



Shih-Wei Tsai

L'identité spectrale : Derrida, bouddhisme, confucianisme

TSAI Shih-Wei. *L'identité spectrale : Derrida, bouddhisme, confucianisme*, sous la direction de Jean-Jacques Wunenburger. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2016.

Disponible sur : www.theses.fr/2016LYSE3007



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



N° d'ordre NNT : 2016LYSE3007

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON
opérée au sein de
Université Jean Moulin Lyon 3

Ecole Doctorale N° EA 4187
Ecole Doctorale de Philosophie

Discipline de doctorat :
PHILOSOPHIE

Soutenue publiquement le 15/04/2016 par :

TSAI SHIH-WEI

**L'IDENTITÉ SPECTRALE : DERRIDA,
BOUDDHISME, CONFUCIANISME**

Devant le jury composé de :

Ramond, Charles - Professeur Université de Paris VIII Vincennes Saint-Denis, pré-rapporteur

Huang, Kuan-Min - Professeur Université nationale de Chengchi (Taiwan), pré-rapporteur

Lee, Gregory - Professeur, Université Jean Moulin Lyon III

Wunenburger, Jean-Jacques - Professeur Émérite à l'Université Jean Moulin Lyon III, directeur de thèse

Remerciements

La position du remerciement ici est intéressante : après que la thèse a touché à sa fin mais avant la soutenance. Les remerciements viennent à la fin, dans le voyage que représente une thèse, mais inaugurent en fait son commencement, les personnes qui en font l'objet ayant en fait donné l'impulsion de départ.

Leur position ambiguë par rapport à la thématique de ma thèse me fait hésiter, car je ne pense pas que le chemin soit achevé, dans cette situation paradoxale. Mais adresser des remerciements me semble une exigence normale, généralement reconnue, même si cela suscite encore le questionnement.

La fonction du remerciement en effet est de remercier l'autre. Elle lie le soi-même avec l'autre en soulignant l'identité de chacun, sa contribution, le temps qu'il consacre à ce travail, la vigilance intellectuelle qu'il manifeste. Cette relation entre soi et l'autre est discutée dans tant de moments de cette thèse, que le lien est ici plus encore nécessaire. Pourtant, ce rapport de gratitude à l'autre est à la fois l'expression intime du sujet dans l'ordre du réel, et à la fois le dépasse largement, soulignant notamment sa dette à l'égard de tant de penseurs dans le contexte théorique. Je ne peux en même temps remercier l'autre - puisqu'on n'adresse de remerciement qu'à l'autre - et ne pas lui savoir gré de m'avoir appris que le maître étant toujours absent, comme le dit Derrida, je suis devenu de ce fait mon propre maître, l'agent efficient de cette thèse. Même si la question de ma propre identité, et plus fondamentalement de l'identité propre, reste la question centrale de toute ma problématique.

Le remerciement est sans doute un procédé, mais aussi une expression sincère du sentiment. Pourtant, la difficulté demeure : que ce sentiment soit authentique ou trompeur, qui l'adresse véritablement ? L'approche théorique de cette thèse souligne

précisément l'ambiguïté de l'identité dans la situation actuelle, sa spectralité.

Si je réfléchis à tout le processus depuis le début, de l'inscription en thèse jusqu'à l'acte final de son dépôt, il est le fruit de tant de hasards et de coïncidences, les uns entraînant les autres, en même temps qu'il est issu de mon propre vouloir, de ma décision, que cela est troublant. Et c'est bien cette rencontre, associant l'autre et moi, qui semble devoir être l'objet de ce remerciement. Même si j'ai déjà remercié en de multiples occasions tous ceux qui y ont contribué. Mais demeure en suspens l'identité de l'auteur puisque, selon la présupposition et la discussion centrale qui font l'objet de ma thèse, je, en tant qu'identité absolument déterminée, n'existe pas. Pourtant, si tel est le cas, demeure la relation entre l'autre et moi, que rien, même dans ce monde contaminé par le virtuel, ne peut annuler, anéantir, parce que ce serait anéantir tout le processus de vie.

Je dois admettre que, quand je rédige ce remerciement, je me sens encore comme dans un chapitre de la thèse, encore sous la pression du travail car la pensée, le questionnement sur ce qui fait précisément l'objet de ma thèse - un autre en soi-même- y sont encore à l'œuvre.

Le remerciement pourtant, même adressé ici, restera inachevé à jamais.

Mon cheminement dans les études, de la licence au doctorat, a été frappé d'une perte à chaque étape, commençant ou se terminant par la mort d'un proche dans ma famille. Dans ces différents moments, je me suis interrogé sur ce qui commence et ce qui prend fin. Plus j'acquiers de diplômes, plus disparaissent les membres de ma famille. La fin de ma thèse est marquée par la disparition de mon grand-père. Nous avons été très proches depuis ma petite enfance et il a confirmé mon identité taiwanaise : il est né japonais à Taiwan en 1932, puis il est devenu chinois après 1949, date de l'arrivée

du KMT¹. Il a été un artiste et un peintre assez connu, important dans l'histoire de l'art du sud de Taiwan (déjà deux mémoires de master ont porté sur lui et son œuvre, dès avant sa mort). Il est aussi, hélas, un des membres de ma famille qui ont espéré et attendu mon diplôme de doctorat, et j'espère ainsi sa dernière volonté enfin réalisée. Je lui rends hommage par cette thèse dont le sujet porte également sur l'identité taiwanaise, question déjà présente dans son œuvre, inconsciemment. Ainsi, ma famille, à partir de lui, a fait l'effort de cultiver l'identité culturelle taiwanaise et a contribué par-là à constituer Taiwan.

La situation culturelle et politique de Taiwan m'a poussé à faire des recherches sur ce sujet, qui est la source de toute ma pensée. Je rends ainsi hommage à mon pays, ce pays qui n'est pas encore né, pas encore vraiment constitué, ce pays à venir.

Si je réfléchis bien, les vrais promoteurs de mon 'voyage' de thèse sont mes parents. Mon père n'a pas eu la chance de poursuivre ses études pour un doctorat en Espagne, c'est pourquoi il m'a souhaité de pouvoir le faire ; ma mère n'a pas eu la chance non plus de continuer ses études à cause de ma naissance, c'est pourquoi elle a exigé que j'aie jusqu'au terme du travail de doctorat quand j'ai décidé d'étudier la philosophie en licence, grâce à Nietzsche. Elle a donc prévu l'argent nécessaire pour me permettre d'étudier et m'a accompagné dans ce long voyage dans mes études jusqu'à aujourd'hui. Cette thèse doit lui rendre hommage.

À me remémorer le début de ce parcours de thèse, en 2010, je dirais qu'il commence par le cours de français à l'Université catholique de Lyon. C'est M. Kuan-Min Huang qui m'a amené à Lyon 3 pour participer à un colloque philosophique organisé par M. Jean-Jacques Wunenburger. Au destin et au hasard, je dois donc -et j'en suis heureux- d'avoir pu continuer mes études philosophiques sous la direction de M. Wunenburger. Avant qu'il ne prenne sa retraite, j'ai pu suivre son cours avec grand bénéfice, ce qui

¹ Cf. le chapitre 3.

m'a permis de déployer au mieux mes capacités. Son exigence intellectuelle comme ses encouragements, son aide à la vie quotidienne à Lyon également, ont été aussi importants pour moi et j'en suis ému. Je tiens par conséquent à remercier tout particulièrement M. Wunenburger, qui m'a amené jusqu'au niveau du doctorat et m'a soutenu jusqu'au terme de ce chemin. M. Huang, que je considère comme mon maître à Taiwan, m'a encouragé et conseillé dans ce cheminement de recherche et je tiens à lui témoigner ma reconnaissance. Nous avons passé aussi de très bons moments à Lyon et je lui en sais gré.

Ce travail de thèse ne serait pas abouti sans l'attention vigilante que M. Charles Ramond et M. Gregory Lee ont bien voulu lui accorder, lui conférant, par leurs remarques et leurs questions, une valeur et une portée, et je leur dis toute ma gratitude. Qu'ils en soient ici remerciés, de même que pour le travail et le temps qu'ils lui ont consacrés.

Ma thèse m'a permis de rencontrer plusieurs personnes qui m'ont aidé à améliorer mon expression française, et qui, en même temps, éclairant les ombres de ma pensée, m'ont fait réfléchir. Je voudrais spécialement mentionner ici les deux correctrices, Mme Nathalie Monguillon et Mme Alice Martin-Cocher. Depuis 2011, Mme Monguillon a entrepris de me soutenir, subissant avec tellement de patience et de gentillesse mon mauvais français que j'en suis reconnaissant. Mme Martin-Cocher est la personne qui m'a accompagné effectivement dans ma thèse, toujours attentive aux fautes et aux impropriétés dans l'usage de la langue, travaillant avec moi sous la pression du temps pour me permettre de déposer ma thèse. Elle m'a grandement soutenu et beaucoup encouragé, et cela m'a permis de la terminer. Je suis très heureux de l'avoir rencontrée dans la dernière étape du travail, elle est devenue à la fois comme une amie et un maître.

Patrick Llored, un ami très proche et un frère sans lien du sang, est un philosophe qui

va présenter également sa thèse de doctorat après ma soutenance, militant également pour la défense de l'animal. Il est l'instrument-clé et décisif de mon choix de sujet sur J. Derrida car il m'a incité à lire l'oeuvre de Derrida au cours de ma première année de doctorat. J'ai appris beaucoup de lui, de sa passion pour la philosophie, et également pour l'animal, et cette passion m'a vivement entraîné ; sa sympathie m'a donné tant de courage, me permettant d'aller jusqu'au seuil de la thèse, qu'il est à la fois pour moi un maître et un frère en France. Je voudrais partager avec lui la satisfaction d'avoir réussi à mener à bien ce travail, et le remercier de m'accompagner toujours. Sa famille aimante m'a accueilli, surtout sa mère Carmen, que je sens comme ma propre grand-mère, si proche et pleine de gentillesse, son frère Stéphane également et son intelligent neveu René-Omar, deux hommes très gentils, que je sens comme mes propres frères.

Cette recherche que j'ai poursuivie est en outre porteuse d'un sens à venir.

Quand j'ai commencé à travailler sur ce sujet de thèse, ma fille Aurore se préparait aussi à venir au monde. Cette coïncidence est à la fois un hasard et aussi un tournant de ma vie. Ainsi cette recherche s'est déroulée dans l'accompagnement de la genèse de ma fille, puis dans celui d'une Aurore grandissante. Et cette thèse est enfin achevée mais elle peut encore grandir, comme grandira cette enfant. En ce sens, je la considère non seulement comme un travail théorique mais comme un avènement pratique. Indépendamment de mes aspirations pour mon pays, et du problème sur lequel cette recherche était centrée, je peux dire que ce travail appartient aussi à l'avenir, ouvrant une vraie question sur le statut de Taiwan. À l'heure où je rédige ces remerciements, une élection présidentielle déterminante va avoir lieu à Taiwan, qui va décider de son destin, ou plutôt de son histoire à venir. Ma thèse a examiné plus précisément sa situation, et celle dans laquelle se trouve chaque pays encore à venir, en voie de se faire. En ce sens, je peux considérer qu'elle porte sur « notre avenir ».

Table des matières

Remerciements	1
Table des matières	6
Introduction	8
Partie 1: Confucius et confucianisme : constituer l'autre en soi	31
Chapitre 1 – Comment fonder l'identité chinoise ?	32
a. L'autre et la sortie du soi : la signification du junzi	35
b. Le Tao de l'homme de qualité et sa modestie	63
Chapitre 2 – Influence ambiguë de l'identité hybride sur l'être de culture	83
Introduction.....	83
a. Un confucianisme teinté de bouddhisme.....	90
b. L'être de culture chinoise : Xu Fu-Guang et le Néoconfucianisme contemporain ..	104
c. La révélation d'une identité double, dominante et bafouée : l'identité taiwanaise comme spectre de l'identité chinoise	129
Chapitre 3 – La négation d'une identité culturelle : Huit modalités de la présence fantomatique de l'étranger dans la culture taïwanaise	143
a. Langue maternelle et identité culturelle	146
b. L'enseignement, formateur de l'esprit ou colonisateur ?	151
c. Bureaucratie et doctrine officielle : le confucentrisme.....	155
d. Un gouvernement injuste.....	158
e. Un gouvernement illégitime	161
f. la raison du plus fort : un mensonge d'État, mensonge d'un État voyou.....	164
g. La monnaie comme spectre du pouvoir	167
h. La souveraineté confisquée ou le fantôme de la souveraineté coloniale.....	169
i. En conclusion : L'identité invisible	172
Partie 2 : Derrida et la déconstruction : l'odyssée de l'identité comme trace....	174
Chapitre 4 – Déconstruire pour affirmer : Qu'est-ce que la déconstruction ? ..	175
a. Quatre points d'interprétation à partir de l'interview de Derrida sur la déconstrucion	175
b. Un double sens : <i>dé-</i> et <i>de-</i> construction	184
c. La triple position de la déconstruction derridienne	190
d. L'exappropriation : l'héritage de l'esprit de la philosophie grecque.....	193
Chapitre 5 – L'identité comme ex-appropriation : à partir d'une lecture du <i>Monolinguisme de l'autre</i>.....	198
a. <i>Nostalgie</i> et l'amour de la langue française	198
b. L'ex-appropriation : autour du problème de l'identité	210

c.	Langue maternelle et identité	215
d.	Le fantôme et l'identité spectrale	233
Chapitre 6 – L'identité en attente de justice : Lecture de <i>Spectres de Marx</i>.....		239
a.	Le spectre comme <i>pharmakon</i> : le poison remède	239
b.	L'hantologie de l'identité.....	248
c.	Messianisme et justice : question sur l'avenir	262
Partie 3 : Bouddha et le bouddhisme : la liberté dans le changement identitaire		289
Chapitre 7 – Paradoxe d'une sagesse qui récuse définition et identité :		
le bouddhisme par-delà définition et identité		290
a.	L'aporie de la définition	290
b.	Un bouddhisme traduit : le bouddhisme chinois de Shi Dao-an et Xuan-Zang .	298
c.	Son double rôle dans la culture sino-taiwanaise.....	310
Chapitre 8 – Le <i>Sūtra du Diamant</i> : Comment demeurer sans identité ?		320
a.	Les traces déconstructivistes dans le <i>Sūtra du Diamant</i>	320
b.	L'enseignement du devenir dans le <i>Sūtra du Diamant</i>	325
c.	Comment demeurer sans identité ?.....	354
Conclusion		362
Résumé.....		374
Bibliographie		378

Introduction

*Cette coïncidence est plus que
la coïncidence qu'elle est aussi².*

Le projet de cette thèse a été initié par la lecture du *Monolinguisme de l'autre*, qui fait écho à ma situation à Taiwan, et à mon être de Taiwanais, auxquels je n'avais jamais songé. Après avoir lu ce livre de Derrida, j'ai commencé à saisir qu'il y a en quelque sorte un problème dans mon identité ; ce qui s'est accompagné d'une véritable inquiétude à l'égard de l'avenir de Taiwan. C'est la motivation personnelle de ma recherche. Ainsi, ma thèse s'est orientée vers une réflexion sur l'influence de la culture chinoise à Taiwan. Je me suis posé la question de savoir comment être un Taiwanais dans un monde chinois qui impose l'identité chinoise même si j'avais pensé jusque-là être un chinois au moins de culture et de langue. Sans doute, le Taiwanais est-il différent du Chinois, mais y a-t-il véritablement un être taiwanais ? Existe-il une culture taiwanaise indépendante, soumise qu'elle est à la pression de la culture chinoise ?

Cependant, en quoi cette lecture m'a-t-elle renvoyé à la situation de Taiwan ? La question est double : l'une porte sur le contenu de ce livre et sur Derrida lui-même, l'autre porte sur le problème ou la situation de Taiwan.

Derrida, par sa situation individuelle et théorique, m'éclaire sur la situation de colonisation linguistique et culturelle. Comme il le dit, toute culture est originellement coloniale. Toute culture s'institue par l'imposition unilatérale de quelque « politique » de la langue. C'est pourquoi il a cette affirmation étrange et

² NANCY J-L, « L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida » in Cité, n. 30, 2007, p.65.

étonnante : *je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne.*³ Il exprime ainsi sa situation de Français soumis sur la terre d'Algérie à la domination coloniale de la langue française, situation qu'il nomme monolinguisque, en exposant comment la langue et la culture françaises ont été reçues par lui, dans le contexte de cette réalité politique de colonisation. Pour Derrida, alors même que l'Algérie, son pays, est indépendante depuis trente ans (depuis 1962), la situation reste difficile : c'est en 1996 qu'il publie ce livre où il aborde ces questions sur l'identité, sur la langue, sur la naissance et sur le « chez soi ».

Par contre, pour moi, la question de mon « chez moi », dans une situation monolinguisque pourtant similaire, se pose différemment : Taiwan étant colonisée par la culture chinoise, soumise au pouvoir du parti nationaliste (Koumingtang, KMT) de la République de Chine (RDC), je parlerai donc la langue de l'occupant chinois jusqu'à la fin de ma vie, car « je suis cultivé » par elle. C'est la raison pour laquelle je parle de « pensée sino-taiwanaise », de « ma pensée chinoise », ce qui révèle une violence profonde issue du conflit entre la souveraineté culturelle et linguistique chinoise, et l'espoir de parvenir à décoloniser la culture taiwanaise pour lui rendre son identité et pour restaurer ma propre subjectivité, mon statut propre de sujet.

Dire que Taiwan est colonisé par l'Etat colonial chinois, ce n'est pas dire que Taiwan est colonisé par la Chine, parce que l'État colonial chinois est le KMT, sous le gouvernement du parti nationaliste, qu'il faut distinguer de la République populaire de Chine (RPC) soumise au gouvernement du parti communiste chinois de Chine. La situation politique et sociale est assez complexe à Taiwan. En effet, dans la République populaire de Chine (RPC), installée en Chine, le KMT a perdu toute position depuis 1949, alors qu'à Taiwan, la République de Chine (RDC ou ROC en

³ DERRIDA J., *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, Paris, Galilée, 1996., p.13.

anglais), le KMT garde tout son pouvoir. C'est donc un parti politique qui, après s'y être réfugié, est demeuré maître du territoire taiwanais, où il entretient l'esprit de la colonisation à Taiwan.

L'esprit colonial est si bien ancré qu'il hante la vie et la langue, tel un fantôme, jusqu'à susciter des conflits insolubles entre conscience et inconscient, entre l'esprit et la langue. Quand par exemple, Derrida, né juif d'Algérie reçoit une éducation française, ou bien quand un Taiwanais est considéré comme né Chinois et éduqué comme un Chinois, sont-ils reconnus dans leur identité, leur est-il rendu justice ? Dans les discours contemporains, il apparaît en effet que la langue et la vie soumises à la colonisation sont source de souffrance, ce qui pousse à chercher à en sortir, non sans s'affronter inévitablement au pouvoir dominant, à partir d'un questionnement sur le lieu de naissance, l'identité, et la souveraineté qui se trouve dans une position schizophrène. Il ne reste que des survivants pris entre le cours de l'histoire et ses fêlures.

À quelles difficultés, à quelles apories sommes-nous confrontés, que nous ne chercherons pas à éluder ? Tout d'abord, je préciserai que Derrida dans son œuvre ne traite pas de l'identité sous l'angle métaphysique, d'autant qu'il s'oppose à l'approche métaphysique traditionnelle dans l'histoire de la philosophie occidentale. Ce n'est pas non plus l'objet de la pensée sino-taiwanaise.

Derrida est un produit de la colonisation, mais il est aussi fasciné par la langue française et l'écriture ; c'est son *double bind*, ce double lien qui le constitue et l'emprisonne. C'est pourquoi il réfléchit à la question de sa naissance et son identité, puis à son héritage de culture européenne en matière de métaphysique et autre discours du logos. C'est la raison pour laquelle je mets en parallèle dans cette thèse les deux concepts d'identité et de naissance.

Étant un homme colonisé également, un Taiwanais peut être considéré comme

Derrida, juif mais aussi Algérien, - dont l'identité juive n'est pas une marque d'appartenance raciale mais une identité bafouée -, et à la fois proche par sa culture française du pouvoir colonial, comme peut l'être le Chinois membre du parti politique nationaliste Koumintang, ou le Taiwanais proche du KMT. L'identité culturelle est liée fortement à l'identité nationale, dans le contexte socio-politique de Taiwan. C'est pourquoi dans notre recherche, la question politique est inévitable, parce que l'identité taiwanaise n'a qu'un statut vague et incertain dans le monde. Cela constituait du reste notre obstacle de départ et l'angle de vue que nous avons adopté.

Le problème que constitue la colonisation est la raison pour laquelle peut être abordée une pensée sino-taiwanaise, qui se forge dans la vie quotidienne de l'individu, avec sa langue et son identité. L'identité coloniale et la pensée coloniale dans la pensée sino-taiwanaise se réfèrent en premier lieu à la langue chinoise. Qu'est-ce qu'être un Taiwanais qui parle chinois, comment se fait pour lui l'identification entre « parler chinois » et « penser en chinois » ? Nous interrogerons la colonisation de l'esprit, avec cette colonialité de la langue et de la culture.

Le problème de l'identité ici est celui qui se pose dans l'existence, l'existence même de la société et de l'État, État que Taiwan ne reconnaît pas pour lui-même, et qui n'est pas non plus reconnu par les puissances internationales : un État qui n'a donc pas d'identité politique dans le monde. Le problème consistera à savoir si et à quel point la culture et l'éthique transmises traditionnellement confèrent à chacun son identité dans la société et son identité politique ; si celle-ci est bien la matrice qui fait médiation entre soi et l'autre, quand le soi n'a pas d'essence propre ou encore, se voit déposséder de son identité. Dans quelle mesure en effet une identité ainsi masquée, déniée, recouverte par une identité imposée, loin de disparaître, se transforme-t-elle en identité fantomatique, une identité double qui porte l'autre comme son ombre ? Ce qui constituerait un véritable déni de justice, dont on trouve la trace sous sa forme inverse,

dans l'attente messianique d'une justice à venir. Cette attente ne serait-elle pas l'expression d'une faille dans la construction de l'identité, l'expression d'un déséquilibre, d'une claudication, d'une identité trouble, expression de ce poison qui contamine la société, et qu'on trouvera à l'œuvre dans les trois philosophies qui seront ici confrontées entre elles ? Car il s'agira de savoir comment s'est construite l'identité politico-sociale dans l'histoire de trois cultures différentes, dans trois contextes différents où pourtant chaque fois a pesé un double, l'ombre de l'autre. On se rappellera que le bouddhisme naît dans la société indienne traditionnelle bien avant l'ère chrétienne, mais que ce bouddhisme issu de la pensée sanscrite sera importé au premier siècle de notre ère dans la culture chinoise ; tandis que le confucianisme se développe dans la Chine de la même époque à la croisée de deux cultures, Confucius issu lui-même d'une culture Yi appartenant par sa culture d'adoption Zhou à une autre tradition. De même que le confucianisme hérité de Confucius se trouve repris et repensé dans le néoconfucianisme contemporain confronté lui-même à la philosophie occidentale. Quant à la culture de Derrida, elle fait état d'une triple appartenance, à la tradition judaïque dont il hérite par sa famille, à la tradition de sa terre natale, l'Algérie, et à la tradition culturelle française qui colonise l'Algérie.

En un mot, il s'agira de comprendre en quoi et pourquoi l'identité est toujours un spectre vainement poursuivi, en quoi et pourquoi prétendre s'approprier une identité est toujours voué à l'échec, en quoi et pourquoi toute identité est elle-même hantée par son autre. Peut-on prétendre conquérir une identité en se dépassant soi-même jusqu'à un idéal de vertu, ou bien en remontant jusqu'au temps des origines ? Ou bien faut-il renoncer à toute identité pour se faire plus proche de l'autre ?

Dès lors, le fil conducteur qui relierait les trois approches philosophiques, le confucianisme, le bouddhisme et la philosophie de Derrida, serait-il dans les conditions du vivre que chacune a prônées, au titre d'une véritable éthique de vie,

pour atteindre à une identité par-delà les conditions d'appartenance usuelles ? Pour l'une, l'identité de l'homme de qualité, posée comme accomplissant, difficilement cependant, l'idéal de vertu au sein de la société ; pour la seconde, une non-identité, ou plutôt le dépassement de toute tentation d'identification, auquel on ne peut que tendre au long d'une pratique de vie ; pour la dernière, l'indépassable tension entre l'identification à la culture dominante et l'ouverture à une hospitalité inconditionnelle à l'égard de tout autre, de toute autre culture. Toute identité alors, n'est-elle pas une identité spectrale, dont il conviendrait de se défaire ?

Pour la pensée sino-taiwanaise, la question de l'identité se présente comme relation entre soi et le monde, qui vise à travers la pratique et l'apprentissage du vivre, à atteindre la vision en plénitude, ou qui tend vers l'harmonie comme vers son horizon. Notre objectif est de reformuler le problème de l'identité par l'expérience de la vie concrète. Par exemple, les trois philosophies sont l'œuvre de philosophes solitaires, dont deux sont en marge de leur culture et se tiennent loin du centre de décision... mais elles répondent à la question du vivre-ensemble. Loin de traiter de l'identité personnelle, même si le bouddhisme est une philosophie du « non-soi » ou « sans soi », de la non-identité, ou plutôt de la libération à l'égard de toute identité personnelle, nous formons le projet d'aborder la question de l'identité comme présumée dans le rapport entre culture et politique, et comme médiatrice entre elles. Cette recherche relève plutôt de la philosophie politique que de l'ordre métaphysique ou épistémologique. Et si elle renvoie aussi à la métaphysique, c'est en ce qu'elle a pour objectif ultime de comprendre s'il est possible de trouver une réponse à la question de l'existence et du sens du vivre sous une identité spectrale, ou bien s'il est possible de se libérer de toute identité. Et ce, en passant par trois philosophies, celle de Derrida confrontée à celles du confucianisme et du bouddhisme, qui permettront de construire ce concept à partir de l'histoire, dans un contexte politico-social, et en

particulier à partir de la question de savoir s'il est fait droit à cette identité, si un avenir lui est offert.

Pourquoi donc y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ?⁴

Pourquoi cette question nous apparaît-elle comme un paradoxe, associant l'étant et le non-étant, ouvrant la possibilité que l'être ne soit pas ? Tout au contraire de l'identité tautologique qui s'énonce comme le redoublement du même. Et en quoi lie-t-elle la question de l'identité à celle de la naissance ? En quoi notre identité suit-elle notre condition natale comme un destin ? L'identité serait-elle non libre, déterminée par "quelque chose" de l'ordre de la naissance, sans autre possibilité de choix ? L'identité ainsi considérée ne connaîtrait aucune exception, tout ce qui la constitue serait fixé depuis la naissance à partir de quoi tout a été engendré. Comment le philosophe pourrait-il consentir à une identité ainsi déterminée, lui dont la recherche porte sur le possible et questionne la liberté ?

La notion de naissance, que privilégie Derrida à la suite de Heidegger, trouve sa source étymologique dans le terme grec *physis*, puis dans le latin *natura*, et renvoie à la question ancienne de l'existence de Dieu comme source de toute génération pour la théologie. Mais après "la mort de Dieu" ainsi énoncée par Nietzsche, nous devons reprendre la question de nouveau avec Heidegger ; questionnement philosophique qui affirme la pensée et la liberté véritables du Dasein, sa liberté de se questionner sur son être même⁵ : « *L'être est cet être pour qui il est question de l'être dans son être* ». Est-il possible de naître Taiwanais et de se voir effacer comme tel sous une identité

⁴ HEIDEGGER M. *Introduction à la métaphysique*, traduit par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1980, p.13.

⁵ *Ibid.*, p.20.

chinoise, à moins qu'on ne soit qualifié comme le double d'un chinois, ou plutôt l'ombre d'un chinois ? Comment admettre par ailleurs que l'identité reçue à la naissance ne nous suive plus après la mort, comme si Hegel et Kant n'étaient plus allemands, comme si Descartes et Derrida n'étaient plus français ?

Chacun n'a-t-il pas sa propre identité tout au long de sa vie, entre naissance et mort ?

Que l'identité persiste après la mort, nous ignorons ce que cela pourrait signifier. Mais on en est toujours à identifier un homme par son identité de vivant. Comme on prête une identité à Hegel ou Kant, Descartes ou Derrida, celle qu'ils avaient de leur vivant.

Pourtant, ils sont morts, logiquement ils ne portent plus leur propre identité, en ce que leur je ou leur moi n'est plus. Si l'identité nous suit même dans la mort, il est admis qu'elle est constituée ou donnée pendant notre temps de vie.

Si le temps de la mort semble plus long que celui de la vie, se pose durant la vie la question de notre identité : nous faisons l'effort de la chercher ou à l'inverse, de lutter contre elle, contre telle

dimension de notre identité (nationale, culturelle, sexuelle...), pour gagner ou construire ce que nous appelons notre « identité propre ». Ainsi, il importe de

questionner cette dimension de l'identité, pour repenser ce que nous nommons 'notre

identité', celle qui nous constitue depuis la naissance, jusqu'à nous demander : « qui suis-je maintenant ? ». Ce qui renvoie à une interrogation fondamentale et familière

du bouddhisme chinois, dans l'école Zen : « Qui suis-je quand je ne suis pas encore né ? Qui suis-je quand je suis né (未曾生我誰是我,生我之時我是誰) ? ».

Nous faisons l'hypothèse que, si une identité nous est culturellement assignée à la naissance, nous ne sommes pourtant pas cette identité. Notre identité serait faite de projets, accomplis ou non, d'aspirations beaucoup plus que d'identification.

Derrida ne pense jamais l'identité comme un concept solide, sûr, et sans ambiguïté, il use d'autres concepts et d'une autre approche pour traiter de l'identité ou l'interroger.

C'est pourquoi on ne pense pas habituellement l'identité comme un concept qui

appartienne à sa philosophie, mais c'est bien pourtant son objet de réflexion, depuis la déconstruction de la métaphysique de l'identité à laquelle il s'est attaché.

L'identité juive de Derrida a son importance pour moi dans cette approche de l'identité spectrale, mais de façon marginale : elle est considérée ici comme une des conditions dans la position du problème politique lié à l'indépendance de l'Algérie. Il est certain que son identité juive a pu poser problème pour Derrida lui-même, le problème de son identité culturelle et de sa langue juive ; il interroge la judéité ainsi que la culture et la religion abrahamiques. Et c'est en résistance à cet égard qu'il en vient à forger le concept de l'ex-appropriation. Mais je mettrai l'accent sur une autre dimension de son identité juive, à travers la relation embarrassée et ambiguë qu'il a entretenue avec le pouvoir colonial français, cherchant à s'identifier comme membre de la bourgeoisie cultivée française, comme l'incarnation de la culture française, en même temps que comme proche du pouvoir politique ; au point qu'il a pu être considéré, par l'Algérien né arabe, comme soutenant le gouvernement colonial français. Cette forme d'identité, ainsi épousée dans toutes ses contradictions, n'est-elle pas une identité spectrale, habitée, hantée par de l'autre ?

Nous faisons l'hypothèse que Derrida a été personnellement questionné et même travaillé par les contradictions de son identité, une identité double, voire triple, auxquelles il aurait tenté d'échapper en la déconstruisant, et en visant l'hospitalité inconditionnelle comme condition de dépassement de toute appartenance identitaire.

Cette question de l'identité se présente dès le commencement de la philosophie, au moins celui de l'histoire de la philosophie. Pour les philosophes grecs comme pour les présocratiques, étrangers à la culture grecque pour la plupart, il est habituel de rencontrer l'autre, l'étranger, même d'apprendre de lui, par exemple des Égyptiens ; le problème de l'identité est donc issu de la nécessité de se distinguer de l'étranger, l'autre, celui qui n'est pas citoyen, pour se constituer en communauté culturelle,

autour de principes, de valeurs et de pratiques. C'est en quoi il n'est pas sans rapport avec la dimension politique, l'espace de la Cité, de ce qui sera la Nation ultérieurement.

Et nous faisons l'hypothèse qu'il n'est pas sans lien non plus avec l'usage de la langue, qui façonne les êtres en les inscrivant dans un mode de pensée, une façon de nommer le monde, ainsi qu'avec la question du lieu de naissance, qui semble inscrire définitivement dans un mode culturel, ou avec celle de la frontière, qui semble introduire des partitions conventionnelles, faisant fi de l'enracinement dans les conditions de naissance.

Parménide élabore métaphysiquement le principe de l'identité entre la pensée et l'Être tel qu'il est pensé, mettant ainsi l'identité en quelque sorte au pouvoir de la pensée, de la philosophie ou de la métaphysique. Cependant, il ne traite pas complètement ainsi le problème de l'identité, car il est renvoyé à la question de savoir comment faire l'unité entre les deux. L'identité n'est encore ici qu'un prédicat, une copule, elle ne renvoie pas encore à un substantif mais demeure seulement un attribut. L'identité est en un autre sens fondamentalement un attribut : en ce sens qu'elle est adjointe de l'extérieur, attribuée, reçue ou imposée par la culture, en même temps qu'elle serait si bien assimilée par la pensée, si bien appropriée qu'elle deviendrait une marque, voire une condition de l'être lui-même.

Puis, à travers le débat entre Socrate et les sophistes, apparaît l'autre sens de l'identité, en tant que catégorie logique de la pensée, associée à celle de la différence. Le philosophe, qui en tant que penseur s'opposant au sophiste, endosse une nouvelle identité de fonction, pose la question du lien par lequel le sujet devient véritablement lui-même, lien d'amitié, à l'opposé du rapport avec l'ennemi. L'identité se construit-elle par le semblable ou bien par la différence ?

Jusqu'à la philosophie moderne, avec le développement de la psychologie rationnelle,

la question de l'identité change de visage pour celle de la subjectivité : y a-t-il un soi suffisamment stable et permanent susceptible d'assurer la continuité de notre expérience du divers, celle du monde sensible ? Cette question de la subjectivité n'est pas sans lien avec la dimension de l'autre, inscrit dans une relation inséparable avec le soi. Pour Hegel, c'est la « reconnaissance » de soi par la médiation de l'autre, telle qu'il l'analyse dans la dialectique du Maître et de l'Esclave qui se voient reconnaître chacun son identité par l'autre, avant que l'un ne conquière la sienne contre l'autre. Sur la trame de cette dialectique, on peut s'interroger sur la constitution de l'identité de chacun au sein d'une culture, mais aussi de l'identité de la nation, de l'État.

L'identité n'est-elle pas toujours reçue de l'autre, confirmée par lui ou déniée par lui, que cet autre soit l'autre homme ou bien la puissance publique ?

Pour la philosophie contemporaine, la langue et l'expression deviennent le cœur du problème de l'identité, jusqu'aux questions d'accent et de style, et au sentiment d'identité nationale et culturelle qui en constituent les nouvelles approches. Nous avons précédemment déjà fait l'hypothèse que l'identité se tisse dans une langue, dans une façon de la parler, dans le vocabulaire dont on use, dans les niveaux de sens auquel on s'élève, selon les valeurs qu'on assimile, les principes dont on se revendique. La langue que l'on parle vous identifie : Derrida a cherché à s'identifier par la rigueur, la correction, la pureté de son français, cette langue « qui n'était pas la sienne », dans l'aspiration à se voir reconnu comme plus Français que les Français de souche.

Selon l'étymologie, l'identité (*idem*), dimension du même, ne peut aller sans la dimension de l'individu, du soi, de la singularité, et de la particularité ; en même temps qu'elle ne va pas sans la référence à l'autre, à l'altérité et à la différence. L'identité n'est-elle rien d'autre que l'identification au même, à l'exclusion de l'autre ? N'est-elle que le fruit d'une individuation, d'une particularisation, d'une

singularisation ? Serait-ce dire pour autant que l'autre n'a pas sa propre identité ou est toujours autre à lui-même, jamais suffisamment identifié, jamais assez singulier ?

L'identité du soi comme identité singulière se construit dans la différence avec l'autre, comme modèle dominant, mais aussi dans la différence avec soi-même. Car tant que le soi est le fruit d'un modèle intériorisé, d'un modèle dominant qu'on s'est assimilé, et que la différence ne situe toujours chacun qu'en regard de l'autre, quelle identité a-t-il élaboré ? L'identité, posée comme identité à soi ou à un modèle de référence, ne peut que demeurer une identité spectrale. La véritable identité ne se construit qu'en devenant autre à soi-même, dans un devenir temporel comme nous tenterons de le montrer dans le bouddhisme, et dans l'hospitalité inconditionnelle à l'autre que nous trouverons dans la philosophie de Derrida. Certes, la singularité n'exclut pas la répétition au sein de l'identité, en même temps qu'inversement l'identité se conserve dans la répétition et dans la différence que creuse la répétition. La répétition est répétition de la différence, qui en vient à constituer l'identité : la différence s'inscrit dans l'identité à soi, selon Deleuze⁶. Par ailleurs, l'identité, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, est liée avec l'autre, inséparable de lui. Cette identité à l'autre ou de l'autre à moi, comme Paul Ricœur le montre dans *Soi-même comme un autre*⁷, conduit à ajouter l'étrangeté et l'altérité au sein de l'identité. C'est ainsi que peut se comprendre le concept de l'hospitalité chez Derrida : en quelque sorte, accueillir tout autre pour assimiler sa qualité ou pour s'assimiler à lui, ou accueillir les autres en nombre, engendre un changement d'identité, l'hôte devenant identique à l'invité. Ils sont reconnus l'un et l'autre, ou plutôt l'un par l'autre, à tel point que même l'hôte est devenu son opposé, il est devenu autre à lui-même.

Cependant, dans un contexte de colonisation, nous ne pouvons réduire l'identité à la

⁶ Cf. Deleuze G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2011.

⁷ Cf. Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1998.

formule de l'égalité arithmétique $a=a$, parce que le signe d'égalité (=) représente alors une violence délibérée de l'un sur l'autre, la promesse d'une égalité jamais tenue par l'un, qui désespère l'autre.

Une telle identité a pouvoir de contrôle et d'emprise sur la différence, elle exclut la différence, devenant un fonds sans fond, la racine sans racine. Quel rapport peut avoir alors l'identité avec le principe d'identité ? Si le soi s'identifie à lui-même, pris dans la mêmeté, le principe d'identité se réduit à la formule tautologique $a=a$ et l'identité se réduit à l'identification au même. Mais si le principe d'identité ouvre l'identité à de l'autre, par un processus de non-identité du même, pour introduire une équivalence, une égalisation, ou tout au moins rendre comparables l'un avec l'autre, alors l'identité s'enrichit de ce qu'elle n'est pas. Ce qui permettrait d'ouvrir une brèche dans le cercle de l'identité, entre les questions d'individualité, de particularité et de singularité.

Enfin, nous en revenons à interroger le lien entre l'identité et la ressemblance. Ce lien vient du grec ancien, le concept se référant à la « mêmeté », et à la question de savoir comment distinguer ce qui est semblable. Suffit-il de le qualifier comme non-identique ? En la matière quel est le critère de distinction, et d'où vient ce critère ? Est-ce dire que la ressemblance diffère de l'identité ? Mais d'où vient alors cette différence, est-ce du dehors, de l'étranger, de l'autre ? Nous savons bien que même produites dans la même fabrique les choses sont différentes, que les jumeaux se ressemblent mais ne sont pas identiques. Nous découvrons ainsi que chercher l'identité, c'est en chercher la vérité, au-delà de la tautologie du $a=a$, au-delà de « l'évidence » sous laquelle se présente l'identité se posant comme la vérité absolue du moi=moi. Lui fait défaut la recherche d'une vérité possible sur elle-même, par le questionnement sur soi. Derrida fait allusion dans son œuvre, *Le monolinguisme de l'autre*, à cette situation dans laquelle deux personnes, lui-même et son ami, originaires du Maghreb, présentes dans un colloque français et francophone, ont la

double identité, française et maghrébine à la fois. À réunir ainsi deux personnes franco-maghrébines différentes dans la même catégorie marquée distinctivement comme telle, quelle ressemblance pouvons-nous leur trouver, et quelle identité leur conférer ? Ainsi, nous en revenons à la question abordée ci-dessus qui lie l'identité à l'individualité, à la particularité, plutôt qu'à la singularité. Si nous voulons en effet, définir une identité absolument par le biais de la distinction entre ressemblance et non ressemblance, par des catégories qui gomment la différence, nous allons découvrir que l'individualité ne se constitue que comme la particularisation au sein d'un tout, d'un groupe, d'une culture. Sans que jamais elle puisse s'élever à la singularité, c'est-à-dire à l'identité de celui qui n'a pas à se singulariser pour être unique, pour être lui-même.

Nous faisons encore une fois cette même hypothèse que l'identité se constitue par distinction et séparation, par différence et non par unité au sein du même ; la notion d'identité n'a de sens que de réunir et de séparer à la fois. C'est aussi peut-être la raison pour laquelle il restera difficile de cerner ce qu'est l'identité, et pourquoi Derrida peut dire que « la question de l'identité aujourd'hui est une question bête ». Derrida n'a jamais masqué son sentiment d'être comme il le dit lui-même, « un étranger de l'intérieur » ou encore de porter l'autre en soi. On peut bien sûr supposer qu'il doit ce sentiment à son appartenance au judaïsme, auquel il veut garder une fidélité distante et qu'il veut maintenir comme question ouverte. Car comme le dit encore « j'ai senti qu'au fond, j'appartenais à cette solitude », c'est-à-dire au refus de toute communauté, à l'égard de laquelle il s'est toujours voulu en retrait. On peut bien supposer encore que le traumatisme qu'a constitué pour un enfant de 12 ans d'être exclu de son école parce qu'il était juif, est resté inoubliable. Il en a gardé une sensibilité à l'égard de toute forme de racisme ou d'antisémitisme. Pour autant, comment faire parler l'inconscient, prétendre interpréter le poids de cet événement sur

sa vie, et plus encore en affirmer l'incidence sur son orientation philosophique ? La réflexion philosophique exclut que le philosophe énonce son appartenance confessionnelle. Pas plus qu'on ne demande si Kant est juif ou si Hegel est chrétien, on n'oserait demander à Bergson qu'il affiche sa religion. C'est pourquoi nous aborderons ici la question de l'identité comme marquée de cette étrangeté intérieure, de cette altérité du dedans, sans pour autant centrer la réflexion sur la judéité de Derrida. C'est cette "question bête" que nous abordons ici puisque notre sujet de réflexion concerne l'identité⁸.

Nous nous efforcerons d'éviter le concept d'identité dans son sens traditionnel, et nous ne suivrons de ce fait que le sens de son usage dans les textes de Derrida, même s'il ne l'a pas utilisé dans le même objectif que nous. Nous ferons plutôt référence, dans le contexte qui est le nôtre, à des concepts différents, plus larges, dont il use ; par exemple, *l'ex-appropriation*, *la traduction*, ou bien *l'aliénation* (rare), *l'autre* ou *autrui*, et la *différance*, et plus éloignées peut-être du concept d'identité, les notions de *spectre* (*fantôme* et *revenant*), de *double* et le registre de *l'hantologie*, qu'il a forgé.

Dans la période 1953-1967, Derrida a déjà abordé sur un mode préliminaire la dimension de l'identité spectrale, en travaillant à la déconstruction de la phénoménologie. C'est en cherchant à comprendre la phénoménologie, qu'il en est venu à cette pratique de la déconstruction, dont la nécessité s'est vue confirmée pour débusquer en quelque sorte les fantômes qui hantaient la question de l'identité. Puis relevant le terme d'esprit dans l'œuvre de Heidegger dans *De l'esprit* (1987), il a cherché quels 'esprits' pouvaient être à l'œuvre dans la trame des textes, sur l'envers de l'écrit. Après quoi son écriture s'est trouvée en quelque sorte hantée par la question du spectre jusqu'à sa mort.

⁸ « Et tous ces problèmes d'identité, comme on dit si bêtement aujourd'hui. » cf. *Le monolinguisme de l'autre*, p.26.

Le terme *différance* se présente en 1964 autour de la question de l'identité pour montrer visiblement en quelque sorte la présence du fantôme *a*, derrière la notion de différence. *L'écriture et la différence* en vient à établir comment la *différance* peut être liée à l'écriture et à la question de l'identité ; la vie même de Derrida et la déconstruction de l'identité qu'il entreprend révèle un style de vie, l'identité devenant pour lui une identité spectrale, hantée.

Dès lors et pour finir, qu'est-ce que l'identité spectrale ?

Cela tient au problème de l'identité taiwanaise, mais aussi à la situation théorique de ces trois philosophies. C'est pour expliquer la contradiction ou le conflit interne à cette identité, telle qu'elle est à l'œuvre chez ces trois philosophes, que lui a été greffée la dimension du spectre ou du fantôme. On peut trouver cette contradiction ou ce paradoxe dans l'histoire propre du concept.

L'identité spectrale signifie (a) une identité disparue ou invisible ; (b) une identité autre ou une autre identité (à savoir dans une non-identification, non $a=a$, mais $a=b$) ; (c) une identité ignorée et bafouée ; (d) une identité hantée par un spectre installé à demeure, masqué mais jamais disparu ; (e) une identité inexistante, une identité fausse ou temporaire.

Il apparaîtra que la notion d' "identité spectrale" a été déterminée par la situation et la condition, l'expérience vivante de ces philosophes : Confucius, Derrida et Bouddha.

Identité spectrale, pour le premier, par ignorance de sa véritable identité : il a développé une pensée tout entière influencée par la culture étrangère à laquelle il appartenait, se fixant comme objectif l'homme de qualité, l'incarnation de l'identité la plus accomplie de cette culture. Identité spectrale, pour le second et le troisième, comme identité imposée, usurpée : c'est la conscience de cette identité qui les a conduits à lutter pour s'en libérer, quoique de façon différente.

Nous montrerons que Confucius, intégrant et assimilant une culture étrangère, a réussi

à élaborer une sagesse qui lui soit propre, en adoptant la dimension de l'autre comme ce miroir dans lequel se constituer soi-même, jusqu'à réussir à introduire l'autre en soi. Comme chez Lacan, où le miroir est à la fois constituant et trompeur, donnant du moi une image illusoire, pourtant essentielle à la constitution de soi.

Ici, notre position vise plutôt à mettre en doute les images habituelles de la pensée sino-taiwanaise, car le confucianisme donne usuellement l'image d'un enseignement centré sur le souci de soi. Quant au bouddhisme, il a toujours le visage d'un enseignement positif tourné vers la paix et la civilisation.

Une culture étrangère alors est-elle seulement ce qui fait obstacle à la construction d'une identité propre, ou bien est-elle ce miroir indispensable à l'élaboration d'un moi, un moi fantomal et à la fois nourri de l'apport de l'autre, s'appropriant ainsi ce qui lui était étranger ? Soulignant par-là combien il importe d'en passer par l'autre, le spectre du moi dans le miroir, mais aussi celui qui vient d'une autre culture, pour se connaître soi-même.

Nous établirons que Derrida, tout comme Bouddha, aura travaillé à déconstruire cette dimension de l'identité, en la colonisant de l'intérieur en quelque sorte à la perfection, jusqu'à devenir l'incarnation parfaite du penseur français, avant de tenter de la dissoudre par l'ouverture inconditionnelle au tout autre. Alors que la pensée de Bouddha est tout entière une pensée du 'non-soi', du détachement à l'égard de son identité, mais surtout de toute identité.

Si l'on peut reconnaître une identité spectrale à Confucius, cela tient à ce qu'il n'a eu connaissance de sa propre identité nationale de Yi (殷) que sept jours avant sa mort, par un rêve et sous forme métaphorique. Dans le texte des *Entretiens de Confucius*, il apparaît que sa propre identité lui reste cachée, comme absente, l'identité dans laquelle il se reconnaît lui étant conférée par la culture dominante de Zhou (周). Il en va de même chaque fois que quelqu'un s'assimile la culture dominante au point

d'ignorer son appartenance.

Derrida quant à lui, grâce à son expérience d'enfance, a conscience de résister à l'identité imposée par la puissance coloniale, comme ajoutée du dehors. Il défend son identité propre, même s'il ne la connaît pas encore, il cherche cette identité. L'identité spectrale pour lui a donc double sens : l'un concerne ce qui du dehors lui est imposé par un pouvoir, sous forme violente, l'autre tient à ce qu'il hérite de son passé et à ce qu'il projette de son futur.

Et ce, à la différence de Bouddha, pour qui l'identité spectrale est une nécessité qui ne constitue ni un bien ni un mal. Chacun a, selon son jugement, à en décider, en fonction des circonstances. C'est tout le problème de la vie, dans sa réalité : nous pouvons avoir besoin temporairement d'un « mirage » pour vivre. À tel point que l'identité spectrale, bien qu'elle soit à distance de la réalité, nous est nécessaire pour voir la réalité : comme ce miroir dans lequel on peut se voir clairement. Puisqu'elle est nécessaire, selon Bouddha, il ne s'agit ni de s'y opposer ni de l'accepter, mais de la comprendre, afin de réaliser son propre soi, pour s'en détacher. Car demeurer « sans attachement », y compris à une identité, est le sens même de l'existence.

Ainsi, ces trois formes d'identité spectrale n'ont-elles pas de consistance, elles "n'existent" pas tout en existant, mais de façon irréaliste. On ne peut à proprement parler ni voir ni avoir une telle identité, qui reste toujours cachée, présente dans son absence. L'identité spectrale serait-elle comme une sorte de néant, un vide, un rien ? Un néant, un vide ou un rien qui pourtant ne va pas sans constituer un état de fait. Quel peut être le sens d'une telle identité : comment être par un rien ? Peut-on vivre sans identité ou sans origine ? Ou ce rien peut-il donner un sens à l'existence, conférant une autre identité que celle par laquelle on est d'abord identifié ? C'est en fait une question profonde, celle du sens de la vie ou de l'existence.

J'aborderai d'entrée le confucianisme, importé de Chine à Taiwan, même si c'est la

philosophie de Derrida qui permettra d'articuler la démarche tout entière. Comment Confucius constitue-t-il sa culture coloniale comme la sienne propre et son idéal à partir de l'autre ? Nous choisissons le texte le plus lu et le plus important du confucianisme, *les Entretiens de Confucius*, pour discuter le concept du *junzi* et comment, autour ce concept, Confucius construit sa pensée sur une identité spectrale. Le confucianisme est considéré comme la sagesse fondamentale de la culture chinoise et est par conséquent de Taiwan qui se trouve toujours sous la domination de cette culture et cette langue. Le statut du confucianisme nous permettra d'aborder tous les problèmes que soulève une pensée dominante ; l'idéal de l'homme de qualité n'est-il pas devenu un modèle d'hétéronomie, un instrument de normalisation, une morale détournée de sa visée de vertu, non seulement dans sa posture de souveraineté sur d'autres cultures, mais dans son rapport ambivalent au pouvoir politique. Comment ce qui est d'abord et fondamentalement une sagesse peut-il se dévoyer en instrument de domination idéologique ?

C'est pourquoi dans une deuxième partie, j'en viendrai à analyser la démarche de Derrida, et la pensée de la déconstruction, comme la méthodologie qui permettra de décrypter le fonctionnement spectral du confucianisme au sein de sa culture, en même temps que de dévoiler le fonctionnement de toute culture coloniale. Pour cela, comment Derrida en est-il venu à tenter de sortir de la tradition philosophique européenne ? À partir de la révélation de la phénoménologie, par l'intermédiaire des œuvres, *Spectres de Marx* (1993) et *Le Monolinguisme de l'autre* (1996) jusqu'à sa dernière interview, *Apprendre à vivre enfin* (2004), il questionne le sens de l'existence dans la situation coloniale contemporaine, au moyen des concepts d'identité spectrale et d'ex-appropriation. Le travail de déconstruction de Derrida nous a conduit à découvrir notre problème d'identité, celui de Taiwan, ainsi que de toute culture soumise à la colonisation.

Dans la dernière partie, j'en reviens à la pensée orientale, au bouddhisme en ce qu'il peut nous aider à comprendre le dilemme que pose l'adhésion au bouddhisme pour un peuple colonisé. Dans la mesure où le bouddhisme n'admet aucune définition possible, proposant aussi bien l'accueil de l'autre, -qu'il soit étranger ou dominant-, que la vanité de toute identité définitive, il peut entretenir la passivité et la soumission à l'égard de la puissance colonisatrice. Mais plus fondamentalement, la pensée bouddhiste permettra de remettre en cause, de déconstruire l'idée même d'identité. Dans cet objectif, nous procéderons à partir du *Sutra du diamant* considéré comme un texte plus difficile et plus métaphysique, mais aussi comme l'enseignement le plus élevé de la tradition bouddhiste. Comment, en effet, l'enseignement de Bouddha constitue-t-il et à la fois détruit-il en une double déconstruction, l'unité entre la vie et l'identité ?

Il nous importe de montrer ici que la position confucianiste concernant la construction de l'identité conduit à l'échec. Nous verrons en effet qu'il s'agit moins pour Confucius et le confucianisme de permettre la construction de l'identité par la médiation de l'autre, que de se conformer à un modèle idéal. Et loin de permettre à chacun une autonomisation progressive par rapport à son milieu culturel, cette sagesse le conduirait plutôt à une hétéronomie. C'est la raison pour laquelle Derrida nous est apparu comme susceptible d'ouvrir une critique de ce modèle culturel. En effet, lui-même, placé d'abord dans une position d'hétéronomie par rapport à la culture coloniale qui est la sienne, s'efforce d'en déconstruire l'emprise et le poids, jusqu'à mettre en question sa quête d'identité. Avec le concept d'identité spectrale, il devrait nous permettre de déconstruire toute forme de conformisme identitaire, toute identité construite par référence à un idéal. Cependant, il nous faudra encore entrer dans la pensée de Bouddha pour comprendre que d'une certaine façon Derrida laisse ouvert le chemin de la déconstruction : tout en adoptant avec la dimension de l'hospitalité

inconditionnelle à l'égard de l'autre, une position éthique susceptible de permettre le dépassement de la quête identitaire, voire de faire éclater la notion d'identité, il ne va pas jusqu'à renoncer à elle. En effet, ne faudrait-il pas comprendre que toute identité par laquelle nous croyons nous attacher à une posture établie, ne peut être qu'une identité spectrale, une identité illusoire ? Car c'est avec Bouddha sans doute que nous pourrions entrevoir la plus haute forme d'identité dans une non-identité à soi, dans la libération à l'égard de toute forme d'identité. C'est en ce sens que toute tentative pour faire la vérité sur soi-même apparaîtrait comme une tentative vaine, de même que privilégier quelque identité que ce soit par rapport à une autre, puisque toutes les identités seraient égales. Ou plutôt, la recherche même d'identité serait sans fond, au point que la singularité même de la personne serait dans ce pouvoir de n'être pas soi, de demeurer sans attache à soi.

Ce cheminement, par ses détours apparents, espère multiplier les rencontres entre l'Occident et l'Orient et il s'efforce de témoigner d'une vision sans frontière, entre la France et la Chine, l'Algérie et Taiwan. Ainsi, la position du bouddhisme ici abordé dans la troisième partie, a pour rôle de concilier l'Occident et l'Orient, ou la France et la Chine, représentant pour l'Occident une pensée étrangère qui peut jouer le rôle de médiateur, tout en restant une pensée marginale. Et c'est avec le bouddhisme que nous pourrions donner une réponse possible à la fin de notre recherche, dans le dépassement de toute quête d'identité déterminée, absolue, autant que de toute recherche d'identité idéale. Puisqu'il importe de vivre l'identité telle qu'elle advient, la culture telle qu'elle se présente, quelle que soit sa forme, sans s'attacher à aucune, sans en souffrir, chacune n'étant qu'illusoire et transitoire. Jusqu'à atteindre le non-attachement, le détachement à l'égard de tout « soi » dans l'altruisme.

On peut traiter ce problème de l'identité spectrale sous trois approches distinctes pour chaque philosophie. La première est centrée sur la constitution de la culture à partir de

l'autre. Ainsi, comment Confucius constitue-t-il sa propre culture à partir d'une culture coloniale dominante qu'il cherche à sauver de sa décadence par un idéal de vertu absolue ; comment Derrida cherche-t-il à sortir la tradition philosophique européenne de son état de crise, pour sauver cette culture pensée comme l'idéal de la culture ; et comment l'enseignement de Bouddha constitue-t-il tout en le détruisant en une même déconstruction le lien donné comme indissociable entre vie et identité ?

La deuxième est une approche de la langue, comme instrument de pouvoir mais aussi comme soumise aux problèmes de traduction et de définition.

La langue absente est toujours présente dans la conscience, l'inconscient ou le texte, où elle reste cachée : ainsi en va-t-il précisément du français, qui s'impose à Derrida, lui qui vit dans une culture arabe sans en comprendre la langue, ou dans la religion juive sans comprendre l'hébreu, ou encore du chinois qui s'impose à tout Taiwanais, qui parle si mal sa propre langue taiwanaise qu'il faudrait la lui traduire. Cette dernière lui demeure absente ou cachée, dans l'écriture chinoise mais aussi dans l'expression orale (notamment du temps de la loi martiale à Taiwan, et ce, pendant 38 ans (1949-1987, où le taiwanais est resté une langue interdite, reléguée au rang de langue vulgaire).

La troisième approche porte sur la politique, comme engagement obligé auquel a été contraint chacun des trois philosophes par les conditions de son histoire propre. Comment la relation qu'il a pu établir entre la politique et la culture, culture dominante, entre la politique et la pensée, a-t-elle pu influencer ou constituer son identité, et déterminer son rapport à la question de l'identité ?

Ainsi, nous nous proposons d'affronter la question de l'identité sous ces trois angles, d'une identité idéale, d'une identité réduite à l'état de trace, d'une identité qui se ferait libre d'elle-même. Nous nous efforcerons de comprendre que l'identité posée comme idéal, idéalisée, constitue sa mise en échec. Et aussi que la quête d'identité, conçue à

partir du regret d'une identité perdue ou demeurée seulement à l'état de trace, est également vouée à l'échec. C'est pourquoi nous tenterons de montrer que ces deux formes d'identité, hantées l'une et l'autre par un modèle dominant, ne peuvent qu'exproprier une culture d'elle-même autant qu'un sujet de lui-même. Mais paradoxalement, nous viserons à établir que pour s'approprier véritablement soi-même, il conviendra de se défaire de soi, de se détacher de toute identification, ou plutôt, qu'il n'y a de véritable soi que dans l'ouverture inconditionnelle à l'autre. L'identité à laquelle on s'attache n'est-elle pas toujours une identité spectrale, une identité hantée par trois formes spectrales du soi ? Mais l'identité dont il convient de se détacher ne nous hante pas moins, tant il est difficile de comprendre qu'il n'y a pas d'identité qui m'appartienne, que l'identité de l'un est aussi bien celle de l'autre, et que le chemin qui conduit à la non-identité à soi est un chemin infini.

Partie 1

Confucius et confucianisme : constituer l'autre en soi

Chapitre 1

Le *junzi* chez Confucius :

Comment fonder l'identité chinoise ?

L'objet de cette approche est ici de donner à comprendre ce modèle idéal vers lequel tend l'identité chinoise comme vers son autre inaccessible. Comme si une telle identité était fondamentalement constituée d'une altérité, tendant vers un horizon qui ne saurait être atteint.

Il se trouve que Confucius a vécu dans une culture coloniale presque toute sa vie, prenant connaissance de sa propre identité de Yi sept jours avant sa mort. C'est pourquoi nous pouvons dire que la pensée confucianiste est proprement constituée par une culture autre, la culture de Zhou à laquelle il emprunte son concept de *junzi*, l'homme de qualité ; et ce, jusqu'à aujourd'hui. Le Maître le formule comme un choix : « je choisis de suivre la culture de Zhou » (周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周⁹), même s'il en a le regret avant sa mort, en découvrant son appartenance à cette culture autre, de laquelle il aura été tributaire, à son insu, tout au long de sa vie. Le confucianisme apparaît ainsi comme une sagesse en dette à l'égard d'une autre culture.

Dans la culture sino-taiwanaise, le confucianisme est très présent dans l'éducation, Confucius est donc le Maître de l'« apprendre à vivre », du sens de la vie et le

⁹ III.14. Le Maître dit : « La dynastie des Tcheou a consulté et copié les lois des deux dynasties précédentes. Que les lois des Tcheou sont belles ! Moi, j'observe les lois des Tcheou. » traduit par père Séraphin Courvreur de la source de Wikisource :

http://fr.wikisource.org/wiki/Les_Entretiens_de_Confucius

fondateur de la philosophie confucianiste. Taiwan a toujours fait montre de distance à l'égard de Confucius et du confucianisme, en tant que, venant de Chine, ceux-ci appartiennent à une culture colonisatrice. Mais Taiwan n'est pas éloigné du confucianisme depuis dix-sept siècles, surtout après la venue de Koxinga (ou Zhèng Chénggōng 1624-1662), le Chinois de culture Han qui a apporté sa langue et la culture confucianiste avec son pouvoir politique, jusqu'à aujourd'hui. En face de la menace économique-politique de la Chine, Taiwan aujourd'hui a découvert justement combien sa propre culture a été aliénée à une puissante culture autre.

Le *junzi* est un « concept » central dans la pensée de Confucius, cet *homme idéal* est l'objet de sa visée pratique, la dimension à atteindre, et aussi un modèle de sa doctrine. Jusqu'à aujourd'hui, le *junzi* est encore le plus haut critère moral et éthico-politique de la culture sino-taiwanaise dans notre société contemporaine.

La traduction du *junzi* présente au moins quatre variantes en français : l'*homme honorable* du Père Séraphin Courvreur, l'*homme de bien* d'Anne Cheng, l'*honnête homme* de Pierre Ryckmans, l'*homme de qualité* d'André Lévy¹⁰. Nous pouvons les réduire à trois, car l'*homme honorable* du Père Courvreur et l'*honnête homme* de Ryckmans sont comparables.

Prenons le temps de relever la traduction en l'*homme de bien* par Anne Cheng. En effet, parce qu'il est confondu avec le *shan ren* (善人 l'*homme de bien*), et que le *junzi* a plus de qualité que l'*homme de bien*, il est sûr que le *junzi* n'est pas l'*homme de bien* (*shan ren*) ; ceux-ci sont différents au niveau éthico-politique. Ainsi, il reste donc l'*homme honorable* ou l'*honnête homme* et l'*homme de qualité*. Selon André Lévy, l'*homme de qualité* est l'*homme plein de qualités* qui comprend le *noble et*

¹⁰ *Les Entretiens de Confucius*, trad. par Séraphin Courvreur, de la source de Wikisource ; trad. par Anne Cheng, Paris : Seuil, 1981 ; trad. par Pierre Ryckmans, Paris : Gallimard, 1987 ; trad. par André Lévy, Paris : Flammarion, 1994.

*gentilhomme*¹¹, et bien sûr inclut le sens de l'honorable et de l'honnête, c'est pourquoi nous choisissons cette traduction, l'homme de qualité.

Le *junzi*, selon Anne Cheng, forme littéralement l'unité de deux expressions : « fils de souverain » qui est l'« extension, le descendant d'une famille noble¹²». Nous sommes d'accord avec Anne Cheng pour cette explication historique et littérale mais lorsque ce terme est utilisé dans *les Entretiens* - édités après la mort de Confucius -, le *junzi*, -même si est incluse dans cette notion l'idée d'un exemple à pratiquer-, le *junzi* s'est déjà vu conférer par Confucius un autre sens. De plus, le *zi* n'est pas le « fils », même si ce mot a le sens, littéralement, de « fils » en général, mais ce *zi* a toujours le sens de « Maître » dans *les Entretiens* ; le *jun* a le sens de « prince » et de « souverain », sans doute aussi dans *les Entretiens*, mais ce mot a pris ensuite le sens du « Monsieur » ou du « Vous », pour exprimer le respect à l'égard des autres. C'est donc que la traduction en *l'homme de qualité* de André Lévy est une explication et une interprétation, sa traduction transforme le sens de *junzi* du chinois au français : quelqu'un qui a quelque qualité morale dans la pratique et dans le domaine éthico-politique, et surtout celui de la moralité, peut recevoir ce nom de *junzi*. Par quoi l'on découvre avec Derrida que la traduction est l'*ex-appropriation* du sens, de la langue, elle est l'*aliénation sans aliénation* : une *hétérodidactique entre vie et mort* du texte d'origine et de sa traduction, qui est son double. C'est dire que quand elle veut s'approprier le sens originel, la traduction s'en voit expropriée tout en maintenant son approche du sens le plus approprié. C'est en ce sens qu'on peut la dire inféodée au texte d'origine tout en lui étant autre, sans lui être toutefois totalement étrangère. Comme si la traduction se laissait enseigner par l'autre, transmettant ce qui lui est autre, donnant en même temps vie et mort à l'original. La traduction ici est le double, le fantôme du texte originel, de

¹¹ *Entretiens avec ses disciples*, trad. par André Lévy (Paris : Flammarion, 1994), p.18.

¹² *Les Entretiens de Confucius*, trad. par Anne Cheng, p.19.

la langue originelle¹³.

a. L'autre et la sortie du soi : la signification du *junzi*

Dans *Les Entretiens de Confucius*, nous « apprenons à vivre » et à devenir sage en imitant « l'homme de qualité (*junzi*) ». L'accomplissement de soi en homme de qualité est une exigence et une pédagogie dans notre société cultivée par le confucianisme. On ne naît pas « homme de qualité », on l'apprend : nous naissons avec la disposition à être homme de qualité, mais on ne devient « homme de qualité » que par la pratique et l'apprentissage.

C'est ainsi que nous affrontons, au cours de la vie, le processus *original* de destruction et de reconstruction personnelle, afin de *relever* - *aufheben*, concept hegelien¹⁴ - le moi. Ceci étant dit, nous sommes là en chemin vers « l'homme de qualité », visée idéale de la vie confucianiste. Or, c'est un but qui ne peut s'atteindre qu'à travers l'*autre*. Ce *telos* ne nous rapproche pas du « moi originel », du « moi parfait », ni du « moi idéal »¹⁵, ni même de « l'homme de qualité ». *Qui est-il* alors, celui-ci ?

Dans la première section du premier chapitre des *Entretiens*, Confucius dit,

人不知而不愠，不亦君子乎

ren bu zhi er bu yun, bu yi junzi hu. (I.1)

¹³ Ces concepts derridiens sont expliqués dans la deuxième partie.

¹⁴ « *Aufheben*, c'est relever, au sens où « relever » veut dire à la fois déplacer, élever, remplacer et promouvoir dans un seul et même mouvement. » DERRIDA J. « Les fins de l'homme », *Marges de la philosophie* (Paris : Minuit, 1971), p.143.

¹⁵ Ce sont les aspects du moi qui sont proches de l'homme de qualité, à savoir le *junzi* a le caractère originel, parfait et idéal, surtout en matière de moralité et d'esprit.

*S'il reste **inconnu** des hommes et n'en **ressent** aucune **peine**, n'est-il pas un homme honorable ? (Père S. Courvreur)¹⁶*

*Et n'est-il pas un honnête homme celui qui, **ignoré** du monde, n'en **conçoit** nul **dépit** ? (P. Ryckmans, p.13)¹⁷*

*Être **méconnu** des hommes sans en **prendre ombrage**, n'est-ce pas le fait de l'homme de bien ? (A. Cheng, p.29)*

*Rester **méconnu** sans en être **aigri**, n'est-ce point tout de même digne de l'homme de qualité ? (A. Lévy, p.31)¹⁸*

Nous commençons, entre les quatre traducteurs, par les trois mots du début: *bu zhi* (不知) et *yun* (慍), et même par *bu zhi*. Pour lesquels nous avons ici trois traductions différentes: *inconnu*, *ignoré* et *méconnu*. Littéralement, *bu zhi* est plus proche de l'*inconnu* et de l'*ignoré*, mais dans le contexte, le *méconnu* est bien traduit. Le *yun* présente quatre traductions différentes : *ressent peine*, *conçoit dépit*, *prendre ombrage* et *être aigri*. Le *yun*, traduit par *ressent peine*, n'est pas la *peine* mais c'est le sentiment (ressentir, *ressent*) d'être « mécontent » et « insatisfait », et ce n'est pas un sentiment de « jalousie », qui rend *aigri*.

Dans cette citation, Confucius nous met sur le chemin qui mène à l'homme de qualité. Quand nous rencontrons un malentendu ou l'incompréhension (*bu zhi*) d'autrui et que nous n'en ressentons aucun ressentiment, « l'honorabilité » ou « la qualité » est à

¹⁶ *Les Entretiens de Confucius*, trad. par Séraphin Courvreur, de la source de Wikisource. Je ne répète pas la source de cette note qui chaque fois présente la traduction du Père Courvreur, car elle se trouve à la même adresse internet.

¹⁷ Nous ne notons plus la référence, mais seulement la page après le nom de traducteur.

¹⁸ Nous ordonnons ces quatre traductions par l'année de la publication, de la plus ancienne à la plus récente.

notre portée ; devenir un homme de qualité ou, au moins, un homme de bien, un homme cultivé, est alors possible¹⁹. Confucius postule que l'homme de qualité n'a ni sentiments contre l'*autre* ni ressentiment envers lui. L'*autre* ne nous connaît pas et nous nous connaissons trop nous-même (autant que nous nous ignorons) ; là est la source du malentendu, et par conséquent du ressentiment. Comment pouvons-nous ne pas avoir de sentiments, ni de ressentiment envers l'*autre* et nous-même ? Cette absence de sentiment et de ressentiment ne postule-t-elle pas une déshumanisation de l'homme qui lui permette d'atteindre le statut d'homme de qualité ? Avoir des sentiments et du ressentiment ne relève-t-il pas, en effet, d'une réalité *humaine* (trop humaine), tout autant qu'universellement répandue ? Dès lors, ne sommes-nous pas ici directement renvoyés aux conditions de la pratique éthique, qui a sa propre logique ? A moins que l'homme de qualité ne soit le spectre de Confucius ? Nous rejoignons, ce disant, Derrida et l'*hétérodidactique*. Confucius, étant homme, n'avait-il pas des sentiments et du ressentiment, comme tout un chacun, et en conséquence, l'homme idéal n'est-il pas la projection « idéalisée » de lui-même ? L'apprendre à vivre par l'*autre*, n'est-ce pas comme un « connais-toi toi-même » qui me vient par l'*autre*, de l'*autre* - homme de qualité, mes propres sentiments, affects, voire ressentiments envers l'*autre* ayant alors valeur d'enseignement, m'apprenant à moi-même qui je suis. Si projection « idéalisée » il y a, Confucius ne tait pourtant pas les chemins par lesquels il serait nécessaire de passer pour s'en rapprocher.

有教無類

you jiao wu lei (XV.38).

Dans mon école tous les hommes sont admis, sans distinction. (Père Courvreur)

¹⁹ Ce sont aussi des éléments de l'homme de qualité, du *junzi*.

Mon enseignement s'adresse à tous, indifféremment. (XV.39) ²⁰(P. Ryckmans, p.88)

Mon enseignement est destiné à tous, sans distinction. (A. Cheng, p.127)

En matière d'éducation, point de discrimination. (XV.39) (A. Lévy, p.109)

Nous pouvons voir que le point important est le *wu lei* qui veut dire *sans distinction, indifféremment* ou *sans discrimination*. L'enseignement de Confucius s'adresse à tous à égalité, et sa méthode est 因材施教 (*yin cai shi jiao*) : elle consiste à suivre le caractère de l'étudiant, à offrir une éducation différente à chacun, très personnalisée, mais aussi *hétérodidactique*. Ses postulats dépendent de l'extérieur, de l'*autre* : dans son école, le Maître suit l'*autre*, à savoir ses étudiants et les besoins de ses étudiants, il se met en quelque sorte à leur école ; son enseignement doit correspondre aux attentes de l'*autre*. L'enseignement doit être *hétéronome*, trouvant ses principes hors de lui, car ce sont les étudiants qui *décident*, en fonction de leurs besoins et de leur caractère, le type d'enseignement qui leur convient, loin de se soumettre seulement à celui de Confucius lui-même. C'est l'ex-appropriation ou l'aliénation sans aliénation de l'éducation, propre à l'hétérodidactique, dont parle Derrida.

Or, cela va contre ce qu'en a perpétué la tradition confucianiste. Influencée par le confucianisme, la société exige de nous de suivre l'héritage culturel confucianiste : nous devons devenir homme de qualité et respecter la règle confucianiste, sa discipline, sa morale, son éthique, et surtout son Maître. L'homme de qualité est le modèle universel qui éclaire la vie spirituelle dans les cultures confucianistes. Néanmoins, nous nous posons la question fondamentale : l'homme de qualité est-il explicitement présent dans le texte original, dans les écrits de Confucius, ou est-il le

²⁰ Si nous notons le chapitre et sa section, cela indique que sa section, non son chapitre, est différente de l'édition chinoise, ou que cette traduction est choisie dans une autre édition chinoise. Nous ne discutons pas ce problème de la variation de l'édition chinoise.

résultat de notre propre interprétation ? Est-il une image ou un modèle issu du texte pour notre société contemporaine, ou bien n'est-il qu'un fantôme, un mode d'être qui nous hante ?

古之學者為己，今之學者為人

gu zhi xue zhe wei ji, jin zhi xue zhe wei ren (XIV.25)

Anciennement, on s'appliquait à l'étude pour soi-même ; à présent, on s'y livre pour [acquérir l'estime] des autres. (Père Courvreur)

Autrefois on étudiait pour soi, aujourd'hui on étudie pour impressionner les autres. (XIV.24) (P. Ryckmans, p.80)

Autrefois, on s'instruisait pour se parfaire soi-même ; aujourd'hui, c'est pour quêter l'approbation des autres. (A. Cheng, p.115)

On étudiait jadis pour soi-même, aujourd'hui on le fait pour les autres. (XIV.24) (A. Lévy, p.101)

Cette citation peut être regardée comme une réponse de Confucius.

Ici, Confucius critique dès son époque les conditions de la motivation à l'étude. Il déplore le fait que l'étudiant étudie pour les autres, pour ses parents, pour acquérir une position sociale et non plus pour lui-même, comme Confucius et ceux qui l'ont précédé le souhaitaient. D'autant que, parce qu'il est *le Maître*, le fondateur de la philosophie confucianiste, Confucius a autorité pour critiquer. Nous voyons donc, d'après sa critique à l'égard du changement de motivation dans les études, comment se développe, à son insu même, une des formes d'enseignement hétérodidactique chez Confucius.

有子曰：君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與

*You zi yue: junzi wu **ben**, ben li er **tao** sheng. **Xiao ti** ye zhe, qi wei **ren** zhi ben yu. (I.2)*

*You zi dit : le sage²¹ donne son principal soin à la racine. Une fois la racine affermie, la Voie peut naître. **L'affection envers nos parents** (孝 xiao) et **le respect envers ceux qui sont au-dessus de nous** (悌 ti) sont comme la racine de la **vertu**. (Père Courvreur)*

*Maître You dit : « L'honnête homme œuvre à la racine ; celle-ci une fois assurée, l'ordre moral naît. La **piété filiale** et le **respect des aînés** sont les racines mêmes de l'**humanité**. » (P. Ryckmans, p.13)*

*Maître You dit : l'homme de bien travaille à la racine. C'est sur des racines bien ancrées que la Voie peut croître et s'épanouir. Piété filiale et respect des aînés ne sont-ils pas la racine même du **ren** ? (A. Cheng, p.29)*

*Maître You dit : « L'homme de qualité se consacre à ce qui est **fondamental**. Lorsque la **base** est établie, naît la Voie. Piété filiale et **fraternité** : ne sont-elles pas le fondement même de la **bonté**, le sens suprême d'**humanité** ? » (A. Lévy, p.31)*

Nous devons prêter attention aux mots clés avant d'analyser cette section de You zi (有子) – disciple de Confucius, un Maître qui, après la mort de Confucius, décide, dans *les Entretiens*, du contenu *des Entretiens* et de l'image de Confucius - ; nous pouvons voir aussi la *progression* de la traduction dans les quatre éditions, où nous trouvons les traductions communes du concept et du mot, par exemple la racine, la Voie et l'humanité.

Le *ben* est la racine, la base et le fondement. La racine a une autre traduction, le *gen* (根) ; la racine est un terme plus métaphorique que la base ou le fondement. Le *tao* est la Voie et l'*ordre moral*. La traduction de P. Ryckmans est une explication et une

²¹ Le Père S. Courvreur utilise le terme « le sage » pour traduire le *junzi* mais dans la langue chinoise, « le sage » s'exprime par les mots 聖人 (*sheng ren*) qui veulent dire « le saint ».

traduction contextuelle d'esprit humaniste qui correspondent à la pensée confucianise. Le *xiao* est l'*affection envers les parents* (Père Courvreur), la *piété filiale*, et le *ti* est le *respect envers ceux qui sont au-dessus de nous*, le *respect des aînés* et la *fraternité* (A. Lévy). Lévy essaie de tirer le mot chinois vers le sens du français : le *junzi* est l'homme de qualité et ici le *ti* est la fraternité, mais cette fraternité est un concept pris dans un sens très large, cela n'est pas seulement le respect entre les frères, mais aussi celui entre tous les hommes. Cependant nous pouvons considérer ce concept français comme une traduction *hésitante* d'un terme chinois. Le dernier terme est le *ren* : l'humanité, la bonté (A. Lévy) ou justement, le *ren* (A. Cheng). En fait, le *ren* est le concept du cœur dans *les Entretiens*, il signifie en chinois « deux personnes (仁) », deux (二) une personne (人), pour dire la relation et la communication entre les personnes, et pour dire la relation entre l'homme et lui-même, en tant que personne, mais jamais entre l'homme et l'animal.

Mais, revenons au concept *junzi*. Dans la deuxième section du premier chapitre *des Entretiens*, You zi suit son Maître sur le chemin qui mène à l'homme de qualité. Nous pouvons découvrir ici que, malgré le temps qui sépare les deux hommes, You zi et Confucius, l'édition *des Entretiens* ordonne encore ces deux discours en développant les deux premières sections sur l'homme de qualité l'une après l'autre, You zi après Confucius. Ce n'est sans doute pas un hasard.

En premier lieu, You zi est l'un des étudiants connus et importants ; même son visage et sa façon de parler le font ressembler à Confucius ; aussi, après la mort de Confucius, les étudiants l'ont-ils choisi pour prendre la place de Confucius. C'est pourquoi You zi est présent dès le début comme successeur et c'est pourquoi ses paroles sont restées. L'une des raisons est qu'il ressemble à Confucius, l'autre raison étant la possibilité qu'il soit le maître des éditeurs ; nous pouvons affirmer au moins que *les Entretiens*

ont été édités en lien avec son école²². Ainsi, You zi a eu le pouvoir de décider de l'enseignement de Confucius et de sa propre interprétation des paroles de son maître. Cela devient le texte des *Entretiens*, qui, même s'il a été réédité plusieurs fois, refait et revu, n'a, depuis, que très peu changé.

Pour You zi, reprenons la citation de cette section ; le *ben* (本 ; la racine, le fondement, la base) est la seule condition nécessaire pour devenir un homme de qualité : le *ben* est la partie cachée mais essentielle et nourricière du système – comme une plante est nourrie par sa racine – c'est une valeur confucianiste qui définit les relations entre les individus, les membres de la famille, et des individus avec l'Etat. Celle-ci est constituée plus précisément de la piété filiale ou *xiao* (孝), le respect que doit un descendant à ses parents, et *ti* (悌) ou le respect que doivent les cadets à leurs aînés ; *xiao* et *ti* sont les fondements de l'harmonie au sein de la famille. Dans le système confucianiste, l'harmonie au sein de la famille est le *ben* de l'harmonie à tous les niveaux de l'existence : dans les relations sociales, dans les relations entre les hommes et l'Etat, dans les relations entre les Hommes et le Ciel (天, *tian*) mais aussi dans notre relation à nous-même, la relation entre notre raison et notre passion, notre esprit et notre corps. L'homme de qualité fait naître *le ben*, la Voie ou *Tao* (君子務本，本立而道生 *junzi wu ben, ben li er tao sheng*).

Ainsi Confucius et You Zi nous montrent le lien qui existe entre les émotions, les sentiments et le comportement de l'homme de qualité : celui-ci consiste à pouvoir contrôler ses affects envers *l'autre* (ami ou ennemi, vivant ou mort) et vient de l'exercice du *xiao* et du *ti*. Originellement, le *xiao* et le *ti* concernent la famille puis ils

²² Dans le confucianisme, par exemple Menzi et Xunzi appartiennent à différentes écoles, parce qu'il y a différents maîtres dans différentes régions, après la mort de Confucius. Cette situation de séparation est comparable à celle des écoles post socratiques ou à celle du Bouddhisme.

s'étendent à l'Etat, à la Nation et au Monde. L'homme de qualité ne se construit que par la pratique d'une éthique tournée vers la famille et d'une éthique politique, et la morale, la vertu de l'homme de qualité, est la combinaison des deux. Cette exigence de vertu se trouve à chaque page des *Entretiens* et pénètre toutes les sociétés influencées par le confucianisme. Chaque individu recherche l'*ascension* morale et spirituelle – il exige de lui-même la perfection morale et l'harmonie avec *l'autre*, vivant et mort. Cet élément culturel fondamental du confucianisme est le symbole, sinon de l'anthropocentrisme, du moins d'un humanisme *absolu* chez Confucius. Ce terme *absolu*, très fort, apparaît cependant très clairement :

廄焚。子退朝，曰：“傷人乎？”不問馬

jiu fen. Zi tui chao, yue : shang ren hu ? bu wen ma (X.12)

Son écurie ayant été incendiée, Confucius, à son retour du palais, dit :

« Personne n'a-t-il été atteint par le feu ? » Il ne s'informa pas des chevaux.

(Père Courvreur)

L'écurie brûla. Le Maître prit congé de la Cour et demanda : « Y a-t-il eu

quelqu'un de blessé ? » Il ne s'informa pas des chevaux. (X.17) (P. Ryckmans,

p.57)

Le jour où ses écuries brûlèrent, le Maître, à son retour de la Cour, demanda : «

Y a-t-il quelqu'un de blessé ? » Il ne s'enquit pas des chevaux. (A. Cheng, p.84)

Lorsque l'écurie prit feu, le Maître se retira de la Cour et demanda s'il y avait

eu des victimes. Il ne s'enquit aucunement des chevaux. (X.11) (A. Lévy, p.77)

et

子游問“孝”。子曰：今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，

何以別乎？ *Ziyou wen xiao. Zi yue : jin zhi xiao zhe, shi wei neng yang. Zhi yu quan ma, jie neng you yang, bu jing, he yi bie hu?* (II.7)

Tzeu iou ayant interrogé Confucius sur la piété filiale, le Maître répondit : « La piété filiale qu'on pratique maintenant ne consiste qu'à fournir aux parents le nécessaire. Or les animaux, tels que les chiens et les chevaux, reçoivent aussi des hommes ce qui leur est nécessaire. Si ce que l'on fait pour les parents n'est pas accompagné de respect, quelle différence met-on entre eux et les animaux ? (Père Courvreur)

Ziyou demanda en quoi consistait la piété filiale. Le Maître dit : « De nos jours, quiconque assure la subsistance de ses parents passe pour un bon fils. Mais on nourrit bien les chiens et les chevaux : à moins d'y mettre du respect, où donc est la différence ? » (P. Ryckmans, p.17)

A Ziyou, le Maître répond : De nos jours, la piété filiale ne consiste plus qu'à nourrir ses parents. Or, on en fait bien autant pour ses chiens ou ses chevaux. En l'absence de tout sentiment de respect, où est la différence ? (A. Cheng, p.34)

A Ziyou qui l'interrogeait sur la piété filiale, le Maître répliqua : « De nos jours on entend par là être en mesure de les nourrir. Qui ne saurait en faire autant pour ses chiens et ses chevaux ? Sans y joindre le respect, quelle différence ? » (A. Lévy, p.36)

Dans ces deux sections des *Entretiens*, il apparaît évident que l'animal n'est pas aussi important que l'homme et ne requiert pas de respect ; dans le Confucianisme, l'animal est considéré comme différent de l'homme car il n'accède pas à la culture et n'est pas capable d'*ascension*. Dans la section où Confucius « ne s'informe pas des chevaux »

(不問馬 *bu wen ma*), il exprime ici sa capacité à juger de ce qui est le plus important, il fait preuve de compassion et de raison (理) – *li* en chinois s’interprète comme « la logique de la raison » – envers l’homme, et non pour l’animal. L’omission de Confucius nous montre que l’animal ne dispose pas de *li*, il est un outil ou un aliment, il est sauvage, et en cela moins important. Or, l’animal n’est pas le seul à ne pas disposer de *li*, *l’autre* – celui qui ne fait pas partie d’une des familles dirigeantes de son temps, la *famille* de Confucius – ne fait pas preuve non plus de *li*. Le *li* est donc réservé à un petit groupe d’individus ; Confucius encourage ainsi *la consanguinité des élites* (親親原則 *qin qin yuan ze*)²³. Pour lui, *l’autre* dans la famille n’est pas vraiment *l’autre*, il n’est pas en dehors. En conséquence, l’ascension vers l’homme de qualité ne passe pas seulement par la pratique et la moralité mais aussi par l’accession aux hautes sphères du pouvoir : en effet, seul un membre d’une des grandes familles dirigeantes peut espérer devenir un homme de qualité.

Or, la vie obéit à la raison, le *li* (理), mais aussi au rite – *li* (禮). Le rite est ce qui différencie la vie civilisée de la vie sauvage, le cérémoniel ou rituel doit être pratiqué afin de maintenir l’ordre et la justice dans la société humaine : le cérémoniel redéfinit, réforme et régule la vie sauvage, afin qu’elle soit plus « juste », plus « civilisée ».

子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」

zigong yu qu gao shuo zhi xi yang. Zi yue: ci ye, er ai qi yang, wo ai qi li (III.17)

Tzeu koug voulait supprimer l’usage de fournir aux frais de l’État une brebis, qui devait être offerte aux ancêtres à la nouvelle lune. Le Maître dit : « Seu, tu

²³ Le *qin qin yuan ze* (la consanguinité des élites) et le *zun zun yuan ze* (l’échelle sociale des élites) sont la culture et l’éthos de la dynastie de Zhou, sont la loi de la famille, la loi nationale et sociale. Du roi à l’officiel, tous sont issus de la même famille.

tiens par économie à garder cette brebis ; moi, je tiens à conserver cette cérémonie. » (Père Courvreur)

Zigong voulait supprimer le sacrifice du mouton dans la cérémonie de l'Annonce de la Nouvelle Lune. Le Maître dit : « Ah, tu tiens à tes moutons ; je tiens à ma cérémonie ! » (P. Ryckmans, p.22)

Zigong aurait bien voulu en finir avec cette coutume désuète de sacrifier une brebis à chaque nouvelle lune. Le Maître lui dit : Toi, mon ami, tu tiens à ta brebis ; moi, je tiens au rituel. (A. Cheng, p.41)

Zigong aurait bien voulu supprimer le sacrifice du mouton de l'annonce de la Nouvelle Lune. « Mon cher Ci », lui dit le Maître, « tu tiens à ton mouton, mais moi je tiens à ma cérémonie ! » (A. Lévy, p.41)

Les quatre traductions ne reflètent pas totalement le sens de ce passage et nous devons souligner ici la présence du verbe « aimer – 愛 – *ai* » dans le texte. Nous pouvons lire que Zi-gong « aime » la brebis ou le mouton et que Confucius, son maître, lui rétorque que, lui, préfère le rituel. Confucius, en répondant de la sorte à Zi-gong, nie la pureté des sentiments que son élève ressent dans son attachement à l'animal. Le maître ayant parlé, Zi-gong ne peut protester, il est réduit au silence comme l'animal. Mencius, comme *les Entretiens*, est tout aussi strict à cet égard de l'« amour de la cérémonie (*il*) » :

曰：「臣聞之胡齷曰，王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：『牛何之？』對曰：『將以饗鐘。』王曰：『舍之！吾不忍其觶觫，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢饗鐘與？』曰：『何可廢也？以羊易之！』不識有諸？」曰：「有之。」
yue : chen wen zhi hu he yue, wang zuo yu tang shang, you qian niu er guo tang xia

*zhe, wang jian zhi, yue : niu he zhi ? dui yue : jiang yi xin zhong. Wang yue : she zhi !
wu bu ren qi hu su, ruo wu zui er jiu si di. Dui yue : ran ze fei xin zhong yu ? yue : he
ke fei ye ? yi yang yi zhi ! bu shi you zhu ? yue : you zhi.*

曰：「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也，臣固知王之不忍也。」

*yue : shi xin zu yi wang yi. Bai xing jie yi wang wei ai ye, chen gu zhi wang zhi bu ren
ye.*

曰：「無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」

*yue : wu shang ye, shi nai ren shu ye, jian niu wei jian yang ye. Junzi zhi yu qin
shou ye, jian qi sheng, bu ren jian qi si ; wen qi sheng, bu ren shi qi rou. Shi yi junzi
yuan pao chu ye. (I.7).*

*Meng tzeu répondit : « J'ai entendu raconter à (votre ministre) Hou He le fait suivant.
Pendant que le roi siégeait au haut (à l'extrémité septentrionale) de la cour ou salle
d'audience, des hommes traînant un bœuf à l'aide d'une corde vinrent à passer à
l'autre extrémité de la cour ou de la salle. Le roi les ayant vus, dit : Où menez-vous ce
bœuf ? Ils répondirent : On va l'immoler, pour froter de son sang les ouvertures
d'une cloche. Laissez-le aller, dit le roi ; je ne puis supporter de le voir trembler
comme un innocent qui serait conduit au supplice. Faudra-t-il donc, répliquèrent-ils,
omettre de froter de sang les ouvertures de la cloche ? » « **Conviendrait-il d'omettre
cette cérémonie, dit le roi ? Prenez une brebis à la place du bœuf.** » (Meng tzeu
ajouta) : « Je ne sais si ce fait est vrai. » « Il est vrai, dit le roi. »*

*Meng tzeu reprit : « **Cette bonté de cœur**, (qui se manifeste même à l'égard des
animaux), vous suffit pour (gagner tous les cœurs et) vous rendre maître de l'empire.
Tout le peuple a cru que vous aviez obéi à un sentiment d'avarice, (en ordonnant
d'immoler une brebis à la place d'un bœuf). Moi, je sais bien que vous avez été mû*

par un sentiment de compassion.»

« Peu importe le dire du peuple, reprit Meng tzeu ; c'est votre **bon cœur** qui vous a suggéré cet expédient. Si vous avez eu **compassion** du bœuf, et non de la brebis, c'est que vous aviez devant les yeux le bœuf, et non la brebis. **Le sage**, après avoir vu les animaux vivants, ne peut souffrir de les voir mourir ; après avoir entendu les cris de ceux qu'on égorge, il ne peut se résoudre à manger leur chair. Pour cette raison, il place loin de ses appartements la boucherie et la cuisine. » (Père Courvreur)²⁴

Ici, le roi veut conserver le rituel du sacrifice, même s'il ne supporte pas de tuer un boeuf, mais il permet encore de prendre une brebis à la place afin de ne pas supprimer la cérémonie (*il*). Le roi est déjà confucianiste, ou l'on peut dire que ce roi fait preuve de *li* (la raison) et connaît le *li* (le rituel, la cérémonie). On n'a pas la liberté ou la capacité de supprimer ce *li*, qui est toujours lié au sacrifice de l'animal, d'une vie, quand on vit dans la société confucianiste. C'est dire qu'on est civilisé ou cultivé, éduqué, car on comprend ce qu'est le *li* – la raison ou le rituel. Cette négation ou sacrifice de l'animal pour respecter le *li* dans *Mencius* reprend donc la même attitude que celle de Confucius dans les *Entretiens*, même si Mencius en use pour persuader le roi d'accepter de faire preuve de bon cœur, de compassion ou d'amour, afin de bien gouverner son peuple et sa nation. L'animal ici est encore un outil, un instrument pour l'homme ou en regard de l'idée qu'on se fait de l'homme.

²⁴ *Meng Tzeu*, trad. par Séraphin Courvreur, de la source de Wikisource : http://fr.wikisource.org/wiki/Les_Quatre_livres/Meng_Tzeu/L01. Nous ne citons pas les autres traductions ici pour éviter trop de citations répétitives et pour concentrer notre discussion sur l'animal et l'amour de *li* ; même si cette traduction du Père Courvreur n'est pas la meilleure, elle nous permet de continuer notre discussion. Voir aussi *Mencius*, traduit par André Lévy (Paris : Ed. Payot & rivages, 2008) ; *Meng Zi* in *Philosophes confucianistes*, traduit par Charles Le Blanc (Paris : Gallimard, 2009), p.229-540.

Les Entretiens sont à l'origine de l'humanisme et de l'anthropocentrisme dans la culture sino-taiwanaise : l'humain (人 *ren*) et le *ren* (仁) - ce caractère représentant littéralement deux humains -, signifie nous l'avons vu, la relation, et plus encore la compassion entre les Hommes. Ce sont les concepts centraux, et même les plus élevés de la pensée confucianiste. Ces deux caractères sont en fait un seul, à l'évidence, excluant l'animal, la vie sauvage, la vie sans civilisation. Cette pensée, la « non-animalité », a influencé et continue d'influencer les sociétés contemporaines sino-taiwanaises.

Pourtant et étrangement, l'animal, *l'autre*, ne cesse d'apparaître dans les textes confucianistes. Comme *telos* de son enseignement, Confucius, dans *Les Entretiens*, distingue l'homme de la *bête*, il les sépare, les place dans deux mondes différents : un monde civilisé et réglé pour l'homme, et un monde sauvage, sans règle, sans rite, sans raison ni logique pour l'animal. Par le rituel, la raison, la règle, la civilisation, Confucius cherche à effacer symboliquement le reste d'animalité chez l'homme – l'émotion, la passion... pour simplifier, tout ce qui n'est pas dicté par la règle, la raison, la logique – il aspire à la pureté en l'homme.

Or, tout au long *des Entretiens*, l'animal est toujours présent, il hante l'homme. Là où l'homme se trouve, l'animal se trouve aussi. Ils sont constamment comparés l'un à l'autre. L'animal ne peut être séparé de l'homme ni l'homme de l'animal, de l'animalité ; l'animal qui ne peut résister à l'emprise humaine, reste pourtant *différent* (au sens de la *différence* chez Derrida), c'est-à-dire caché au sein du texte confucéen bien qu'ignoré par l'homme mais faisant résurgence: son empreinte est toujours là, de même qu'on ne peut effacer totalement un coup de crayon très appuyé.

L'humanité (le *ren*) est précisément le point de passage entre l'animalité et l'homme de qualité : pour devenir un homme, il faut abandonner son animalité ; pour devenir un homme de qualité, il faut abandonner son humanité ordinaire ou la dépasser, parce

que l'homme de qualité est plutôt un surhomme, un homme idéal.

Autrement dit, pour Confucius et le confucianisme, l'animal est utile pour souligner sa distance à l'égard de l'humain, mais l'homme de qualité dépasse l'humanité, ce qui est humain, trop humain, en lui ; c'est quoi il est l'homme idéal. L'homme de qualité n'est pas humain : il a dépassé le rite, la raison, la logique, et la civilisation pour atteindre à la pleine vertu. De ce fait, l'homme de qualité, de par sa sur-humanité en quelque sorte, se rapproche paradoxalement de l'animalité toujours sous-jacente qu'il a en partage, même s'il demeure fondamentalement *non-animal*, négation de l'animalité.

Selon Confucius, l'homme n'est pas libre, il est *programmé, destiné* à devenir un homme de qualité. Chacun *doit* devenir un homme de qualité avant de mourir. Pour Confucius, la pratique est le seul moyen pour devenir cet homme de qualité ; mais pourquoi étudier, pourquoi passer par la pratique si nous sommes tous programmés à le devenir ? C'est ici que réside l'ambiguïté du Confucianisme. Qui peut devenir un homme de qualité ? Qui a assez de ressource et de vertu pour « avoir la chance » de devenir un homme de qualité ? Mais pourquoi dépendrait-on de « la chance », si nous sommes programmés à le devenir ? Or, c'est celui qui naît dans une *bonne* famille qui le peut. Confucius avance d'un côté que tout homme doit devenir un homme de qualité mais de l'autre côté, il affirme que seules les *bonnes* personnes qui viennent de la *bonne* famille sont habilitées à devenir des hommes de qualité. De même, pourquoi faire espérer que l'étude mène à l'homme de qualité alors que seule la destinée le permet ? Ou plutôt l'origine sociale.

Koyasu Nobukuni (子安宣邦1933-) dit que Confucius adapte son enseignement à chacun de ses élèves, qu'il n'a jamais une idée générale de l'enseignement²⁵.

²⁵ Koyasu Nobukuni, trad. par 陳徵宗, ed. par 祝平次, 〈思想史的方法：如何閱讀《論語》〉,

Confucius n'enseigne jamais de façon générale, son enseignement est toujours fondé sur l'empirisme, il se fait en fonction de l'expérience, ce qui se dit 因材施教 (*yin cai shi jiao*, l'enseignement qui suit le caractère de l'étudiant).

Ce qui peut faire penser, sous un autre angle, à la stratégie de Husserl, qui consiste à user d'implicite dans le développement de ses concepts. Husserl comme Confucius, derrière un concept clair tiré de l'empirisme, cache des concepts flexibles à l'extrême et adaptables à toutes situations. Selon Derrida, cette façon de pratiquer chez Husserl peut s'opérer à partir du présupposé d'un discours métaphysique: la supposition de ce que pourrait être le concept, sans définition générale de ce concept. Derrida l'appelle le *parallélisme* pour dire qu'il y a séparation entre ce concept et son usage, entre le contenu de ce concept et sa définition²⁶. De même, si devenir l'homme de qualité est posé comme le but de toute vie, cela semble masquer le présupposé d'une hiérarchie culturelle qui réserverait ce statut à l'homme bien né.

Comme nous l'avons déjà abordé, « la racine » (*gen* 根) de l'homme de qualité est en chacun de nous, à la naissance, elle fait partie de *soi*. Mais, en grandissant, cette racine se détériore car nous ne nous en occupons pas : en devenant des hommes, nous *perdons* la faculté de devenir un homme de qualité. Confucius veut que nous fassions grandir cette racine par la pratique, que nous retournions vers le *soi originel*, le *soi idéal*, mais nous souvenons-nous de ce *soi* ? De plus, la pratique appelle à interagir avec *l'autre*, nous forçant à développer notre *soi apparent* ; en effet, ne pouvant montrer aux *autres* notre nature brute, nous nous cachons derrière des apparences, des rites, des cérémonies, des formes de civilité. Comment pouvons-nous revenir à ce *soi idéal*, que nous avons oublié, si nous ne sommes que le *soi apparent* ?

La quête de l'homme de qualité est le *telos* de la culture confucianiste. La pratique y

清華中文學報第二期 (2008), p.8.

²⁶ DERRIDA J. *La voix et le phénomène*. Paris, PUF, 1967, p.1-16.

est centrale : il faut étudier dur, travailler dur, toujours chercher à s'améliorer, toujours être exigeant avec soi-même pour atteindre le statut d'homme de qualité. Or, la perfection n'est jamais à rechercher dans le futur mais dans le passé, dans les origines de l'Homme, sa genèse. C'est dans le passé, dans l'ancien, dans le *vieux*, que l'inspiration, la sagesse, le modèle de progrès, sont recherchés et illustrés, afin d'orienter le cheminement vers l'homme de qualité. Les sociétés confucianistes sont structurées selon ce schéma : celui qui est le plus proche du soi originel, de sa genèse, dominera celui qui ne l'est pas – le *vieux* sera toujours plus respecté, toujours plus sage, toujours plus riche, toujours plus écouté, toujours plus... que le *jeune*. Comment une culture qui regarde toujours en arrière, qui cherche son inspiration, sa sagesse, dans le passé peut-elle donc évoluer, avancer ? Comment peut-elle construire son identité ?

Pour Husserl, en 1926, l'esprit de l'Europe est en crise. C'est une crise morale et culturelle, une crise de ses traditions. La culture européenne est en train de mourir²⁷. Pourtant, l'Europe n'est pas morte et sa culture évolue, progresse, elle regarde vers l'*avenir*. De la culture confucianiste, au contraire, on peut dire qu'elle est en crise. Seulement deux options s'offrent aux individus d'aujourd'hui : suivre aveuglément les *anciens*, la culture héritée du confucianisme et regarder vers le passé, ou renoncer à celle-ci et *s'occidentaliser* (*quan pan xi hua* 全盤西化), regarder vers l'*avenir* : il n'y a pas d'équilibre ou d'autre choix.

Au fond, l'homme de qualité est-il le soi *original*, le soi *intérieur* qu'il conviendrait de retrouver en amont de soi, en arrière de soi, dans le modèle des anciens ? Est-ce que l'accomplissement en homme de qualité devient le *telos* de toute vie, développant la puissance d'être, ou bien cela signe-t-il la limite de l'être ? Revenons à Confucius,

²⁷ Cf. DERRIDA J. *L'introduction à L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.

son *autobiographie* est devenue un modèle dans la culture confucianiste :

吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩 *wu shi you wu er zhi yu xue, san shi er li, si shi er bu huò, wu shi er zhi tian ming, liu shi er er shun, qi shi er cong xin suo yu bu yu ju.* (II.4)

À quinze ans, ma volonté était tendue vers l'étude ; à trente ans, je m'y perfectionnais ; à quarante ans, je n'éprouvais plus d'incertitudes ; à cinquante ans, je connaissais le décret céleste ; à soixante ans, je comprenais, sans avoir besoin d'y réfléchir, tout ce que mon oreille entendait ; à soixante-dix ans, en suivant les désirs de mon cœur, je ne transgressais aucune règle. (Père Courvreur)

Le Maître dit : « À quinze ans, je m'appliquais à l'étude. A trente ans, mon opinion était faite. A quarante ans, j'ai surmonté mes incertitudes. A cinquante ans, j'ai découvert la volonté du Ciel. A soixante ans, nul propos ne pouvait plus me troubler. Maintenant, à soixante-dix ans, je peux suivre tous les élans de mon cœur sans jamais sortir du droit chemin. » (P. Ryckmans, p.16)

Le Maître dit : À quinze ans, je résolus d'apprendre. A trente ans, je m'affermis dans la Voie. A quarante ans, je n'éprouvais plus aucun doute. A cinquante ans, je connaissais les décrets du Ciel. A soixante ans j'avais un discernement parfait. A soixante-dix ans, j'agissais en toute liberté, sans pour autant ne transgresser aucune règle. (A. Cheng, p.33)

« À quinze ans », dit le Maître, « ma volonté était d'étudier. A trente ans, je l'avais établie. A quarante ans, je n'avais plus de doutes et, à cinquante, je connaissais le destin que m'avait imparti le Ciel. A soixante ans j'avais l'oreille accueillante et à soixante-dix je pouvais me laisser aller à tout ce que mon cœur désirait sans enfreindre les bornes. » (A. Lévy, p.35)

Ce discours deviendra le modèle de la Voie et l'objet de tous nos jugements de valeur. D'abord, ce discours a été seulement celui de Confucius sur lui-même, mais plus tard il est devenu le modèle de la pratique (le *tao*) et aussi le fondement de la critique entre confucianistes. Confucius n'a pas connaissance de cette transformation, car c'est peut-être cette consignation de son enseignement par ses disciples, à savoir les *Entretiens*, qui s'avèrera avoir perpétué les règles de la pratique. Cela permet de passer du particulier à l'universel et, ainsi, contribue à ajouter à la vie la dimension d'une vie autre, à insuffler le mode de vie de Confucius dans la nôtre ; mais cela revient-il pas à passer de l'autonomie à l'hétéronomie, avec cette forme de dépendance à l'égard d'un maître? La question est donc celle-ci : est-il possible de tenir l'ensemble du processus de vie chez Confucius pour l'image parfaite de l'homme de qualité ? Et est-ce ouvrir la vie aux dimensions d'une vie autre ou bien la soumettre à appliquer un modèle ?

En général, l'image n'est pas le plus sûr moyen de représenter son objet, le modèle idéal ; l'objet en effet ne se réalise pas conformément à son idéalité. Aussi, nous comprenons que ce qui trouble l'image du maître, consiste à prétendre préserver les deux ensemble, à savoir la souveraineté du maître sur toute vie et son image idéalisée, l'image d'une vie accomplie. Le modèle souverain du maître dominant son disciple, peut-il être conforme au modèle idéal ? On peut rencontrer cette question du rapport entre maître et disciple, ou plutôt maître et modèle accompli, dans un texte de Derrida sur Foucault.

Dans *Le Cogito et l'histoire de la folie*, Derrida, un *disciple*, parle directement à et de son *maître*, Foucault. Celui-ci était dans l'auditoire quand Derrida exposa combien la *conscience du disciple* est une *conscience malheureuse*. Parce que cette conscience représente le *dialogue interminable et silencieux qui le constituait en disciple* et parce

qu'elle (la conscience) se sent toujours déjà prise en faute, comme l'enfant qui, ne sachant par définition, et comme son nom l'indique, parler, ne doit surtout pas répondre²⁸. Si l'« apprendre à vivre » représente nécessairement l'apprentissage d'un enseignement souverain, dans la conformité à un modèle, Derrida peut dire que « non, je n'ai jamais *appris-à-vivre* », parce qu'il n'accepte pas de recevoir passivement une morale comme morale érigée en modèle²⁹. Se soumettre ainsi rendrait la conscience malheureuse. La conscience du disciple est toujours présente dans *Les Entretiens*, du moins, elle est présente dans la parole de Confucius qui fait appel à cette conscience. Mais elle est absente dès lors que cette conscience est imposée en quelque sorte de la bouche de Maître (*le Maître dit...*).

子夏問孝，子曰：色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？
zi xia wen xiao, zi yue : se nan. You shi, di zi fu qi lao ; you jiu shi, xian sheng zhuan,
ceng shi yi wei xiao hu ? (II.8)

« *Tzeu hia l'ayant interrogé sur la piété filiale, le Maître répondit : Il est difficile*

²⁸ « Or la conscience du disciple, quand celui-ci commence, je ne dirai pas à disputer, mais à dialoguer avec le maître, ou plutôt à préférer le dialogue interminable et silencieux qui le constituait en disciple, la conscience du disciple est alors une conscience malheureuse. En commençant à dialoguer dans le monde, c'est-à-dire à répondre, elle se sent toujours déjà prise en faute, comme l'enfant qui, ne sachant par définition, et comme son nom l'indique, parler, ne doit surtout pas répondre. Et lorsque, comme c'est ici le cas, ce dialogue risque d'être entendu — à tort — comme une contestation, le disciple sait qu'il est seul à se trouver de ce fait déjà contesté par la voix du maître qui en lui précède la sienne. Il se sent indéfiniment contesté, ou récusé, ou accusé : comme disciple, il l'est par le maître qui parle en lui avant lui pour lui reprocher d'élever cette contestation et la récuser d'avance, l'ayant développée avant lui; comme maître du dedans, il est donc contesté par le disciple qu'il est aussi. Ce malheur interminable du disciple tient peut-être à ce qu'il ne sait pas ou se cache encore que, comme la vraie vie, le maître est peut-être toujours absent. » DERRIDA J. *L'écriture et la différence* (Paris : Seuil, 1967), p.51-52.

²⁹ DERRIDA J. *Apprendre à vivre enfin : entretien avec Jean Birnbaum* (Paris : Galilée, 2005), p.24.

de tromper par un faux-semblant de piété filiale. Quand les parents ou les frères aînés ont beaucoup à faire, si les fils ou les frères aînés leur viennent en aide ; quand ceux-ci ont du vin et des vivres, et qu'ils les servent à leurs parents et à leurs aînés, est-ce suffisant pour qu'on loue leur piété filiale. (Père Courvreur)

Zixia demanda en quoi consistait la piété filiale. Le Maître dit : « Tout est dans la manière ; pour les cadets ce n'est pas simplement affaire d'alléger la tâche de leurs aînés, ou de leur offrir la primeur des vins et des viandes. La piété filiale est bien plus que cela ! » (P. Ryckmans, p.17)

A Zixia, le Maître répond : Le difficile, c'est d'être filial de toute son âme. Il ne suffit donc pas d'assumer les tâches de ses parents et de ses aînés, ou de leur laisser leur part de boire et de manger ; la piété filiale est bien plus que cela ! (A. Cheng, p.34)

Comme Zixia l'interrogeait sur la piété filiale, le Maître répondit : « C'est tenir compte de l'expression du visage qui est difficile. Quand il y a beaucoup à faire, les jeunes prennent en charge la peine de leurs aînés ; s'ils ont vins et victuailles, ils les servent les premiers. Mais est-ce cela la piété filiale ? » (A. Lévy, p.36)

Qu'advient-il en effet de la conscience du disciple quand c'est le maître qui énonce la règle pour les disciples ?

弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文

Di zi ru ze xiao, chu ze ti, jin er xin, fan ai zhong, er qin ren. Xing you yu li, ze yi xue wen. (I.6)

Un jeune homme, dans la maison, doit aimer et respecter ses parents. Hors de la maison, il doit respecter ceux qui sont plus âgés ou d'un rang plus élevé que lui. Il doit être attentif et sincère dans ses paroles ; aimer tout le monde, mais se lier plus étroitement avec les hommes d'humanité. Ces devoirs remplis, s'il lui reste

du temps et des forces, qu'il les emploie à l'étude des lettres et des arts libéraux.

(Père Courvreur)

A la maison, un jeune homme doit respecter ses parents ; au-dehors, il doit respecter ses aînés. Il doit parler peu, mais avec sincérité. Il doit aimer tout le monde, mais ne s'attacher qu'aux gens vertueux. Quand ses devoirs lui en laissent le loisir, qu'il étudie les belles-lettres. (P. Ryckmans, p.14)

Un jeune doit être respectueux, chez lui envers ses parents, en société envers ses aînés. N'étant pas prodigue de promesses, il tient celles qu'il a faites. Sa sympathie s'étend à tous les hommes, tout en privilégiant ceux qui pratiquent le ren. Et, s'il en a encore le loisir, il peut se consacrer à la culture des arts. (A.Cheng, p.30)

« Le parfait disciple ? » dit le Maître. « Qu'il n'entre qu'avec une filiale déférence et ne sorte qu'avec respect pour ses aînés. Qu'il soit dans l'intimité des bons tout en aimant tout le monde ! Si ses activités lui en laissent la force qu'il l'utilise alors à l'étude des arts et des lettres. » (A. Lévy, p.32)

Les Entretiens, non seulement, explicitent ce que doit être la conscience du disciple mais développent, de même, le modèle de comportement du disciple. Passer du comportement visible, conforme au modèle, à la conscience intérieure de son devoir, c'est la double face interne et externe de l'hétérodidactique. Se laisser enseigner par l'autre, est-ce s'en remettre à un modèle ? C'est dire que l'assimilation de préceptes, l'appropriation d'une parole, l'identification à la figure du maître et en conséquence l'aliénation à un modèle souverain, passent dans l'éducation et la vie quotidienne. Cela permet-il d'entrer dans la conscience intérieure de son devoir ? La tendance à s'approprier la culture de l'autre, à se modeler sur elle, même la culture de l'autre souverainement maître de sa vie, peut être rapprochée des concepts de narcissisme,

d'identité, et d'identification chez Derrida. Ce moment de la relation entre le soi et l'autre renvoie en fait directement à la division intérieure du sujet, du sujet ainsi séparé en deux : le soi muet, silencieux, dans l'examen de soi, et le soi autobiographique qui peut se mettre en scène dans un langage narratif, se donnant une identité par identification à l'autre. N'importe quel soi va rencontrer le problème de la solitude et du solipsisme, dans une quête narcissique de soi, tant qu'il n'aura pas fait son deuil de son rapport au modèle qu'est le maître, de cette référence permanente au maître. C'est ce que dit Derrida dans ce paragraphe sur la conscience du disciple : *ce malheur interminable du disciple tient peut-être à ce qu'il ne sait pas ou se cache encore que, comme la vraie vie, le maître est peut-être toujours absent*³⁰.

曾子曰：「吾日三省吾身—為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」

Tseng tzeu yue : « *wu ri san sheng wu shen : wei ren mou er bu zhong hu ? yu peng you jiao er bu xin hu ? chuan bu xi hu ?* » (I.4)

Tseng tzeu dit : « *Je m'examine chaque jour sur trois choses : si, traitant une affaire pour un autre, je ne l'ai pas traitée sans loyauté ; si, dans mes relations avec mes amis, je n'ai pas manqué de sincérité ; si je n'ai pas négligé de mettre en pratique les leçons que j'ai reçues.* (Père Courvreur)

Maître Zeng dit : « *Chaque jour je m'examine plusieurs fois : me suis-je fidèlement acquitté de mes engagements ? Me suis-je montré digne de la confiance de mes amis ? Ai-je mis en pratique ce qu'on m'a enseigné ?* » (P. Ryckmans, p.13)

Le maître Zeng dit : *Tous les jours je m'examine sur trois points : dans les affaires que j'ai traitées pour autrui, ai-je bien fait tout mon possible ? Dans mes rapports avec mes amis, ai-je toujours été sincère ? Enfin, n'ai-je pas manqué de pratiquer les*

³⁰ DERRIDA J. *L'écriture et la différence* (Paris : Seuil, 1967), p.51-52.

leçons du Maître ? (A. Cheng, p.30)

« *Je m'examine trois fois par jour* », disait maître Zeng. « *Ne me serais-je pas acquitté loyalement des affaires que j'ai menées pour autrui ? N'aurais-je pas été de bonne foi dans les paroles échangées avec des amis ? Aurais-je transmis ce que je n'ai point pratiqué ?* » (A. Lévy, p.31)

Tseng tzeu (maître Zeng), un des plus importants étudiants de Confucius, désigné comme héritier de l'enseignement de Confucius par Confucius lui-même, s'examine dans sa relation à l'autre, non pas pour la valeur de son propre soi. Cette pratique de l'examen de soi ou de la réflexion ouverte sur sa propre conduite et sa conformité à la règle, s'exerce encore dans la culture actuelle. Nous pouvons analyser ici cette pratique qui renvoie immédiatement à l'autre comme à un postulat ou une règle du comportement. Si sa vertu est examinée par l'autre, et si l'autre est extérieur, le sujet ne se transforme pas de l'intérieur, son examen ne peut jamais l'accomplir en homme de qualité. C'est seulement l'autre qui fait référence, ce qui affecte cet examen. Cet autre présent dans sa vie comme à sa conscience ne contribue pas au cheminement de l'homme de qualité ; d'ailleurs, cet autre est à la fois nécessaire et inséparable de son milieu familial et de sa vie quotidienne, d'une vie sociale. Néanmoins, la pratique de l'examen de soi et la réflexion sont un processus de retour à soi, à celui qu'on ne rencontre jamais, comme une odyssée intérieure. D'ailleurs dans *Les Entretiens*, ce sont les liens de famille et le relationnel qu'examine le soi, qui est ainsi déterminé par l'autre, mais ce n'est pas là une forme d'individualisme : c'est une façon de développer sa responsabilité à l'égard de l'autre et de faire preuve de « la prudence du comportement solitaire », comme un art de se conduire avec lucidité ; ou encore c'est une façon d'« être particulièrement circonspect lorsque [le soi] est seul avec

lui-même³¹ » (*shen du* 慎獨). Ceci dit, pour chaque individu dans la culture confucianiste, la liberté n'est pas la motivation principale de l'homme de qualité. C'est la moralité et la relation entre le soi et l'autre qui sont au centre : « la prudence du comportement solitaire » ou l'examen de soi, comme chez maître Zeng, relève de notre responsabilité envers la famille et la société. Cette responsabilité ne présuppose pas la liberté, mais vient de l'exigence de justice et du droit qu'on se reconnaît de s'élever, du devoir de progresser ou de « revenir au soi » à partir de sa propre existence ; c'est là la responsabilité de chacun, déterminée à la naissance, à l'égard de la famille, de la Nation ou de l'Etat. Ainsi le cœur du confucianisme est l'*autrui-centrisme*. Toutes ses pratiques tournent autour de l'autre, d'autrui, celui qui est comme le fondement ou le postulat de la pratique. Nous illustrons encore ici, dans la même section, la conscience du disciple :

弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文

Di zi ru ze xiao, chu ze ti, jin er xin, fan ai zhong, er qin ren. Xing you yu li, ze yi xue wen.(I.6)

« *Le parfait disciple ?* » dit le Maître. « *Qu'il n'entre qu'avec une filiale déférence et ne sorte qu'avec respect pour ses aînés. Qu'il soit dans l'intimité des bons tout en aimant tout le monde ! Si ces activités lui en laissent la force qu'il l'utilise alors à l'étude des arts et des lettres.* » (A. Lévy, p.32)³²

³¹ « La pratique équilibrée » (*zhongyong* 中庸) in *Philosophes confucianistes*, traduits par Rémi Mathieu (Paris : Gallimard, 2009), p.577.

³² Nous avons cité ci-dessus les quatre traductions, ici nous n'en retiendrons qu'une seule pour bien développer la compréhension.

Toutes les vertus et toutes les pratiques sont liées à autrui : c'est comme si l'autre colonisait le soi, ou comme une colonisation de soi-même par l'autre³³. Se laisser enseigner par l'autre, par les exigences de la relation à l'autre jusqu'à trouver la pleine dimension de son soi intérieur, est-ce se laisser déterminer, façonner, coloniser par l'autre ? Derrida a rencontré personnellement ce problème de la colonisation dans son expérience en Algérie. Durant l'Occupation allemande, la France a chassé les juifs même d'Algérie. Cette action fut menée uniquement par le gouvernement français, sans l'intervention des Allemands ; la France en porte l'entière responsabilité. Comment dès lors se reconnaître dans sa propre identité ? Comment construire son soi intérieur en pratiquant la relation à l'autre ? Et notamment dans une situation où celui qui confère l'identité nationale se conduit en ennemi ? L'ennemi de l'Algérie, si nous pouvons le dire ainsi, est « son soi » ou « l'autre intérieur », intériorisé comme puissance coloniale en même temps que comme source d'identité, c'est « l'autre qui le gouverne », « son gouvernement et son maître », dans le pays même. L'occupant est « son propre soi » au sens où il est le garant de l'identité, non pas « l'autre », comme puissance étrangère, l'ennemi officiel (l'Allemagne) ; mais ce soi se conduit comme l'autre, l'étranger (l'Allemagne). On découvre la même situation dans toute colonisation, - comme celle de Taiwan subissant l'occupation japonaise -, qui pose le problème de l'identité. Nous ne pouvons le résoudre par le centralisme culturel -par exemple le « nom juste » (正名 *zheng ming*) dans le confucianisme³⁴-, parce que le

³³ Peut-être la question est-elle : les sociétés de culture confucianiste acceptent-elles plus facilement une culture étrangère et changent-elles de ce fait de visage culturel ? Or, la réponse s'oppose à notre attente. Grâce, pour le confucianisme, au principe de consanguinité et au principe de l'extension de l'amour envers les autres, qui décident de la relation du soi et de l'autre : de la relation entre soi et soi, à celle entre soi et sa famille, jusqu'à la relation entre soi et son voisin et son ami, sa société etc... D'ailleurs, une fois qu'on a accepté une culture étrangère, on veut s'en défaire ou l'avaloir. N'est-ce pas là un symptôme de la souveraineté imposée ou de la colonisation ?

³⁴ Le « nom juste » est issu de cette référence : « Tzeu lou dit : « Si le prince de Wei vous attendait

centralisme culturel vient toujours du souverain, du maître et du gouvernant, qui impose précisément une identité culturelle en colonisant la conscience.

Ce malheur de la conscience du colonisé dominé nous renvoie au « malheur de la conscience du disciple » chez Derrida, parce que ce malheur n'est pas engendré par le maître, à savoir par l'autre extérieur, effectivement étranger, mais par le fantôme du maître absolu, cet autre intérieur, son spectre qui s'est installé à l'intérieur de la conscience, là où précisément le maître n'est pas. Mais le disciple pense que le maître est là, ou que cette voix vient du maître lui-même, il ne sait pas que c'est son propre soi qui s'est donné ce maître intérieur qui le hante comme un fantôme. Cet absent est donc présent sur le mode fantomatique, fantasmatique, ce présent est vraiment absent, mais la conscience qui l'ignore se divise contre elle-même et fait son propre malheur. Dans son entreprise de chasse aux juifs d'Algérie, la France anticipe sur ce qu'elle croit être le projet de l'Allemagne sur l'Algérie ; mais en vérité, l'Allemagne n'a rien fait en ce sens. C'est pourquoi la France se croit indemne de ce mal, s'en dédouane sous le prétexte de l'Occupation allemande ; autrement dit, pour la France, l'Allemagne était présente dans cette décision et responsable de cette décision, alors que dans cette action de chasser les juifs, c'est la France qui était présente et se faisait l'ennemi des Français, non l'Allemagne. Elle a prêté au maître absent un pouvoir qu'il n'a pas exercé.

*Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost. (Hamlet)*³⁵.

Que la France plutôt que l'Allemagne tombe dans cette chasse aux Juifs français

pour régler avec vous les affaires publiques, à quoi donneriez-vous votre premier soin ? – **A rendre à chaque chose son vrai nom** », répondit le Maître. « Vraiment ? répliqua Tzeu lou. Maître, vous vous égarez loin du but. A quoi bon cette rectification des noms ? » Le Maître répondit : « Que tu es rustre ! Un homme de qualité se garde de se prononcer sur ce qu'il ignore (子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。」) (XIII.3).

³⁵ DERRIDA J. *Spectres de Marx*, p.17.

d'Algérie révèle combien la France se fait le spectre, le fantôme du maître, du pouvoir nazi, perdant toute autonomie à prêter ainsi au maître tout pouvoir. Se soumettre à l'autre semble une façon de renoncer à tout pouvoir sur soi, à toute responsabilité. Ainsi en va-t-il du discours de l'homme de qualité chez Confucius. Il nous semble appeler à l'examen de soi et à la réflexion sur soi, mais, en fait, n'est-ce pas l'autre qui est mis au coeur du discours, comme juge et maître de la conduite du soi ? Le soi ici se fait comme le fantôme de lui-même, à tant convoquer le fantôme de la toute-puissance de l'autre ; le soi est présent à lui-même dans son examen, mais en vérité, il s'avère absent. Le confucianisme peut être dit autrui-centrisme, un mode de colonisation par l'autre, puisque le soi doit apprendre par l'autre, apprendre de l'autre, s'apprendre lui-même par l'autre. Véritable hétérodidactique du confucianisme. Serait-ce le paradoxe de cette morale, si c'est l'autre qui commande mon action au point de me rendre hétéronome ?

b. Le Tao de l'homme de qualité et sa modestie

Les sections ci-dessus ont dessiné l'orientation de la réflexion qu'elles ont inaugurée sommairement. Nous pouvons maintenant revenir aux *Entretiens*. A partir du texte nous allons cerner la pensée de Confucius telle qu'elle se reflète dans la pratique de l'homme de qualité. La première section *des Entretiens*, que nous avons citée au début, implique aussi un autre sens que nous soulignons ici :

人不知而不慍，不亦君子乎 *ren bu zhi er bu yun, bu yi junzi hu.* (I.1)

Rester méconnu sans en être aigri, n'est-ce point tout de même digne de l'homme de

*qualité ? (A. Lévy, p.31)*³⁶

L'homme de qualité est absolument modeste. Si quelqu'un est méconnu de l'autre, et qu'il n'accepte pas d'en être ignoré, cela en fait un homme fier de lui-même ou même arrogant, qui dès lors n'est pas prêt à apprendre de l'autre, car il n'a sûrement pas le cœur à apprendre de lui, à se laisser enseigner par lui. Cette défiance va à l'encontre de la modestie.

聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣 *Sheng ren, wu bu de er jian zhi yi; de jian junzi zhe, si ke yi* (VII. 25)

Le Maître dit : « Il ne m'a pas été donné de voir un homme d'une sagesse extraordinaire ; si je vois seulement Un homme vraiment sage, je serai assez content. » (Père S. Courvreur)

Le Maître dit : « Des saints, je n'ai jamais eu la chance d'en rencontrer. Ce serait déjà beau si je pouvais rencontrer un honnête homme. » (VII. 26) (P. Ryckmans, p.42)

Le Maître dit : Un sage, il ne me sera jamais donné de le connaître ; je ne serais que trop heureux de rencontrer un seul homme de bien. (A. Cheng, p.66)

« Un saint ? Il ne m'a jamais été accordé d'en rencontrer. Ce serait déjà bien beau d'avoir la chance de connaître quelqu'un de noble », dit le Maître. (VII. 26) (A. Lévy, p. 62)

Pour Confucius, faire preuve d'une sagesse extraordinaire ou être un sage, un saint, ne peut s'atteindre si facilement ; devenir l'homme de qualité, au contraire, est moins difficile à accomplir. C'est pourquoi il se montre assez content de lui-même à cet

³⁶ Parce que nous avons fait référence ci-dessus aux quatre traductions, ici nous ne répétons pas.

égard, comme il le dit :

朝聞道，夕死可矣 *chao wen tao, xi si ke yi*. (IV.8)

Celui qui le matin a compris les enseignements de la sagesse (le Tao), le soir peut mourir content. (Père S. Courvreur)

Si un matin vous trouvez la Voie, vous pouvez mourir content le même soir.
(P.Ryckmans, p.26)

Qui le matin entend parler de la Voie peut mourir content le soir même. (A.Cheng, p.45)

Qui entend parler le matin de la Voie peut mourir le soir sans regrets. (A. Lévy, p.44)

Même si l'homme de qualité n'est pas à l'égal du saint ou du sage, il est pourtant sur le chemin du *Tao*. Nous pouvons indiquer trois raisons qui expliquent le propos ci-dessus : premièrement, Confucius exige de lui-même et aussi des autres d'arriver au *niveau* de l'homme de qualité parce que l'homme de qualité est dans la Voie (*Tao*) ou « entre dans la chambre intérieure³⁷ », accède au silence de la conscience. Deuxièmement, Confucius ne peut accéder au niveau du sage ou du saint à cause de son origine familiale, il peut seulement devenir l'homme de qualité conformément à sa classe sociale. Troisièmement, ce qui est visible comme mode de vie ou saisi (得見 / 聞 *de jian/wen*) dans le *Tao* est un postulat important pour atteindre la vertu ou s'approcher de la sagesse, surtout pour l'enseignement de Confucius. Nous pouvons voir à l'œuvre ces trois points dans la critique que Confucius fait de lui-même, dans quatre de ces citations :

³⁷ « Entrer dans la chambre intérieure » est issu de : *Tzeu tchang interrogea Confucius sur la Voie de l'homme de bien*. Le Maître répondit : « Il ne marche pas sur les traces des Anciens ; il n'entrera pas dans la chambre intérieure (子張問善人之道，子曰：「不踐跡，亦不入於室」). » (XI.19)

a. 躬行君子，則吾未之有得 *gong xing junzi, ze wu wei zhi you de* (VII.32) ;

Mais je ne suis pas encore parvenu à agir en homme de qualité. (Père S. Courvreur)

Pour ce qui est d'agir en homme de bien, je suis encore loin du compte. (VII.33)

(P.Ryckmans, p.43)

Mais quant à se comporter en véritable homme de bien, je ne crois pas y être encore parvenu. (A. Cheng, p.67)

Mais quant à me comporter dignement en homme de qualité, je n'y suis pas encore parvenu. (A. Lévy, p.63)

b. 吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也 *wu shao ye jian, gu duo neng bi shi. Junzi duo hu zai? Bu dou ye* (IX.6)

Quand j'étais jeune, j'étais d'une condition humble, j'ai appris plusieurs choses de peu d'importance. L'homme de qualité en apprend-il beaucoup ? Pas beaucoup. (Père S. Courvreur)

J'ai eu une enfance pauvre, ce qui m'a obligé à apprendre divers métiers. Et pourtant un honnête homme doit-il être bon à tout faire ? Certainement pas. (P.Ryckmans, p.50)

J'ai grandi dans un milieu modeste, aussi ai-je dû apprendre à faire beaucoup de choses – oh, sans importance. Mais cela est-il nécessaire à l'homme de bien ? Tout au contraire. (A. Cheng, p.75)

Comme j'ai grandi parmi les humbles, je sais vaquer à beaucoup de tâches serviles. Est-ce qu'un homme de qualité doit en avoir beaucoup ? Non. (A. Lévy, p.70)

c. 若聖與仁，則吾豈敢？ *Ruo sheng yu ren, ze wu qi gan* (VII.33)

Oserais-je penser que je possède la sainteté ou la Vertu [suprême] ? (Père

S.Courvreur)

Je ne saurais prétendre à la sainteté ni à la vertu. (VII.34) (P.Ryckmans, p.43)

Atteindre le ren ou, à plus forte raison, la sagesse suprême, je ne saurais y prétendre.

(A. Cheng, p.67)

S'il s'agit de la sainteté et du sens suprême d'humanité, comment oserais-je y prétendre ! (A. Lévy, p.63)

d. 君子道者三，我無能焉 *Junzi tao zhe san, wo wu neng yan (XIV.30).*

La Voie de l'homme honorable est triple – que je ne peux quant à moi réaliser. (Père

S. Courvreur)

L'honnête homme se guide sur trois principes que je suis d'ailleurs incapable de suivre. (XIV.28) (P.Ryckmans, p.81)

La Voie de l'homme de bien consiste en trois choses, dont je suis encore incapable.

(A.Cheng, p.116)

La voie de l'homme de qualité repose sur une triple base que je ne saurais réaliser.

(XIV.28) (A. Lévy, p.101)

Les citations ici dévoilent les exigences que Confucius se donne, et sa réflexion sur lui-même, l'examen de soi auquel il procède. Or, un homme comme lui – l'homme de qualité – doit exiger des autres les mêmes efforts pour atteindre l'idéal *commun* entre soi et l'autre. Car cette exigence et cet idéal commun posés comme universels sont reconnus comme étant au pouvoir de chacun en même temps que propres à l'humanité universelle, mais ils constituent aussi une limite et un obstacle entre le soi et l'idéal visé qui demeure son autre. Une telle exigence restreint les possibilités de la vie, elle conduit la vie dans une direction univoque et unidimensionnelle, vers un idéal posé comme inaccessible ; ce qui ne facilite pas la vie mais la rend plus difficile et plus

étroitement déterminée. Cette façon de penser spectralise et problématise la voie (*tao*) de vie en ce qu'elle vient la hanter, et qu'elle exige un travail d'extériorisation de ce qui, en tant qu'idéal, relève pourtant « de la chambre intérieure »³⁸.

Pouvons-nous parler de modestie quand Confucius parle de lui-même comme n'étant ni un homme de qualité, ni un sage, ni un saint ?

C'est peut-être ici que l'usage politique qui est fait de la vertu de modestie apparaît comme un usage pour le moins paradoxal, sinon contestable. En effet si chacun est appelé à faire preuve de modestie, cette modestie est exploitée en quelque sorte en négatif par le pouvoir politique, et se retourne contre ceux qui en font preuve. La modestie devient le garant d'une soumission des individus au pouvoir politique dominant, qui en viennent à cultiver une véritable volonté de servitude. À tel point qu'est érigé comme modèle de sagesse confucéenne, un modèle de servitude envers le pouvoir politique chinois.

La modestie est une attitude, un savoir-faire et une pratique qui se manifestent aussi dans la parole ou dans le texte, mais comment donc se fait le lien entre la parole et la pratique ?

子貢問君子。子曰：先行其言，而後從之

zi gong wen junzi. Zi yue : xian xing qi yan, er hou cong zhi (II.13)

Tzeu kounng ayant demandé ce que doit faire un homme de qualité, le Maître répondit : « L'homme de qualité commence par appliquer ce qu'il veut enseigner ; ensuite il enseigne. (Père S. Courvreur)

Zigong demanda à Confucius à quoi se reconnaît un honnête homme. Le Maître dit : « Il ne prêche rien qu'il n'ait d'abord mis en pratique. » (P.Ryckmans, p.18)

³⁸ Peut-être, quand Confucius transmet sa propre autobiographie, attend-il que les disciples puissent le *suivre*, puis *être* (la conjugaison à la première personne du singulier de *suivre* et *être* est la même, *suis*. C.f. DERRIDA J. *L'animal que donc je suis* (Paris : Galilée, 2006). Cet effet de l'enseignement montre ici le caractère du confucianisme après Confucius. *Les Entretiens* enseignent l'imitation des ancêtres.

« *Qu'est-ce qu'un homme de bien ?* » s'enquiert Zigong. Le Maître répond : « *C'est celui qui ne prêche pas ce qu'il faut faire tant qu'il n'a pas fait ce qu'il prône.* » (A. Cheng, p.35)

Comme Zigong lui demandait ce qu'il entendait par « *l'homme de qualité* », le Maître lui répondit : « *C'est celui qui commence par pratiquer ce qu'il prône et ensuite s'y tient.* » (A. Lévy, p.36)

Dans cette section, la pratique ou l'action apparaît plus nécessaire et plus importante que la parole et vient avant elle. La parole peut seulement faire écho à la pratique. Dans cet ordre temporel de l'avant et de l'après, la pratique ou l'action et la parole ne coïncident pas mais sont soumises à une chronologie. Mais la parole doit clairement transmettre la pratique, c'est là l'ordre d'importance entre la pratique et la parole. Si nous changeons l'ordre dans lequel doivent se suivre la pratique et la parole, le principe suivant ne peut être tenu : « agir d'abord et rendre compte après » (*xian zhan hou zou* 先斬後奏), que plus précisément on a pu traduire ainsi : « exécuter le criminel en premier lieu et le signaler à l'empereur après ». Quant au principe « agir d'abord et rendre compte après », il correspond à l'ordre même qui règne entre la pratique et la parole ; encore qu'ici l'action se fasse sans le respect de l'autre, le maître souverain, l'empereur, qui dispose de la souveraineté mais a perdu le respect qui lui est dû et le rituel qui l'incarne. Concernant ce rapport entre la pratique et la parole, cependant, Confucius et Zigong ne pensent pas à la question « agir d'abord et rendre compte après », mais à la seule exigence d'avoir à mettre ses paroles en accord avec ses actes avant de prétendre enseigner ou donner sa pratique en exemple. Néanmoins, lorsque,

修己以敬 *xiu ji yi jing*³⁹ (XIV.45)

Tzeu lou demande sur l'homme honorable, Confucius répond : Un homme qui se perfectionne en veillant attentivement sur lui-même, (Père S. Courvreur)

Il se cultive, et acquiert ainsi de la gravité. (XIV.42) (P.Ryckmans, p.83)

Cultiver en soi la gravité et le sérieux dus à toute tâche. (A. Cheng, p.119)

Sa culture intérieure lui permet de rester déférent. (XIV.42) (A. Lévy, p.103)

cela renvoie à cette exigence de se respecter (*jing*,敬) soi-même dans toute entreprise, dans toute sa pratique, de cultiver le respect de soi par le respect de l'autre, par égard pour l' autre.

修己以安人, 修己以安百姓, 堯舜其猶病諸

xiu ji yi an ren, xiu ji yi an bai xing, yao shun qi you bing zhu (XIV.45)

Il se perfectionne lui-même en vue d'apporter la paix à autrui, [et puis qu'] il se perfectionne lui-même en vue d'apporter la paix au peuple. Se perfectionner soi-même, en vue d'apporter la paix au peuple, c'est en cela que Iao et Chouenn (les sages et les saints) ont eux-mêmes souffert. (Père S. Courvreur)

Il se cultive, et donne ainsi la paix à autrui...Il se cultive, et donne ainsi la paix au peuple. Mais là, Yao et Shun eux-mêmes ont peiné. (XIV.42) (P.Ryckmans, p.83)

³⁹ Pour le passage complet, voici la traduction du Père S. Courvreur : *Tzeu lou demanda ce qu'est un homme de qualité. Le Maître répondit : « Un homme qui se perfectionne en veillant attentivement sur lui-même. – Cela suffit-il ? » reprit Tzeu lou. Confucius répondit : « Il se perfectionne lui-même en vue d'apporter la paix à autrui. – Est-ce tout ? » demanda Tzeu lou. Confucius dit : « Il se perfectionne lui-même en vue d'apporter la paix au peuple. Se perfectionner soi-même, en vue d'apporter la paix au peuple, c'est en cela que Iao et Chouenn ont eux-mêmes souffert. »*

Cultiver en soi la capacité de conforter les autres...Cultiver en soi la force de donner au peuple paix et réconfort. Mais cela, même Yao et Shun y auraient peiné ! (A. Cheng, p.119)

Il se cultive aussi pour apaiser autrui... Il se cultive pour réconforter les gens. A cela, est-ce que Yao et Shun, les souverains de l'âge d'or, y trouveraient à redire ? (XIV.42) (A. Lévy, p.103)

Cette citation coupée en deux, illustre trois niveaux de pratique ; elle sous-entend que l'accomplissement de l'homme de qualité, non seulement atteint le niveau du sage mais dépasse le mode de la sagesse par cette culture de soi, et à la fois, par une responsabilité politique en quelque sorte envers autrui. Si nous suivons cette indication de Confucius, nous allons passer de l'impossible au possible, l'inaccessible ayant été atteint. Ainsi, peut-être Confucius ne parle-t-il pas de lui-même avec tant de modestie. Au contraire, au moment où il parle de la pratique de l'homme de qualité, il en parle comme un sage, du point de vue du sage. Nous pouvons donc dire que Confucius espère lui-même atteindre l'état de sage ou de saint, puisqu'il a déjà atteint l'idéal de l'homme de qualité :

欲訥於言，而敏於行 *yu ne yu yan, er min yu xing* (IV.23)

L'homme de qualité s'applique à être lent dans ses discours et diligent dans ses actions. (Père S. Courvreur)

L'honnête homme est lent à la parole et prompt à l'action. (IV.24)(P.Ryckmans, p.28)

L'homme de bien préfère être lent à parler mais prompt à agir. (IV.24) (A.Cheng, p.47)

L'homme de qualité est lent dans son élocution, mais vif en action. (IV.24) (A. Lévy, p.103)

Plus encore, il veut continuer à s'élever au niveau du sage, par ses actes mêmes. Il y a comme une dynamique de l'ascension, de l'élévation, dans ses paroles et nous pouvons découvrir, dans son autobiographie, la métamorphose de son esprit⁴⁰.

Pourtant, pourquoi Confucius reste-il encore modeste en parlant de l'idéal de l'homme de qualité ? Pourquoi la parole d'enseignement vient-elle après la pratique, pourquoi le discours est-il moins édifiant que les actions ? Car, dès lors que la parole, les préceptes ou conseils sont transmis, il faut agir, mettre les actes en accord avec l'enseignement donné. N'est-ce pas en cela que consiste la pratique de l'homme de qualité, se conformer au modèle idéal ? Mais cela ne constitue-t-il pas pour l'homme de qualité un idéal qui lui reste extérieur ? Ce qui pose la question de savoir si nous pouvons nous déterminer par nous-mêmes à devenir l'homme de qualité, à entrer par nous-mêmes « dans la chambre intérieure » ?

不知命，無以為君子也 *bu zhi min, wu yi wei junzi ye* (XX.3)

Le Maître dit : « Celui qui ne connaît pas le Décret céleste ne saurait être un homme de qualité. (Père S. Courvreur)

Qui ne connaît le Destin ne peut vivre en honnête homme. (P.Ryckmans, p.111)

Qui ne reconnaît le Décret Céleste ne saurait être homme de bien. (A.Cheng, p.153)

Sans connaissance de la destinée, on ne saurait devenir un homme de qualité. (A. Lévy, p.132)

Le Destin ou le Décret Céleste (*ming* 命) est-il déterminé par nous-mêmes, choisi par

⁴⁰ D'où l'influence directe sur Tang Junyi (唐君毅, 1909-1978), qui conjugue la *Phénoménologie de l'esprit* chez Hegel et cette métamorphose confucianiste pour créer sa « constitution de la moralité même (道德自我建立) » et sa philosophie de « neuf niveaux de la vie (生命九境) ». c.f. Tang Junyi, *l'existence de la vie et le niveau de l'esprit* (生命存在與心靈境界), Taipei : 學生, 1986.

nous, et est-il si facile de le connaître ? Parmi les trois éléments que l'homme de qualité doit respecter, ou qu'il doit craindre (畏 *wei*), le premier est précisément le Destin ou le Décret Céleste (畏天命 *wei tian ming*) (XVI.8)⁴¹. Dans son autobiographie, cette première dimension apparaît quand Confucius a atteint l'âge de cinquante ans - 五十知天命 *wu shi er zhi tian ming*, à cinquante, je connaissais le destin que m'avait imparti le Ciel (A. Lévy, p.35). Ce respect du Destin ou du Décret Céleste n'est pas reçu par expérience ni même par l'exercice de la pensée, mais sans doute par une constance pratique de la Voie, un patient entraînement, et l'aptitude à se mettre à l'écoute de la parole du Maître. Pourtant, le Destin ou le Décret Céleste de Confucius le renvoie à son choix d'hériter de sa culture dominante et de la protéger ; faisant ce qu'il choisit, il pense que c'est son Destin et que la responsabilité lui incombe de sauver sa culture, qui est pourtant une culture coloniale. Il ne s'interroge pas sur sa propre identité, ne prend pas conscience de sa culture d'origine jusqu'à sept jours avant sa mort. De ce fait, on peut peut-être aller jusqu'à dire qu'il n'est jamais devenu homme de qualité car il n'a pas accompli son Destin, n'en ayant pas eu vraiment connaissance.

君子不器 *junzi bu qi* (II.12)

L'homme honorable n'est pas un vase. (Père S. Courvreur)

Un honnête homme n'est pas un pot. (P.Ryckmans, p.17)

L'homme de bien n'est pas un ustensile destiné à un seul usage. (A.Cheng, p.35)

L'homme de qualité ne traite personne en ustensile. (A. Lévy, p.36)

Confucius n'est plus le même qu'antérieurement dès qu'il reconnaît son propre Destin.

⁴¹ Les deux autres sont *les hommes éminents et les paroles d'un Sage* (畏大人與畏聖人之言 *wei da ren yu wei sheng ren zhi yan*)(de traduction de A.Cheng, p.131).

Mais si pour les disciples, la parole d'enseignement est donnée avant qu'ils n'aient l'expérience de la pratique, peuvent-ils se contenter de la suivre, de la mettre en application ? Si c'est le cas, cela veut dire que nous ne pratiquons pas par nous-mêmes les exigences nécessaires pour devenir l'homme de qualité, mais que cela reste un processus extérieur ? Qui pourtant ne peut s'accomplir qu'à travers l'apprentissage et l'action. Le *ming* (命) - le Destin ou le Décret Céleste – se dit en chinois « un homme qui se prosterne (人一叩 *ren yi kou*) », expression montrant par elle-même une qualité pratique. Cette qualité pratique implique le corps pour mettre en œuvre une pratique et devenir effective. Dans la pratique de l'homme de qualité, le corps doit s'exercer, s'entraîner sans cesse, de même que la parole née de l'âme intérieure doit sans cesse se cultiver pour incarner ce Décret. C'est pourquoi il faut rester modeste, se contenter d'être le reflet du modèle idéal, rester vigilant à l'égard de toutes les exigences, et « trembler et prendre garde » (戰戰兢兢 *zhan zhan jing jing*), « comme au bord d'un gouffre profond, et comme marchant sur une plaque de glace très mince » (如臨深淵如履薄冰 *ru lin shen yuan ru lu bo bing*)⁴². Dès lors, quand pouvons-nous faire preuve d'affirmation de soi et de confiance en soi? Et reconnaître par nous-mêmes le Décret Céleste ? Citons les sections suivantes, dans les *Entretiens* de Confucius, seulement pour bien montrer la condition ou la situation à cet égard :

蓋有不知而作之者，我無是也

gai you bu zhi er zuo zhi zhe, wo wu shi ye (VII.27)

⁴² Tseng tzeu, sur le point de mourir, appela ses disciples et leur dit : « Découvrez mes pieds et mes mains. On lit dans le Livre des Odes : "Tremblant et prenant garde, comme au bord d'un gouffre profond, comme marchant sur une glace très mince." À présent je sais que j'y ai échappé, ô mes enfants. » (曾子有疾，召門弟子曰：“啟予足！啟予手！《詩》云：'戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。'而今而後，吾知免夫！小子！）。(VIII.3).

Il est peut-être des hommes qui agissent en toute ignorance, je n'en suis pas⁴³ ;

我則異於是，無可無不可 *wo zhe yi yu shi, wu ke wu bu ke* (XVIII.8)

Pour moi, ajouta-t-il, j'ai un sentiment bien différent. Je ne veux ni ne rejette rien absolument ;

居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉

ju shang bu kuan, wei li bu jing, lin sang bu ai, wu he yi guan zhi zai (III.26)

Comment souffrirais-je le spectacle d'un homme qui exerce une haute autorité avec un cœur étroit, qui s'acquitte d'une cérémonie sans respect, ou qui, à la mort de son père ou de sa mère, est sans douleur ?

Ci-dessus sont énoncées chez Confucius, des critiques contre la position de « Maître », quand le maître ne se conduit pas en homme de qualité, quand il fait montre d'un manque de cœur. Mais les citations ci-dessous sont plutôt l'expression d'une attitude positive de la part de qui a su éviter les tentations et les vanités de la vie sociale, et en conséquence, sont expression d'une capacité à accéder à sa pleine humanité :

子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫」

zi wei yan yuan yue : yong zhi ze xing, she zhi ze cang, wei wo yu et you shi fu
(VII.10)

Le Maître dit à Ien Iuen : Toi et moi nous sommes les seuls qui soyons toujours disposés à remplir une charge, quand on nous l'offre, et à rentrer dans la vie privée,

⁴³ Ici et pour les suivantes jusqu'à la fin de ce chapitre, les citations vont être toutes issues de la traduction du Père S. Courvreur : nous ne citons ni ne comparons avec les autres traductions pour garder le rythme de l'écriture.

quand on nous la retire ;

不義而富且貴，於我如浮雲 *bu yi er fu qie gui, yu wo ru fu yun* (VII.15)

*Les richesses et les dignités obtenues injustement me paraissent comme des nuages
qui passent ;*

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣

ren yuan hu zai ? wo yu ren, si ren zhi yi (VII.29)

La vertu d'humanité est-elle inaccessible ? Il me suffit de la désirer et la voilà ;

知我者，其天乎 *zhi wo ze, qi tian hu* (XIV.37).

Celui qui me connaît n'est-ce pas le Ciel ?

Cette attitude positive révèle que l'idéal de l'homme de qualité, en dehors de la pratique du soi, par l'examen de soi, suppose la capacité de choisir la distance à mettre entre soi et ce qui vous reste extérieur. Pourtant, cette capacité de choix s'inscrit dans le cadre de la connaissance du Destin : « connaître le Destin (知命 *zhi ming*) », à savoir quelque interprétation du *ming* comme mission ou *fatum*, qui atteste que le *ming* prend l'homme en lui-même, dans la mission qu'il se découvre. Mais son sens évoque « un homme qui se prosterne (人一叩 *ren yi kou*) ». Cela veut dire que le *ming* renvoie à l'accord entre corps et âme, un accord intérieur qui relèverait de la conscience de son destin et de sa capacité à se prosterner devant lui. Cet idéal de l'homme de qualité dans la relation absolue avec l'autre qu'il prend pour modèle, pour Maître, doit être un idéal extérieur venu de l'autre, vers lequel il faut tendre sans cesse, par une pratique incessante, sans jamais être assuré de l'atteindre. L'autonomie s'accomplit en hétéronomie, si toutefois l'autonomie *existe*. Du reste, cet idéal de

l'homme de qualité n'est-il pas issu, comme nous l'avons vu, déjà de la tradition passée, des anciens ? En effet, comme le dit Confucius :

述而不作，信而好古 *shu er bu zuo, xin er hao gu* (VII.1)

J'estime les Anciens et ai foi en eux ;

我非生而知之者，好古，敏以求之者也

wo fe sheng er zhi zi ze, hao gu, min yi qiu zhi zhe ye (VII.19)

La connaissance n'est pas innée en moi ; mais mon amour pour l'Antiquité m'y fait aspirer avec ardeur.

L'idéal de l'homme de qualité est un héritage, il n'est pas créé par Confucius, celui-ci en hérite par la compréhension des Anciens, à l'école desquels il a fait son apprentissage. Confucius apprend donc avec des fantômes, en une véritable l'hétérodidactique: ceux-ci sont les saints *Yao, Shun, Yu, Tang, le Roi Wen, le Roi Wu et Duc de Zhou* (堯舜禹湯文武周公). Nous avons coutume de les nommer les esprits, les fantômes. Néanmoins, peu importe qu'ils soient esprit ou fantôme, ils nous hantent chaque fois que nous mentionnons l'homme de qualité. C'est convoquer les Anciens dans le présent.

祭如在，祭神如神在 *ji ru zai, ji shen ru shen zai* (III.12)

Confucius faisait des offrandes à ses parents défunts et aux esprits tutélaires, comme s'il les avait vus présents.

L'absence des Anciens est donc leur *vraie* présence, ils sont présents dans leur absence, en une véritable présence de l'absence, en ce qu'ils ont accompli la vertu

d'humanité.

文王既沒，文不在茲乎 *wen wang ji mo, zen bu zai zi hu* (IX.5)

Le roi Wenn étant mort, sa culture n'est-elle pas ici, en moi ?

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣 *ren yuan hu zai? Wo yu ren, si ren zhi yi* (VII.29)

La vertu d'humanité (ren) est-elle inaccessible ? Il me suffit de la désirer et la voilà.

Si nous comprenons le point de vue de Confucius sur la vertu et la moralité, comme tradition héritée de l'idéal de l'homme de qualité, sous la forme représentée dans les cérémonies passées du *li* (禮) et dans la musique (樂 *yue*), c'est comme celui qui est enseigné à ses disciples. Ainsi est créée l'école confucianiste : son enseignement est une hétérodidactique entre vie et mort, les vivants recevant l'enseignement des morts. Ou encore, l'enseignement se fait par l'entremise des morts. Nous pouvons dire alors le confucianisme hérite aussi de la tradition de "sorcellerie". La culture d'origine de Confucius en effet est une culture où loin de reconnaître la raison, on adhère traditionnellement à la croyance aux fantômes, aux esprits qui habitent la nature, et aux pratiques de sorcellerie censées donner pouvoir sur la nature. Ce qui est en usage dans bien des sociétés traditionnelles et dans bien des rituels liés aux puissances invisibles. Chez Derrida, on retrouvera cette puissance accordée à l'absent, à celui qui règne sur l'esprit par son absence même.

Nous avons découvert dans *Les Entretiens de Confucius* que l'hétérodidactique peut user et discuter du concept confucianiste de l'homme de qualité (君子 *junzi*), dont l'identité se constitue et s'accomplit en quelque sorte à partir de l'autre ; que cet autre soit un des sages anciens, ou bien un Maître qui se donne en modèle, ou encore un

statut érigé en idéal. Nous essayons ainsi de trouver une pratique et un développement de l'hétérodidactique dans la pensée de Confucius. *Les Entretiens* deviennent en quelque sorte le lieu d'expérimentation de l'hétérodidactique. Nous y avons découvert un enseignement hétéronomique, une pensée du dehors et de l'autre, prégnante dans le confucianisme, qui n'est ni l'esprit d'autonomie, ni l'accès au soi intérieur : Confucius nous montre l'humanisme absolu spectralisé, cette humanité accomplie qui le hante, à travers le désir de s'atteindre lui-même comme l'homme idéal, avec pour ultime visée, pour *telos impérieux*, lui-même, érigé en modèle :

老者安之，朋友信之，少者懷之

lao zhe an zhi, peng you xin zhi, shao zhe huai zhi (V.25)

Apaiser les vieillards, mériter la confiance de mes amis, attirer l'affection des jeunes gens.

Nous découvrons à la racine du confucianisme l'importance de l'appartenance familiale et le principe de consanguinité entre les membres d'une classe sociale qui se pense comme préservée de l'animalité, et aussi l'affirmation d'une non-animalité, ainsi que le *postulat commun* de la souveraineté sur soi, et l'ascension jusqu'à la position de maître. Ce dernier est présent dans la conscience du disciple, qu'il hante, ce qui explique l'ordre d'édition des chapitres et des sections des *Entretiens*. L'héritage et le développement de l'homme de qualité chez Confucius indique qu'il apprend à vivre par l'entremise de l'esprit ou du fantôme des Anciens. Il applique cette sagesse de « l'apprendre à vivre » au *li* et à la musique également à travers la tradition de la sorcière cachée ; puis il élabore le fond théorique du confucianisme à venir, ainsi que les exigences de la pratique et la mise en application de

l'hétérodidactique, l'enseignement de soi par l'entremise de l'autre, dans *Les Entretien*.

Ainsi, Confucius constitue inconsciemment le confucianisme, changeant une identité pour une autre, une identité fantomatique. Cela vient de sa culture originelle de Yi qui fait état de la croyance au fantôme (尚鬼 *sheng gui*), bien que l'idéal de Confucius ne suive jamais sa culture originelle : l'homme de qualité est sa culture dominante, son modèle de vie. Nous pouvons donc voir à l'œuvre chez lui une combinaison de ces deux cultures, Confucius sauvant la culture de Zhou par une forme de spectralisation, lui accordant une présence fantomatique. Ainsi, pour Confucius, l'esprit de Zhou et le spectre de Yi sont inséparables : il est issu de l'une et l'autre cultures mais il revient de l'une à l'autre en 'revenant' !

On peut s'interroger encore sur l'identité, questionner l'identité de l'homme de qualité toujours référé à son double, que ce soit son idéal ou le modèle du maître. Une identité hétéronome, qui ne permet qu'une pratique éthique de conformité à un modèle ou un idéal plutôt que née véritablement de la conscience intérieure.

Il semble que toute la question qui a conduit la réflexion dans ce chapitre consistait à savoir si se mettre à l'école d'un maître, suivre l'enseignement d'un sage, se conformer à un modèle moral idéal était le plus sûr chemin pour développer par soi-même la plus haute moralité. Il y a certainement une humilité à reconnaître dans la vie d'un autre un modèle de vertu, mais le disciple d'un maître n'est-il pas menacé de demeurer toute sa vie un écolier, comme le dirait Kant ? Jusqu'où suivre un exemple en matière morale peut-il préparer à pratiquer par soi-même la plus haute exigence, à atteindre la vertu ? À moins que recevoir l'enseignement d'un autre, suivre un enseignement, ne mette toujours en position d'hétéronomie ? Et que tout enseignement, au moins en matière morale, ne soit une hétérodidactique : moins une

façon de s'enseigner soi-même par l'autre, de se recevoir de l'autre, que de s'installer dans la dépendance d'un modèle, voire d'un idéal.

Confucius lui-même, pour avoir vécu à la croisée de deux cultures, s'est-il laissé enseigner par cette double culture, jusqu'à les joindre en une seule dont il aurait tiré toute sa richesse, se mettant ainsi à l'école de l'autre ? Trouver son idéal dans la vie des Anciens, apprendre à vivre de l'autre - toute culture n'a-t-elle pas eu ses maîtres de vérité, ses maîtres de sagesse, ses saints - semble un chemin commun. Pourtant, quand l'exemple devient un modèle à imiter impérieusement, et non plus la béquille transitoire pour former le jugement, quand le modèle devient un idéal, quand celui qui enseigne, ici Confucius, se donne pour Maître, maître de vertu, le disciple semble hanté par le modèle, hanté par la perfection incarnée. Est-il encore sur la Voie, c'est-à-dire en chemin vers sa propre pratique de vertu, ou bien seulement dans la visée de la perfection idéale, incarnée dans le Maître ? Et pour le maître, fonder une école de sagesse, transmettre un enseignement spirituel, ne serait-ce pas courir le risque de mettre sa parole au-dessus de la pratique ?

Pour le dire autrement, un Maître est-il celui qui met le disciple sur le chemin, le conduit par l'entraînement dans un cheminement et qui le laisse ensuite entrer par lui-même dans le secret de sa conscience et de sa pratique ? Ou bien celui qui, risquant de s'imposer comme modèle de vertu, comme figure de l'homme de qualité, fait du disciple un écolier ? Il y en a - c'est la menace contre laquelle met en garde Kant - qui restent des écoliers toute leur vie, tant ils se sont mis à l'école de l'autre, ou plutôt soumis à l'autre. Nous disions en début que l'identité chinoise était peut-être constituée d'une altérité, à tendre ainsi vers un modèle idéal. N'est ce pas le risque pour chacun ?

Pourtant, comme le suggère la sagesse, chinoise en particulier, apprendre à vivre n'est-ce pas toujours être en chemin, sur la voie, sans jamais croire possible de

s'arrêter à un état de perfection ? Sans jamais même prétendre juger de sa conformité à l'idéal de perfection ou de sa distance à lui. Comme le suggère encore Kant, prétendre juger de sa moralité, se retourner sur elle pour l'évaluer, par rapport à un modèle idéal en particulier, ne serait-il pas déjà un détournement de la moralité ? Même la vertu pourrait ainsi s'avérer une condition d'hétéronomie. Sans doute nul ne peut-il prétendre se reconnaître une pleine identité morale, il n'est toujours qu'en chemin vers l'autonomie, dans un acheminement sans fin : sans but ni terme. Et c'est peut-être la condition qui fait de la pratique morale une éducation de soi, un éveil à l'esprit intérieur, qui n'a pas à chercher ailleurs, dans l'autre, un modèle de sagesse ou un maître spirituel.

Chapitre 2

Influence ambiguë de l'identité hybride sur l'être de culture

Introduction

Toute culture s'enrichit de ses échanges avec les autres cultures, et se construit de l'apport reconnu de l'autre. Cependant, quand les échanges se font à sens unique, et quand l'apport est plutôt imposé que reconnu, une culture se trouve plutôt colonisée par l'autre qu'enrichie de cette autre.

Le mode de pensée moderne sino-taiwanaise hérité de la pensée néoconfucianiste des dynasties Song et Ming, qui consiste à mêler confucianisme et bouddhisme, contribue à ce paradoxe d'une identité composite, d'une identité « étrangère ». Cependant, la sagesse n'est-elle rien d'autre que l'assimilation, l'appropriation, par la pratique et l'exercice, de valeurs et de modèles qui ouvrent sur l'autre, sur l'ailleurs ? Quelle différence alors entre s'assimiler des valeurs reçues et se voir imposer une culture ?

Du fait de cette constitution composite, se joue un conflit interne à la culture, comme on parle de conflit de civilisations, quand chacune se considère comme ayant ses propres principes et sa propre culture, jusqu'à entrer en guerre contre l'autre. Dans le cas présent, il apparaît comme une guerre civile entre confucianisme et bouddhisme, ou mieux une forme de colonisation, voire de persécution violente de l'un sur l'autre. Le bouddhisme enseignant la valeur de la paix, ce n'est pas lui qui déclare la guerre, mais bien l'hôte confucianiste, qui tente de défendre sa position et sa tradition éthique, sociale et politique, jusqu'à la persécution effectivement déclenchée par l'empereur lui-même. La pensée bouddhiste est ainsi injustement menacée dans la culture

chinoise. Le bouddhisme se trouve à la fois en position d'ennemi et de serviteur de la politique, avec cette identité double qui lui est assignée par la culture chinoise. Sa position face de cette situation contradictoire consiste à ne prendre position ni pour ni contre : il l'accepte en même temps qu'il s'efforce de la transformer le plus possible.

Parallèlement, le confucianisme se développe, après que Confucius l'a institué à partir des cultures Yi et Zhou, et que Mencius (372-289 av. J-C.) et Xun Zi (313-238 av. J-C.) se sont attachés à le promouvoir, dans la Chine du premier empire, sous la dynastie Qin (a.d. 221-207 av. J-C.). Puis la dynastie Han (av. J-C. 202- 220 ap. J-C) commence à prendre le confucianisme comme guide de la pratique politique du gouvernement ; ce qui constitue le début d'une idéologisation politique du confucianisme. Le confucianisme mis au service de la politique dans la dynastie Han, trouve sa dimension pratique avec cet usage officiel par le gouvernement (經世治用 Jingshi zhiyong) ; tout en mêlant sorcellerie ancienne et techniques de magie (方術), il s'associe simultanément à la religion taoïsto-légiste (huanglao 黃老) qui développe la théorie cosmologique des cinq phrases (五行) et du yin yang (陰陽). Ce sont là les éléments du confucianisme de Confucius, sa culture Yi originelle étant une culture religieuse assortie de sorcellerie, même s'il n'est pas difficile de retrouver ce caractère mêlé dans le *Mencius* (qui va plutôt dans le sens de l'idéalisme moral) et le *Xun Zi* (qui porte davantage l'accent sur le rituel et l'institution).

Ainsi, c'est le visage politique que le confucianisme présente pour la première fois, accepté comme tel par l'empereur et le peuple, et qui devient le confucianisme d'État. Le plus important est qu'il devient, avec cette idéologisation politique, le représentant fondamental de la culture chinoise.

À partir de l'an 145, le bouddhisme pénètre en Chine. A partir de son entrée en Chine, la traduction du bouddhisme est effectuée par des étrangers qui comprennent le chinois, et qui sont soutenus par le gouvernement, l'empereur et la Noblesse, une

relation étroite se nouant entre politique et bouddhisme. Ces premières traductions déterminent la dimension linguistique du bouddhisme en langue chinoise, ces étrangers sélectionnant son contenu selon leur niveau de chinois, leur façon de le parler et leur style. Le bouddhisme ainsi accepté avec son identité étrangère dans une position particulière, et dans la mesure où le confucianisme est la culture dominante soucieuse de défendre l'identité propre de la culture chinoise, il faut un médiateur : le taoïsme s'avère assurer cette conciliation entre les deux. Ainsi, avec le bouddhisme du geyi, s'inaugure le dialogue entre bouddhisme et confucianisme, et même une communication entre les trois (avec le taoïsme) sous la forme : les « trois enseignements sont un » (三教合一) en chinois. La langue chinoise est l'instrument principal de conciliation et communication, le bouddhisme traduit en chinois se trouvant accepté par les Chinois, surtout les intellectuels (士大夫 fonctionnaires érudits et lettrés) taoïstes ou confucianistes. Nous ne discutons pas ici du taoïsme mais toujours du cas « chinois » du bouddhisme traduit en chinois et enfermé dans l'identité chinoise.

Parce qu'ils sont inscrits et enfermés dans la même identité chinoise, nous pouvons découvrir du confucianisme dans le bouddhisme, et du bouddhisme dans le confucianisme. Cette condition hybride par contamination et, cette dimension plurielle au sein de la même identité, constitue aussi sa singularité, introduisant de l'autre au cœur du même ou inversement. Mais il faut aussi relever leur différence, la langue et la culture chinoises demeurant fondamentalement et à jamais confucianistes et taoïstes.

Ce qui constituera la première section de ce chapitre.

La deuxième section concernera le néoconfucianisme contemporain, sa relation entre pensée et politique. La pensée chinoise, y compris le bouddhisme plus tard, se met

toujours au service de la politique, depuis la dynastie Qin : *philosophia ancilla politica*. Mais quand le penseur veut voir sa pensée agréée par le pouvoir politique afin de pouvoir la propager librement pour réaliser son idéal de bonheur et donner corps à son utopie, cela peut conduire facilement à cette situation où la philosophie se voit menacée par la politique.

Dans cette section, nous analyserons par comparaison le nazisme de Heidegger comme la référence contemporaine concernant la servitude volontaire à l'égard de l'idéal national-social, pour illustrer le discours dominant de la culture chinoise, prôné par le parti nationaliste chinois (Koumingtang 國民黨). Et ce, à travers par exemple le néo-confucianiste contemporain de Xu Fu-Guang (徐復觀 1904-1982) qui a été, en tant que philosophe, un penseur parmi les proches les plus importants de Chiang Kai-cheng (1887-1975). Nous essayons d'éclairer la position et l'idéal politique et culturel de Xu, et notamment son identité solidement nationale-socialiste.

A l'instar du *Discours du Rectorat* de 1933 chez Heidegger, c'est dans la *Déclaration de l'esprit de la culture chinoise* que l'orientation nationale-socialiste du néo-confucianisme contemporain se manifeste - *A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture* (為中國文化敬告世界人士宣言 *Wei Zhongguo Wenua Jinggao Shijie Renshi Xuanyan*), aussi appelée *Declaration on Behalf of Chinese Culture Respectfully Announced to the People of the World*, que nous pouvons appeler plus simplement *la Déclaration du néo-confucianisme contemporain* - sur laquelle il conviendra de s'arrêter ainsi que sur l'idée de « Free China » (Chine libre) proclamée par le Koumingtang (KMT, le parti nationaliste chinois). Notre approche consistera à comprendre le nazisme chez Heidegger dans *le Discours du Rectorat* par le biais de la déconstruction de Derrida, qui en traite dans son livre *De l'esprit*. Dans ce *Discours*, l'esprit se veut l'esprit allemand, qui en appelle à sa propre renaissance, attestée dans l'idéal national-socialiste commun à

Hitler et Heidegger lui-même. Ce qui pour Derrida renvoie au lien, conscient ou inconscient, entre Hegel, avec la notion d'avènement de l'Esprit, et le nazisme. Pour lui, ce concept de l'esprit permet de décrypter toute la philosophie nationale-socialiste de Heidegger.

Pour Heidegger, la philosophie n'a rien en commun avec la culture, mais elle a un lien avec le présent de l'esprit dans sa réalité, autant qu'avec la question de l'Être qui fonde toute réalité. A l'inverse, par la *Déclaration* de 1958, le néo-confucianiste contemporain défend la culture chinoise dans un contexte politico-social de crise de la culture chinoise. Le néo-confucianisme contemporain identifie l'esprit et la culture, la philosophie et la culture, car elles sont une dans la culture chinoise, alors qu'Heidegger les sépare ; mais Heidegger les relie au nazisme par cette dimension de l'esprit, considérant en quelque sorte le nazisme comme condition de l'avènement de l'esprit et de renaissance de la culture allemande.

Comment comprendre cette crise de la culture chinoise ? Il se trouve que depuis la fin du 19^e siècle, l'Europe occupe et colonise les provinces de Chine : cette crise de la culture chinoise n'aurait-elle pas une relation avec la dite « crise de l'esprit européen » ? N'est-ce pas l'esprit européen, par le biais de la politique de l'Europe, qui provoquerait la dégradation de la culture chinoise, la poussant à perdre son esprit ainsi qu'à se perdre elle-même ? Ou est-ce la culture chinoise qui, dans une situation politico-sociale menaçante, prétexte une attaque de l'Europe, alors qu'elle affronte son propre déclin ? Ce déclin de la culture et de l'esprit peut-il être considéré comme provoqué par l'autre ? Une autre culture peut-elle influencer notre culture jusqu'à la faire décliner, comme l'aurait fait le bouddhisme selon le confucianisme ?

En effet, le néoconfucianisme contemporain, en plus de sa propre source chinoise, est influencé par la philosophie occidentale, surtout par Hegel, recourant au concept d'esprit pour analyser la philosophie pratique chinoise. Il en va ainsi pour Heidegger,

qui s'engage dans la croyance nazie pour montrer la volonté politique à l'œuvre dans le nazisme comme fruit de l'esprit allemand, lui-même issu de la conception de l'Esprit dans la phénoménologie de Hegel. Quant au néo-confucianisme contemporain, il cherche à refonder la valeur de la culture chinoise pour justifier son emprise à Taiwan et à Hong Kong (colonisé par les Anglais), et pour faire opposition également au communisme chinois en Chine. Heidegger, en national-socialiste convaincu et impénitent, ne récusera jamais sa croyance en cette idéologie nationale-socialiste - comment appeler autrement ce système politique raciste que jamais il ne dénoncera publiquement ? - mais le néo-confucianiste contemporain, Xu Fu-Guang (徐復觀) par exemple, ne se montre pas aussi solide dans sa croyance politique : son attitude passe du soutien au KMT à sa dénonciation. Pour le dire autrement, nous trouvons que son attitude varie, de l'allégeance à la critique à l'égard du KMT.

Derrida nous offre une approche pour analyser ce phénomène, ce problème de la relation entre la pensée et la politique chez Heidegger, que nous mettrons en regard du néoconfucianisme contemporain. Heidegger et le néoconfucianisme contemporain sont éloignés l'un de l'autre, à la fois dans le temps et dans l'espace autant que par la culture, mais c'est encore la même problématique de la servitude de la philosophie à l'égard de la politique - *philosophia ancilla politica* – de cette imbrication entre pensée et idéal politique sous une identité composite. Dans le courant du XXème siècle, nous aurons rencontré schématiquement ou structurellement, dans la vie, la pensée et la politique, ce problème de la « décision » ou « résolution » ou « détermination ⁴⁴ » en matière d'engagement politique (*Entschlossenheit* de Heidegger), , qui se pose de façon aiguë à la fois pour le Néoconfucianiste et pour Heidegger, en fonction de leur adhésion à l'idéal de la du national-socialisme

Entre la Chine et l'Allemagne, le lien entre philosophie et culture peut renvoyer plutôt

⁴⁴ Les trois traductions sont de Derrida dans *De l'esprit*, p.59.

à Leibniz (1646-1716) qui a élaboré la méthode de calcul infinitésimal entre le zéro (0) et l'un (1) à partir de la pensée *yin* (陰) et *yang* (陽) de *I-Ching* (易經). À Nietzsche (1844-1900) également, qui désigne Kant (1724-1804) comme le « vieux Chinois de Königsberg », sans que soit particulièrement explicité ce à quoi il fait référence, ou encore à Hegel (1770-1831) qui, dans son séminaire sur l'histoire de la philosophie, évoque la philosophie chinoise avec ses deux courants, le confucianisme et le taoïsme. Quant à Heidegger, il est le seul philosophe qui lie Lao Zi (老子, le créateur du taoïsme) avec le nazisme. Durant l'été 1946, Heidegger traduit avec Xiao Shi-yi (蕭師毅), le *Tao te ching* (道德經) de Lao Zi, œuvre à laquelle il s'était intéressé quelques années auparavant. On notera que l'année 1946 où Heidegger entreprend cette traduction suit d'un an le suicide d'Hitler; le lien qu'il fait ainsi entre les deux, Lao Zi et Hitler, nous incite à penser ce lien et à prolonger notre recherche dans cette direction.

La troisième section concerne une affaire politique à l'Université de Taiwan pendant les années 1970 où régnait encore l'état de siège (1949-1987). Elle a lieu à la Faculté de Philosophie de « Free China » à Taiwan : les professeurs et les étudiants combattent pour la liberté d'expression, en tant que chinois, sans contester leur identité chinoise, ni revendiquer aucunement une identité taiwanaise. Dans cette affaire, les protestataires seront considérés comme des communistes ou des espions, mais jamais pris en tant qu'indépendantistes taiwanais. Ainsi se joue cette identité hybride, cette identité composite entre Chine et Taiwan, bien que Taiwan ne soit jamais considéré en tant que tel dans cette affaire taiwanaise.

a. Un confucianisme teinté de bouddhisme

Le bouddhisme du geyi est un bouddhisme contaminé, c'est-à-dire un bouddhisme traduit en chinois et sinisé, confucianisé et taoïsé. Mais le bouddhisme ne se défend jamais contre ce changement, cet envahissement, même si disparaît presque son état natif originaire d'Inde. Il accepte cette contamination, de façon hospitalière pourrait-on dire, mais pas à pas, c'est lui qui est considéré au contraire comme menaçant le confucianisme, hôte de cette culture chinoise depuis la dynastie Han (vers 220 av. J-C.). Alors que le taoïsme, rencontrant le bouddhisme, y a trouvé sa première source de changement, et l'a accepté, intégrant cette transformation dans son propre enseignement ; c'est pourquoi il est pour le bouddhisme chinois le meilleur médiateur avec le confucianisme. S'il y a conflit entre bouddhisme et confucianisme, il renvoie exactement au conflit ancien qui oppose depuis longtemps le taoïsme et le confucianisme. C'est pourquoi, après l'entrée du bouddhisme en Chine, celui-ci est considéré comme le taoïsme, qui s'oppose radicalement au confucianisme, surtout au néo-confucianisme des dynasties Song et Ming. Ce phénomène, cette condition faite au bouddhisme, tient au bouddhisme du geyi. Le taoïsme proclame l'importance du non-agir (無為) et appelle à nourrir le corps et l'esprit (養生), ce qui l'éloigne de la politique, mais le rapproche du bouddhisme, qui ne veut pas jouer le rôle de guide du gouvernement ou de pensée d'État. Pourtant, le taoïsme considère sa théorie comme meilleure que le confucianisme, dont il critique le conservatisme moral et le rituel, ainsi que son idéal ético-politique, qui vise à gouverner le monde.

En effet, lorsque le bouddhisme se répand, le confucianisme lui résiste et par son influence dans la dynastie Han, devient « la norme de conduite en vigueur » (mingjiao

名教) s'opposant dans son orientation pratique à la dimension de la nature (*ziran* 自然), cet ordre taoïste de ce qui est en harmonie avec le Tao. Cela provoque une crise dans le confucianisme, depuis son idéologisation et son institutionnalisation politiques. Les intellectuels veulent se tenir à l'écart de la politique, ils ne veulent plus s'engager dans les affaires officielles et publiques pour protéger leur vie et leur famille. La plupart des intellectuels suivent le mode de vie taoïste d'harmonie avec la nature (*ziran* 自然), ce qui conduit à répandre largement le taoïsme et le bouddhisme pendant les Six Dynasties (220-589) et plus tard.

Hui-yuan (慧遠 334-416) peut constituer l'exemple du parcours qui mène du confucianisme et du taoïsme au bouddhisme : moine célèbre qui comprend le bouddhisme par le taoïsme, il est le fondateur de la croyance en la « Terre Pure » (淨土宗) ou Amitābha (阿彌陀佛), et le disciple du grand traducteur Shi Dao-an (312-385) - qui néglige la différence entre la langue et la pensée dans ses écrits sur la traduction du bouddhisme en chinois⁴⁵. Hui-yuan n'hésite pas à écrire que “ le moine n'a pas à respecter la famille royale” (沙門不敬王者論⁴⁶), ce qui montre la distance entre le monde bouddhiste et le monde politique, et la position sociale élevée occupée alors par le bouddhisme. Ce propos de Hui-yuan indique le développement du bouddhisme à son époque et sa position sociale désormais presque comparable à celle du confucianisme. Il évoque aussi le statut de deux mondes séparés: « le monde transcendant » ou « le monde pur » (出世), en fait « le monde du moine », et la situation « dans le monde » ou « au monde » (入世), faisant la distinction entre « le monde royal » et « le monde de tout le monde ». Hui-yuan ignore, comme son maître

⁴⁵ Cf. le chapitre 7, où nous discutons l'interprétation de la traduction chez Dao-an, comparée avec celle de Xuan-Zhan.

⁴⁶ Ou traduit par “Sur ce que le Sramana ne rend pas hommage au souverain”. Cf. Christian Cochini, s.j. *50 grands maîtres du bouddhisme chinois : moines éminents du Mahayana*, Montrouge : Bayard, 2015, p.74.

Shi Dao-an, la différence entre la culture chinoise et la culture indienne, la différence de tradition culturelle et sociale, mais il constitue une particularité dans le bouddhisme chinois avec son enseignement d'un monde transcendant séparé du monde ou sans rapport "au monde". Le monde du moine est un monde particulier, à distance de la réalité sociale, un peu comme le paradis, l'au-delà des chrétiens est séparé de l'ici-bas, du monde humain. Pourtant, l'enseignement de Bouddha appelle plutôt à vivre dans le monde, mais dans un monde où règne l'égalité absolue entre les hommes : chacun doit se libérer d'abord de ses attachements et dépendances puis libérer les autres êtres, un peu comme le fait le philosophe, incarné dans la figure de Socrate dans l'allégorie de la caverne, qui rentre dans la caverne pour éclairer ceux qui y sont enfermés depuis leur naissance. Hui-yuan insiste sur le droit du moine, le droit que lui confère son mode de vie de moine, de se consacrer à la pratique pour atteindre la Terre pure, la terre d'Amitābha, même si cette croyance est accessible à tous et facile à mettre en pratique, par l'incantation sur le nom d'Amitābha. Ce disant, Hui-yuan ignore, tout comme son maître Shi Dao-an, l'enseignement le plus profond de Bouddha : la libération par la compréhension de la vacuité et de la coproduction conditionnée (緣起). Se libère celui qui comprend combien toutes situations et réalités sont engendrées les unes par les autres, dans une interdépendance et une réciprocité fondamentales. Quant à la vacuité, elle constitue le fondement du monde pensé comme vide ou illusoire.

Cette ignorance de Hui-yuan à l'égard de l'esprit du bouddhisme le porte aussi à considérer la possibilité d'une conciliation entre confucianisme et bouddhisme, même si le confucianisme ne cultive pas cette idée de « pure terre », mais conserve une utopie, celle d'un monde d'unité totale (世界大同). Grâce à sa connaissance des trois enseignements (avec le taoïsme), Hui-yuan peut commenter ou interpréter n'importe quel enseignement par un autre. C'est aussi un phénomène assez généralement

répandu depuis les Six Dynasties que ce thème : « les trois enseignements sont un » (三教合一). Son propos selon lequel « le moine n'a pas à respecter la famille royale » pousse un peu plus loin l'harmonie entre confucianisme et bouddhisme, politique et religion, bien que le contenu ne soit pas tout à fait conforme à l'intitulé ⁴⁷ : il considère que « les deux diffèrent initialement, mais sont identiques à la fin » (出處誠異,終期則同)⁴⁸.

Sur ce thème des « trois enseignements sont un », il y a au moins trois modalités de rapprochement : entre centre et marge ou intérieur et extérieur (本末內外論), considérant ce qu'ils ont en commun, le Bien ou la Sainteté (均善均聖論), soulignant la finalité identique par des voies variées (殊途同歸論)⁴⁹.

La première modalité consiste à reconnaître comme une nuance entre les trois la différence entre l'intérieur et l'extérieur qui n'empêche pas leur unité, puisque tous trois visent le même Tao, la même Vérité⁵⁰. Pour la distinction centre-marge, elle accorde toujours la place centrale au confucianisme⁵¹, par lequel l'esprit est en quelque sorte façonné, puisque le moine apprend la langue chinoise en fréquentant le texte confucianiste dès son enfance, même s'il professe le bouddhisme. La deuxième modalité revient à considérer que les trois enseignements visent le même Bien

⁴⁷ 牟鐘鑾和張踐, *Histoire de la religion chinoise* (中國宗教通史)vol.1 (北京:中國社會科學院, 2007), p.338.

⁴⁸ « On pense que même si les sources du Tao ou du dharma, du confucianisme ou de la normalisation, de Bouddha et de Yao et Confucius sont différentes, ils se sont influencés entre eux. Les deux sont dans la différence au commencement, mais identiques à la fin (常以為道法之與名教,如來之與堯孔發致雖殊,潛相影響。出處誠異,終期則同) » Cf. Hui-yuan, « *Sur ce que le Sramana ne rend pas hommage au souverain* ».

⁴⁹ 牟鐘鑾和張踐, *Histoire de la religion chinoise* (中國宗教通史)vol.1, p.350-352.

⁵⁰ « Bouddha est Confucius, c'est seulement une nuance entre leur nom, entre l'intérieur-extérieur(周孔即佛,佛即周孔,蓋內外名耳) » de 孫綽, « 喻道論 » in « 弘明集 », cf. *ibid.*

⁵¹ « le confucianisme est Bouddha, Bouddha est Confucius, c'est seulement de la nuance 夫儒學者,三教之首也)»(晉書,傅玄傳) c.f. *ibid.*

commun ou la Sainteté commune⁵². Quand Shi Dao-an énonce que « même si les trois sont différents, ils visent le Bien commun ; les voies et chemins sont différents, mais le *li*, c'est-à-dire leur logique et la compréhension de l'esprit des textes leur sont bien communes (三教雖殊,勸善義一,途跡誠異,理會則同)⁵³ », il permet de bien comprendre la troisième modalité, la même finalité par des voies variées. Ces trois modalités d'un même enseignement, en quelque sorte, énoncent la possibilité de conciliation avec tout enseignement, y compris celui du christianisme et de l'islam plus tard, jusqu'à la religion confucianiste Yiguandao (ou Ikuan Tao 一貫道) par exemple, religion contemporaine née vers 1886, influencée par le néoconfucianisme de Song et Ming, qui proclame l'unité entre les cinq enseignements⁵⁴. Après 1949, Yiguandao disparaît en Chine et arrive à Taiwan avec le parti nationaliste, qui cherche à propager la culture chinoise, surtout par les textes classiques des trois enseignements.

Dans la dynastie Tang (618-907), le bouddhisme de Chine est très répandu et peut-être propose-t-il un quatrième modèle sur le thème « les trois enseignements sont un », chacun étant reconnu dans sa pratique comme ayant une fonction différente. Et ce, parce que la dynastie Tang, professant le bouddhisme, est la plus hospitalière à l'égard de toute culture et de tout enseignement. Par exemple, un empereur de cette dynastie énonce que « le bouddhisme est destiné à apaiser le cœur, le taoïsme à nourrir le corps

⁵² *Le Traité blanc et noir* (白黑論) de Hui-lin (慧琳 433-487), connu sous d'autres noms : *Les trois doctrines sont bonnes ou saintes* (*Jun shan lun* (均善論) ou *jun sheng lun* (均聖論)). Ce qui veut dire que même si l'enseignement des trois doctrines est différent, le Blanc, confucianisme et taoïsme, et le Noir, le bouddhisme, nous pouvons leur trouver des points communs. Cf. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p.377-378.

⁵³ Dao-an, *Les deux enseignements* (二教論). Cf. 牟鐘鑒和張踐, *Histoire de la religion chinoise* (中國宗教通史)vol.1, p.352.

⁵⁴ Cf. S. Billioud et J. Thoraval *Le Sage et le peuple : le renouveau confucéen en Chine* (Paris : CNRS, 2014).

et l'âme, le confucianisme à gouverner l'État et la nation, le peuple (以佛治心,以道養生,以儒治世)⁵⁵ : cela revient à les accepter selon les besoins pour leur fonction différente et à respecter les différences entre les trois enseignements qui convergent en un unique .

Dans la dynastie Tang, le bouddhisme devient l'enseignement impérial au point qu'apparaissent beaucoup d'écoles bouddhistes chinoises, dont au moins trois ont une très grande influence. Tiantai (天台宗) considère que la nature ou l'essence implique à la fois le bien et le mal, le bon et le mauvais (「善惡同具」 ou 「性具善惡」). Huayan (華嚴宗) déclare qu'« il n'y a pas de différence entre le Bouddha, le Cœur et les êtres (sattva) » (「心、佛、眾生, 三無差別」), ils sont un même Être, une même Vérité, ou une Unité ; c'est la source du néoconfucianisme de Song et de Ming qui regarde « la Sainteté comme l'esprit ou l'essence du Cœur » (「心之精神謂之聖」). Enfin Zen/ Ch'an, la dernière école, déclare que la nature bouddhique est égale et pareille en tous, chacun peut devenir bouddha une fois qu'il a trouvé en lui ce même Cœur et cette même nature : Huineng (638-713) déclare que « l'illumination peut être atteinte totalement et instantanément⁵⁶ ». Cette école bouddhiste de Zen/Ch'an se réfère aussi à la tradition de transmission ésotérique de l'enseignement par les patriarches, jusqu'au sixième, Huineng ; cette tradition influence le néoconfucianisme de Song et Ming en faisant remonter la filiation du Tao à Confucius, et avant même Confucius⁵⁷.

⁵⁵ Cf. Yu Ying-shih (余英時), *Le monde-histoire de Zhu Xi : recherche de la culture de l'intellectuel sous la dynastie Song* (朱熹的歷史世界 : 宋代士大夫政治文化的研究), V.1, Taipei, 允晨文化, 2003, p.23.

⁵⁶ Anne Cheng *Histoire de la pensée chinoise* (Paris : Seuil, 1997), p.407.

⁵⁷ Cf. 張永雋, "Essai sur la communication entre bouddhisme et confucianisme et la dimension fondamentale de la pensée néoconfucianiste des Songs (略論儒佛會通與兩宋理學思維的基本向度)" in 華梵大學第五屆儒佛會通學術研討會, 2001. Lire en ligne:

<http://www.hfu.edu.tw/~lbc/BC/5TH/BC0536.HTM>

Au sein de cette dynastie ouverte à la culture multiple, l'identité du confucianisme se maintient et résiste pour ne pas perdre sa position centrale dans la culture chinoise. Han Yu (韓愈 768–824), par exemple, indique que le bouddhisme et le taoïsme (佛老) détruisent l'éthique et la moralité traditionnelles du confucianisme. Il rédige le *Mémoire sur les reliques du Bouddha* (諫迎佛骨表) pour conseiller à l'empereur à ne pas adhérer au bouddhisme, au risque de voir l'empire ruiné⁵⁸. Et dans *Le Tao originel/ L'origine du Dao* (原道), il tente de retrouver le Tao et l'éthique confucéenne par le « mouvement de la prose ancienne » (guwen yundong 古文運動), le retour au texte ancien, car il pense que la littéralité, la lettre (wen 文) et la langue peuvent nous amener au Tao (文以載道). Le bouddhisme et le taoïsme sont subversifs pour la moralité publique, tandis que l'éthique confucéenne est la base de la stabilité politique et sociale qui est inscrite dans la tradition ou filiation du Tao confucianiste (道統). Il a ainsi été considéré comme le saint-patron de la renaissance confucéenne sous les Song. Il préconise aussi de mettre fin aux agissements des taoïstes et des bouddhistes en les chassant de leurs monastères et en brûlant leurs livres⁵⁹. Ce souhait se réalisera en 845, sous la dynastie Tang encore, lors de la grande vague de persécution qui mit fin à l'âge d'or du bouddhisme en Chine.

Ainsi, le confucianisme reprend la filiation ou tradition du Tao perdue après Mencius et Xun Zi (qui n'est pas souvent mentionné dans cette filiation), et à la fois constitue une pensée opposée, pour contrer l'influence du bouddhisme et du taoïsme. Ces deux

⁵⁸ Conseils à l'empereur pour le mettre en garde contre le bouddhisme, qui a perdu la culture chinoise dans une dynastie ancienne : 「唯梁武帝在位四十八年，前後三度捨身施佛，宗廟之祭，不牲宰，晝日一食，止於菜果，其後竟為侯景所兵逼，餓死台城，國亦尋滅。事佛求福，乃更得禍。由此觀之，佛不足信，亦可知矣。」

⁵⁹ 「不塞不流，不止不行。人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之，鰥寡孤獨廢疾者，有養也，其亦庶乎其可也。」 Anne Cheng offre une traduction incomplète : « Qu'ils soient rendus à la laïcité, que leurs livres soient brûlés et que leurs monastères soient transformés en habitations. » Cf. *Histoire de la pensée chinoise* p.416.

points peuvent définir le néoconfucianisme de Song et de Ming. Nous pouvons facilement saisir l'idée propre du confucianisme impliqué dans sa critique du bouddhisme et du taoïsme. Le confucianiste considère le bouddhiste comme égoïste, manquant de responsabilité sociale envers l'autre, faute d'une éthique de la famille et de l'État. Ce sont déjà ces mêmes critiques qu'on trouve chez Han Yu⁶⁰, et qui sont à l'œuvre dans presque tout le confucianisme de Song et Ming.

Le bouddhisme, par contre, présente une opposition de fond au néoconfucianisme : son existence est nécessaire pour susciter attaque et résistance de la part du confucianisme, faute desquelles peut-être le confucianisme risquerait de disparaître. La résistance est un mode d'attachement, un attachement à l'existence de l'autre, en ce que le confucianisme a besoin de son opposé, d'un ennemi, ou de son autre. Il est vrai que toute opposition est position, de soi-même en face de l'autre, mais aussi, et peut-être d'abord, de l'autre comme vis-à-vis déterminant. Et nous pouvons comprendre que plus le confucianiste s'oppose au bouddhiste, plus il le connaît en profondeur. Cela ressemble aux jumeaux sophiste et philosophe, ces frères ennemis. Cette crainte de perdre sa propre identité, pour le confucianisme, vient de la culture Yi et de Confucius lui-même, qui privilégie la culture Zhou et l'idéal de l'homme de qualité pour le sauver. Pour Xu Fu-Guang, en effet, c'est la « conscience du souci » (憂患意識 *you huan yi shi*), le souci dont il témoigne à l'égard de la nation et du peuple ainsi qu'à l'égard de la formation de l'esprit et de la culture humaine, qui constitue le critère d'élection de l'homme de qualité⁶¹. Selon le concept de « conscience du

⁶⁰ « *La moralité, dit Lao tze, ne comprend pas le ren (humanité) et le yi (justice) ce qui est un discours égoïste (老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也)* ». Même si ici il est question du taoïsme, c'est aussi la critique du bouddhisme.

⁶¹ « La conscience du souci ou le souci est le commencement de l'esprit humain qui représente la responsabilité envers la chose, qui représente aussi la conscience de soi dans l'esprit. Dans le I-Chuan (易傳), la genèse de la conscience du souci est à rapporter à la situation difficile et embarrassée entre les rois Wen Wang de culture Zhou et Zhou Wang de culture Yi, et cette conscience de soi dans

souci » de Xu⁶², la mission d'un néo-confucianiste contemporain consiste à se soucier toujours de son peuple et de son État. Mais paradoxalement, cette angoisse n'est pas *reconnue* au Taiswanais à l'égard de son propre peuple et de son État. Cette forme de conscience responsable peut être comparée avec la grande compassion et l'amour bienveillant prônés par le bouddhisme, même si Mou Zongsan (牟宗三 1909-1995) distingue cette conscience du souci de la conscience de la souffrance partagée à l'égard de l'autre (苦業意識), développée dans le bouddhisme⁶³. Nous aborderons plus tard la forme que prend cette conscience du souci avec la crise de l'esprit et l'attente messianique dans la philosophie occidentale chez Socrate, Husserl ou Heidegger...

l'esprit est héritée et propagée par le Duc de Zhou et le Duc de Zhao (憂患意識乃是人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也是精神上開始有了人的自覺的表現。憂患意識的誘發因素，從《易傳》看，當係來自周文王與殷紂間的微妙而困難的處境，但此種精神地自覺，卻正為周公、召公們所繼承廣大)». Cf. 徐復觀, *L'Histoire de l'humanité chinoise : volume de Pré-dynastie Qin* (中國人性論史—先秦篇), Taipei, 商務, 1969), p.21.

⁶²«Le Zhou se révolte contre le gouvernement du Yi et devient victorieux ; mais à travers les archives des débuts de la dynastie Zhou, il apparaît qu'on ne montre pas sa fierté de Zhou comme le font d'autres nations victorieuses , mais surgit plutôt la conscience du souci dans l-Chuan.[...] La formation de la conscience du souci vient de la capacité à anticiper au sujet des aléas de la bonne-mauvaise fortune et de la victoire-défaillance ; dans cette anticipation, on peut découvrir la relation entre bonne-mauvaise fortune, victoire-défaillance et le comportement de l'agent, découvrir sa responsabilité et son devoir (周人革掉了殷人的命 (政權) , 成為新地勝利者 ; 但通過周初文獻所看出的，並不像一般民族戰勝後的趾高氣揚的氣象，而是《易傳》所說的「憂患」意識。[...] 憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任.)» Cf. Ibid, p.20-21. *La Déclaration du néoconfucianisme* contemporain dit aussi: « nous croyons que la vraie sagesse est née du souci. Parce que seule le souci peut nous libérer l'esprit à l'égard de la vie déterminée pour nous donner une très large vision, qui la dépasse ; cela nous aide à réfléchir à toutes les dimensions du problème (我們相信，真正的智慧是生於憂患。因為只有憂患，可以把我們之精神從一種定型的生活解放出來，以產生一超越而涵蓋的胸襟，去看問題的表面與裏面，來路與去路.)» Cf. tout le texte en ligne en chinois : <http://www.huanghuagang.org/hhgMagazine/issue09/big5/33.htm>

⁶³ Mou zongsan (牟宗三), *Spécificités de la philosophie chinoise* (中國哲學的特質), Shanghai, 上海古籍, 1997, p.16. trad. par Ivan P. Kamenarovic et Jean-Claude Pastor, Cerf, 2003, p. 100-106.

Pour le confucianisme, après la mort de Mencius et avant l'idéologisation mise en place par la dynastie Han, la filiation morale ou celle du Tao a été interrompue⁶⁴, c'est-à-dire que le confucianisme est devenu seulement une forme vide, sans esprit, jusqu'à Han Yu, avant de reprendre avec les Song et les Ming. Mais le confucianisme demeure la pensée dominante pendant cette période où se perd son esprit, vers l'an mille. Selon Mencius, tous les cinq cents ans surgit un saint (五百年必有王者興) qui représente le Tao comme un messie.

Nous privilégierons Zhu Xi (朱熹 1130-1200) et Wang yang-ming (王陽明 1472-1529) comme représentants respectivement du néoconfucianisme de Song et de Ming. Ces pensées confucianistes sont opposées entre elles, mais l'attitude à l'égard du bouddhisme est presque générale, et commune à tout le néoconfucianisme.

Tout d'abord, S. Billioud et J. Thoraval peuvent éclairer la situation académique des deux philosophies en leur temps:

Les académies ont joué un rôle fondamental dans l'éducation en Chine pendant plus de mille ans et se sont fortement développées à partir des Song, du fait notamment de l'influence de penseurs néoconfucéens comme Zhu Xi. Elles ont pu être fondées par des lignages pour faire éduquer leurs membres par des maîtres confucéens et les préparer aux concours mandarinaux, voire surtout, à partir des Ming (1368-1644), par le Gouvernement. Au XVI^e siècle, sous l'influence de figures comme Wang Yangming (1472-1529), les académies ont eu aussi pour objectif de promouvoir un accès plus général à l'éducation⁶⁵.

⁶⁴ Cheng Yi (程頤 1033-1107) dit que « après la mort de Duc de Zhou, le Tao n'a plus cours; après la mort de Mencius, le Tao ne s'enseigne plus » (周公沒, 聖人之道不行; 孟軻死, 聖人之學不傳). » Cf. « L'Épithaphe de M.Ming Tao (明道先生墓表) » in *Oeuvres des Chengs* (二程文集), v. 12.

⁶⁵ S. Billioud et J. Thoraval *Le Sage et le peuple : le renouveau confucéen en Chine* (Paris : CNRS 2014) p.36-37.

Zhu Xi non seulement est un néoconfucianiste important mais il codifie ce qui est aujourd'hui considéré comme le canon confucianiste des classiques chinois, surtout les Quatre Livres : *les Entretiens de Confucius, Mencius, Zhong Yong* (Invariable Milieu) et *Da Xue* (Grande Étude). Ses commentaires de ces classiques deviennent des commentaires reconnus et incontournables du confucianisme traditionnel et ils dominent la pensée chinoise jusqu'à l'abolition des examens en 1905. La recherche et l'étude de la pensée de Zhu Xi sont en particulier une voie nécessaire pour entrer dans le gouvernement et devenir un fonctionnaire érudit depuis la dynastie Ming (1368-1644) ; c'est pourquoi Wang Yang-ming par exemple est si familier de la pensée de Zhu Xi, même s'il n'est pas d'accord avec lui. La pensée de Zhu Xi devient ainsi une pensée officielle qui guide la formation de tout élève. Mais il a étudié bouddhisme et taoïsme dans sa jeunesse, il garde le goût tout au long de sa vie de rendre visite dans son temple bouddhiste au moine qu'il connaît et cite en fait la parole bouddhiste plus que les autres néoconfucianistes⁶⁶. C'est la raison pour laquelle sa métaphysique se développe à l'ombre du bouddhisme, il la constitue pour lui résister. Mais il fait encore l'effort de distinguer sa pensée du bouddhisme : « le regard du bouddhisme sur la nature n'est qu'une façon de voir le vide ; par contre, le confucianiste considère la nature, c'est-à-dire l'humanité, comme il se préoccupe de la justice, de la sagesse, et aussi du rituel et des éléments de la réalité (釋氏之言見性只是虛見,儒者之言性,只是仁義禮智,皆是實事)⁶⁷ ». Le contraste ainsi souligné

⁶⁶曾春海, « *La communication entre la philosophie de Zhu Xi et le bouddhisme* (朱熹理學與佛學之交涉) » in 第三次儒佛會通學術研討會論文選輯(華梵大學哲學系,1998), p.100. n ligne :

<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-HFU/nx89864.htm>

⁶⁷ *Parole de Zhu Zi* (朱子語類), v.124. En ligne :

<http://ctext.org/zhuzi-yulei/zh?searchu=%E9%87%8B%E6%B0%8F%E4%B9%8B%E8%A8%80%E8%A6%8B%E6%80%A7%E5%8F%AA%E6%98%AF%E8%99%9B%E8%A6%8B>

indique que la pensée de Zhu Xi n'est pas si éloignée du bouddhisme : même si les deux sont opposés, ils ont recours aux mêmes concepts par le biais de la traduction chinoise du sanscrit. Zhu Xi insiste sur l'idée selon laquelle la pensée bouddhiste n'a pas vraiment d'ancrage dans la réalité, de prise sur le réel, cette pensée reste une pensée du Vide, c'est pourquoi la pratique bouddhiste ne contribue pas à changer le monde ni même à édifier un monde réel⁶⁸. Alors que la métaphysique confucéenne peut se pratiquer, pour Zhu Xi, elle peut même être pratiquée par tout confucianiste, en tant que technique d'éducation de soi, utile comme guide de soi-même ; c'est en quoi elle a rapport à la réalité et peut se réaliser concrètement. Plus précisément, pour le confucianiste la pratique effective est éthique, et a son usage dans la famille, dans les affaires politiques comme dans la vie quotidienne. Pour le confucianiste, la pratique du bouddhisme ne peut se faire dans le monde présent et réel, sa pratique concerne l'au-delà, appelle à se libérer de ce monde, comme en témoigne la figure du moine. Zhu Xi se confronte au bouddhisme, c'est aussi dans un certain sens une manière d'aller contre sa jeunesse, de mener la guerre contre lui-même et sa propre identité. Comme une manière de contrer son identité, une identité hantée par le fantôme bouddhiste et taoïste. Ce changement de regard a pour objectif de sauver la filiation traditionnelle du Tao confucianiste et son héritage, qui est considéré comme le capital culturel de la Chine. C'est aussi une manière de rappeler la responsabilité à l'égard du monde, et de restaurer l'idéal confucianiste à l'intention de la nation et du peuple. Pour lui, le passage du bouddhisme au confucianisme est passage du vide au réel, en quelque sorte une manière de grandir, de répondre de son Destin ou du Décret Céleste (天命), d'être un confucianiste accompli.

⁶⁸ Par exemple, « *Bouddha dit que tout li est vide, mais notre li est réel* (佛說萬理俱空,吾儒萬理具實)» ou « *le bouddhiste parle du Vide, le négatif est le négatif... on ne sait en rien s'il y a une logique concrète dans le discours* (釋氏說空,不是便不是...而不知有個實道理)» cf. *Ibid.*

Cependant, la valeur du confucianisme se dégrade depuis le règne des Six Dynasties (après les Han), il est devenu un capital culturel mais a connu aussi une forme de crise auprès des intellectuels et des lettrés, avec son idéologisation politique et sa normalisation (名教化) ; il reste une forme vide en usage dans la politique et l'éthique quotidienne, mais il a perdu son esprit, sa tradition de Tao. C'est pourquoi il se trouve remplacé par le bouddhisme et le taoïsme, jusqu'au néoconfucianisme qui le rend à son esprit et restitue l'héritage originel du Tao confucianiste.

A l'instar de Zhu Xi, Wang Yangming a exercé des fonctions administratives et militaires, en tant que gouverneur et général qui a combattu les rébellions barbares des autochtones ou aborigènes du sud de Chine. Il médite et développe sa pensée en dirigeant sa troupe armée, et lui donne une orientation distincte lorsqu'au contraire de Zhu Xi, il comprend qu'il y a unité entre le cœur et la raison (心即理), entre la connaissance et l'action (知行合一). Ses idées sur l'unité de la connaissance et de l'action sont aussi représentatives de sa philosophie. Mais cette unité entre le Ciel, la Terre et la Chose (以天地萬物為一體) n'inclut pas le monde autochtone ou aborigène : pour lui, ce sont là des barbares qui devraient être cultivés, les propos qu'il tient sur eux sont racistes, sa pensée, qui représente à ses yeux la ce qui civilisation, devient une arme pour lutter contre le barbare⁶⁹. Ce qui fait penser à la stratégie de Chiang Kai-shek, lequel a beaucoup apprécié la pensée de Wang yang-ming, qu'il a utilisée d'abord pour lutter contre le communisme chinois -car cette pensée est un idéalisme -, puis qu'il a utilisée quand il en est venu à gouverner Taiwan après 1949, pour bafouer la culture locale et tuer les Taiwanais (l'incident 228

⁶⁹ Par exemple, Wang dit : « La nature de barbare est comme celle de la bête et de l'animal... c'est pourquoi je suis obligé de le tuer, mais ce n'est pas à moi de le faire, c'est le Ciel qui le tue (蠻夷之性, 譬猶禽獸麋鹿...然後不得已而興兵,此則非我殺之,乃天殺之也)» in "告諭瀨頭巢賊" cf. CHUANG Wan-shou (莊萬壽), *Le nationalisme chinois et sa hégémonie culturelle* (中國民族主義與文化霸權), p. 174-189.

et la terreur blanche pendant l'état de siège⁷⁰).

Wang Yang-Ming est un penseur néo-confucéen représentant de l'École de l'Esprit ou du Cœur (心學). Cette position manifeste l'influence du bouddhisme dans la pensée des lettrés confucéens de cette époque, qui s'efforcent d'élaborer une métaphysique confucéenne pour faire contrepoids au bouddhisme. La doctrine de Wang est caractérisée par l'intériorisation de la « raison [des choses]» (*li* 理) que Zhu Xi avait identifiée à l'Être absolu (理一), l'Un duquel émanent les êtres (分殊). Aussi la pensée de Wang a-t-elle souvent été présentée comme un exemple chinois d'idéalisme; cependant, la réflexion dont elle part reste tout à fait étrangère à la critique de la connaissance et demeure réflexion sur l'action, dans le droit fil de la tradition confucianiste. De tous les philosophes chinois, Wang Yang-ming est même celui dont la pensée est la plus étroitement tributaire des expériences de la vie, d'une vie marquée pour lui de toutes les vicissitudes associées à l'activité politique.

Cet idéalisme chinois, ou le subjectivisme radical de Wang yang-ming, manifeste l'influence du bouddhisme et notamment de la théorie du caractère illusoire du monde sensible. Si la raison des choses est le Cœur, alors, tout repose en lui silencieusement avant d'apparaître tout à coup par le biais d'une perception sensible. Malgré tout, Wang maintient une distinction entre « cœur de Tao » (道心) et « cœur humain » (人心) origine de réflexions ultérieures sur ce sujet. Cette distinction entre deux dimensions du cœur trouve sa source chez Zhu Xi, dans la distinction entre la raison du Ciel (天理) et le désir humain (人欲). Même la critique de Wang sur le bouddhisme est aussi héritée de Zhu Xi : « *notre confucianiste nourrit le cœur (ou l'esprit) sans le séparer de la Chose (ou du Tout). Notre pratique consiste seulement à suivre la raison du Ciel et la nature. Mais le bouddhiste refuse totalement toute chose,*

⁷⁰ Cf. le troisième chapitre : La négation d'une identité culturelle : Huit modalités de la présence fantomatique de l'étranger dans la culture taïwanaise.

il pense que le Cœur est illusoire, qu'il tend au néant et vise à atteindre le vide un jour... c'est pourquoi le bouddhisme ne peut pas être mis en pratique pour gouverner le monde⁷¹ ».

Mais après lui, ses disciples sont presque proches du bouddhisme, celui-ci n'étant plus exclu par le confucianisme mais accepté comme base de pensée ou présumé⁷². L'identité culturelle qui se constitue ainsi mêlée de bouddhisme permet d'entrer dans la culture confucianiste dominante. Elle devient une identité composite, hybride, mais dans un sens particulier et singulier, à savoir sous la forme d'un bouddhisme confucianiste ou d'un confucianisme bouddhiste.

b. L'être de culture chinoise :

Xu Fu-Guang et le Néoconfucianisme contemporain

Le Néoconfucianisme contemporain hérite de tout le changement de rapport entre confucianisme et bouddhisme, mais il proclame encore le confucianisme comme central dans la culture chinoise, et réaffirme sa position capitale et déterminante. Son objectif est de défendre le mode d'être de la culture chinoise pour faire barrage à l'invasion par l'Occident. C'est la raison pour laquelle il est si combatif et insiste pour reconstituer sa filiation à partir du Tao, car se pose non seulement le problème de l'existence de la culture, mais aussi de savoir comment continuer à vivre en chinois cultivé et éduqué. C'est ainsi que cela touche à la question de l'identité, du souci de soi car, dans cette période de néoconfucianisme contemporain, la Chine est

⁷¹ 傳習錄(下):「吾儒養心,未嘗離卻事物。只順其天則自然,就是功夫。釋氏卻要盡絕事物,把心看做幻相。漸入虛寂去...所以不可治天下.以 in *Oeuvre de Wang Yang-ming* (王陽明全書) v.3. En ligne : <http://www.hkshp.org/ng/sm003.htm>

⁷² 黃文樹, « *Les disciples de l'école de Wang et le bouddhisme* (王門弟子與佛教) » in *正觀雜誌*, n.29 (2004), p.137-214.

devenue un objet de recherche sous le nom de sinologie, un objet d'étude pour la recherche académique et peut-être géopolitique, non plus une réalité vivante mais en quelque sorte un objet mort. Le néoconfucianisme contemporain fait face à la marginalisation de la valeur de la culture chinoise et de la vie culturelle et à sa réduction à l'état d'objet d'étude. Ce qui met le confucianisme dans un état de crise existentielle.

Que ce soit en Europe ou en Chine, la philosophie et la politique ne se séparent presque jamais. En Chine, selon la tradition confucianiste, l'intellectuel se doit d'avoir toujours l'intention de s'engager dans la politique, et même s'il refuse l'engagement, comme le taoïste, ce refus est toujours « politique ». Le confucianisme encourage l'intellectuel, depuis sa naissance, à participer à la politique, qui relève de sa propre responsabilité, pour changer et sauver le monde ; c'est son idéal, son utopie.

Confucius ou Mencius formulent leur pensée morale et éthique à destination de la scène politique ; nous sommes enclins à croire que leur pensée porte seulement sur la moralité et l'éthique et qu'elle n'est en rien destinée à changer le monde (ce qui est plutôt l'impression donnée par le néoconfucianisme contemporain, surtout après sa consécration comme morale officielle par le pouvoir politique nationaliste), alors qu'elle concerne aussi la politique et l'engagement pour un idéal. La pensée morale et éthique du confucianisme se donne en effet comme “telos” cet idéal politique de changement du monde. Idéal en vue duquel son objectif politique ou de vie politique immédiate (*'biopolitique'*) vise à gouverner et contrôler toute la vie quotidienne par la morale, incitant seulement chacun à “être sage”, c'est-à-dire à s'en tenir à mettre en pratique des préceptes moraux. Le confucianisme en passe par des idées éthiques et morales pour mettre en pratique son idéal politique et participer à la politique. C'est ainsi que dans la dynastie Han (141 av. J-C - 220 ap. J-C), le confucianisme devient

l'idée ou le principe gouvernant par l'entremise de Dong Zhong-shu (董仲舒 170-104 av. J-C) qui combine le légisme - des préceptes de gouvernement à l'usage des empereurs - et le confucianisme, puis qui idéologise politiquement le confucianisme.

A Taiwan, colonisé par le Japon et menacé par la période de loi martiale ou par l'état de siège (戒嚴 *jie yan*) instauré par le parti nationaliste chinois (KMT), le Taiwanais accepte le confucianisme sans en voir l'aspect politique : même s'il est bel et bien familier des textes confucianistes, il a l'habitude de dé-politiser et, spontanément, de théoriser la pensée morale confucianiste. Au Taiwanais, il est interdit ou dangereux de s'engager en politique. Il en vient à refuser tout engagement politique, avec l'excuse d'avoir l'impression que la politique est un « danger », une activité « impropre et impure ». Cette attitude face à la politique spectralise jusqu'à la faire disparaître la dimension positive d'idéal politique du confucianisme, et accentue un autre aspect de la moralité, de l'éthique comme maîtrise pratique de soi, comme souci de soi, surtout sous le gouvernement du parti nationaliste, qui se donne comme représentation politique et culturelle du confucianisme. L'influence du néoconfucianisme contemporain est issue de cette situation politique, qui est tout à la fois servante et créatrice de la culture chinoise contemporaine. Ainsi, la gouvernance confucianiste devient technique intérieure de gouvernement de soi dans le domaine moral et éthique, depuis Dong Zhong-shu sous la dynastie Han en Chine, jusqu'au présent du néo-confucianisme contemporain à Taiwan.

Chiang Kai-shek à la tête du gouvernement nationaliste chinois recourt à deux philosophes autour de lui : l'un est Fang Dong-mei (方東美 1899-1977), l'autre est Xu Fu-Guang.

Fang Dong-mei était le maître de Chiang, il lui a enseigné *le I-Ching*, la philosophie de Wang Yang-ming et de Hegel ; ce qui a porté Chiang à les appliquer comme l'arme à penser pour lutter contre le matérialisme du communisme chinois de Mao. Mais

Fang Dong-mei ne fut jamais un membre du Koumingtang et a refusé toute sa vie de participer à la politique. C'est pourquoi sa vie à Taiwan était surveillée par Chiang. Fang n'était pas seulement maître de Chiang, il a été aussi un maître important de Sun Zhi-shen (孫智燊 1935-) et Cheng Gu-ying (陳鼓應 1935-) dans l'affaire de la Faculté de Philosophie d'UNT, qui sera abordée dans la troisième section. Sun, doyen de la Faculté de Philosophie, membre et servant du Koumingtang, Cheng, maître de conférence, affirmant la liberté de pensée et d'expression dans cette affaire, se sont avérés des opposants.

Xu Fu-Guang était le disciple de Xiong Shi-li (熊十力 1885-1968) qui est de la première génération du néo-confucianisme contemporain en Chine, laquelle n'est jamais arrivée à Taiwan car elle s'oppose à Chiang et à son parti. Xiong a été aussi le maître de Mou Zong-san (牟宗三) et de Tang Jun-yi (唐君毅 1909-1978), qui appartiennent à la génération qui a vécu à Taiwan et Hongkong. Xiong est également le néoconfucianiste qui utilise le bouddhisme pour nourrir et constituer sa pensée, pensée confucianiste par laquelle il transforme le bouddhisme en confucianisme. Mais Xu Fu-Guang n'hérite pas de cette part de la pensée bouddhiste ; ce sont Mou Zong-san et Tang Jun-yi qui y adhèrent et la prônent le plus. Pour Xiong, le bouddhisme aide à théoriser le confucianisme, il permet de constituer la métaphysique confucianiste. Xu Fu-guang n'hérite pas de cet idéal d'une métaphysique élaborée à partir de la métaphysique du bouddhisme pour faire contrepoids à la métaphysique occidentale, contrairement aux deux autres néoconfucianistes, Mou et Tang.

Pendant la période de la deuxième guerre mondiale entre la Chine et le Japon (1937-1945), Xu a eu l'idée de « sauver la Chine par l'engagement au parti nationaliste ». C'est la même idée que celle de Heidegger dans son adhésion au nazisme. En 1944, Xu était apprécié par Chiang et en même temps, il était de plus en plus loin de son maître Xiong Shi-li, parce que Xiong voulait rester en Chine pour

adhérer au gouvernement communiste chinois, Chiang et son parti nationaliste n'étant plus l'avenir à ses yeux. Cela signifie aussi que la pensée de Xu est plus proche des questions de société, d'éthique et de politique que de la voie métaphysique développée par le bouddhisme de Xiong.

Avec l'aide de Chiang et du Koumingtang, Xu crée la revue « 學原 *xue yuan* » en 1947 en Chine, puis à Taiwan et à Hongkong la revue « 民主評論 *min zhu ping lun* ». Xu y trouve l'opportunité de transformer son identité de militaire en une identité d'intellectuel ; sa vie semble hésiter du reste entre la politique et le monde académique. Grâce à l'enseignement de son maître Xiong Shi-li – « le peuple d'une nation détruite perd sa propre culture avant de perdre son pays » - Xu commence à étudier sa propre culture chinoise, où il découvre en germe une dimension nationale-socialiste. C'est la seule qu'il hérite de son maître, ainsi que tous les autres néoconfucianistes : l'existence de la nation est sous la responsabilité de chacun (國家興亡匹夫有責). De plus, pendant la période de coopération avec Mou Zong-san et Tang Jun-yi pour la revue « 學原 *xue yuan* », Xu travaille avec eux à faire naître la pensée confucianiste contemporaine. D'ailleurs, la revue « 民主評論 *min zhu ping lun* » commence par la critique de la politique actuelle du KMT, puis se rapproche davantage de la philosophie et de la culture. Mais la double attitude, contradictoire, de la pensée de Xu, entre conservatisme et libéralisme, apparaît clairement à cette période-là.

En 1958 Xu s'associe à Mou Zong-san, Tang Jun-yi et Chang Jun-mai (張君勱 1886-1969) pour signer la *Déclaration du néoconfucianisme contemporain* (為中國文化敬告世界人士宣言 *Wei Zhongguo Wenua Jinggao Shijie Renshi Xuanyan*). Ils veulent sauver la culture chinoise de son déclin : en effet, la Révolution culturelle survient en Chine, Révolution qui détruit sa propre culture en introduisant le marxisme et le matérialisme, et en imitant ce qu'on dit être la « modernisation

impulsée par la civilisation occidentale ». Cette *Déclaration* renvoie la culture chinoise à ses propres responsabilités : comme le fait l'intellectuel chinois traditionnel, ils veulent propager la connaissance et la préservation de la culture chinoise, que soutient la *Free China* à Taiwan⁷³ – ROC, la République de Chine (RDC en français), - en critiquant l'injustice du communisme chinois. Ainsi, Taiwan est considéré comme une partie de la Chine, le Taiwanais est l'égal du Chinois en ce qu'il conserve et sauve la culture chinoise. C'est pourquoi pour eux, Taiwan est un lieu de renaissance qui protège le trésor de la culture chinoise.

L'identité de Xu Fu-guag est complexe, composite, par rapport à celle des autres néoconfucianistes : confucianiste, militaire et membre du Koumingtang, proche du président Chiang, partisan du libéralisme, il croit en *Les trois principes du peuple* de Sun Yat-sen (三民主義 *san min zhu yi*) - les principes de la démocratie libérale (民主 *min zhu*), du nationalisme (民族 *min zu*) et de la justice sociale (民生 *min shen*). Principes qui s'avèrent fonder sa croyance nationale-socialiste. Pourtant, son libéralisme et sa démocratie sont impraticables, car sa liberté de pensée et d'action est limitée et sa conception de la démocratie est étouffée sous le poids d'une conception du pouvoir conservatrice : un pouvoir qui repose sur la parenté familiale et la consanguinité politique de ses membres. Xu croit que la liberté et la démocratie du confucianisme ne ressemblent pas à celles des Occidentaux, le Chinois ne pouvant en bénéficier aussitôt dans sa propre culture. Par ailleurs, dans le discours de Xu, Taiwan est une partie de la Chine, le Taiwanais est sans aucun doute Chinois. Il est évident que pour Xu la langue chinoise et l'ascendance han suffisent à lui conférer son identité et son appartenance subjective : il ignore l'histoire coloniale de Taiwan et l'autochtone taiwanais. Pour lui en effet, la liberté et la démocratie chinoises sont

⁷³ Hong Kong est encore colonisée par les Anglais, jusqu'en 1997 où elle revient à la Chine communiste.

morales, de l'ordre de l'esprit depuis Confucius, elles sont promises à durer et témoignent de plus de valeur que la démocratie politique occidentale. Cette distinction entre la Chine et l'Occident montre que Xu ne comprend pas très bien la culture occidentale, comme on l'entend dans ces propos:

*Ce qui fait la différence d'essence entre les cultures chinoise et occidentale est que la racine de la culture chinoise ne se heurte pas au problème de l'opposition entre le sujet et l'objet, ni au problème de l'opposition entre l'individu et la communauté. L'accomplissement de soi et l'accomplissement de la chose sont les deux dimensions de l'Un dans la culture chinoise.*⁷⁴

Le propos tenu ici influence les chercheurs en philosophie chinoise surtout à Taiwan. Le confucianisme suit les “commandements de son Ciel” comme le taoïsme suit le Tao, le Principe fondateur, les deux écoles développant une pensée autour du tout de l'Être et du Monde. Ces philosophies unissent l'homme et la chose, la nation et la société, le Ciel et la Terre, l'Être et le Tao ; tout est inclus dans la grande famille mondiale. La responsabilité d'un homme de qualité est d'accomplir l'idéal national-socialiste, qui a cependant plus d'envergure que celui que partage Heidegger, parce que dans la culture chinoise, c'est l'harmonie dans l'Un qui prévaut, bien que cela n'aille pas jusqu'à la conciliation des opposés, comme il apparaît dans cette citation de Xu.

Cependant, Xu prétend privilégier la culture chinoise tout en ignorant les autres cultures. Ainsi il ne comprend pas l'opposition sujet / objet ou la nature du dualisme

⁷⁴ 「中國文化與西方文化最不同的基調之一，乃在中國文化根源之地，無主客的對立，無個性與群體的對立。『成己』與『成物』，在中國文化中認為是一而非二。」徐復觀, *L'esprit de l'art en Chine* (中國藝術精神) (1976), p.132.

dans la philosophie occidentale, que du reste, en tant que néo confucianiste, il n'étudie pas particulièrement, ce qui lui permet d'entretenir l'idée de la singularité et de la spécificité de la culture chinoise.

Comment confronter ces deux philosophes, Xu et Heidegger, qui s'enracinent chacun dans sa propre culture mais qui ont en commun la même préoccupation nationale-socialiste, quoique sous des formes distinctes ?

*Le confucianisme est une pensée de la vie réelle de l'homme face à sa responsabilité d'homme même. Celui-ci, comme confucianiste, ne peut ni échapper à sa responsabilité envers la Nature, ni s'en remettre au Vide et au Néant, au jeu des mots et des idées, ni migrer à l'étranger, dans un autre pays. Il doit envisager sa vie réelle d'homme, solidement, et seulement pour répondre au destin de son existence et au développement de sa vie. Mais, dans cette si longue période de la politique autocratique en Chine, il est inévitable d'avoir en une certaine façon à s'habituer à cette autocratie, que nous sommes de plus en plus forcés d'accepter et de voir le confucianisme dévoyé par la pression politique effective qu'elle représente. De plus en plus, sous le poids de cette pression et devant ce détournement, nous oublions qui nous sommes (本來面目 *ben lai mian mu*) et ce qu'est notre responsabilité ; par exemple, nous oublions que « la justice est pour tout le monde » (天下為公 *tian xia wei gong*) et que « le peuple est plus important que l'empereur » (民貴君輕 *min gui jun qing*) etc., mais c'est normal dans l'histoire, et nous n'avons pas le choix. C'est la transformation qui se produit sous la pression exercée par la politique autocratique, et celle-ci empêche le développement normal du confucianisme. Comment dénonçons-nous, inversement, cette possibilité que le confucianisme constitue la*

*source de l'autocratie ?*⁷⁵

Dans cette citation Xu, défend le confucianisme en critiquant le taoïsme (et sa référence à la Nature) autant que le bouddhisme (avec sa conception du Vide et du Néant) d'une façon héritée du néoconfucianisme de Song et Ming. Pourtant, la raison pour laquelle il admet que le confucianiste ne puisse continuer à prendre ses responsabilités tient à l'autocratie politique, qui bafoue le confucianisme ; celle-ci étant invoquée comme un fait qu'on ne peut choisir même si on ne veut pas de cette situation. N'est-ce pas manière de défendre son identité de membre du parti nationaliste et de proche de Chiang ? Dans son approche, le jeune Xu raisonne sur le confucianisme et le donne pour norme à travers la critique du bouddhisme, du taoïsme et de la philosophie occidentale. Xu décontextualise la dimension politique du confucianisme, il dépolitise le confucianisme et pense que cela peut le rendre neutre ; en fait, il vise à purifier le confucianisme de sa pratique et de son idéal politiques. Ce que le parti nationaliste chinois continue de faire encore jusqu'à maintenant. Xu, en tant que politiquement le plus proche du Kuomintang, par différence avec les autres néo-confucianistes contemporains, constitue un modèle de pensée théorique pour le Koumintang, comme le fait Heidegger pour le Nazisme.

Par exemple, prenons son œuvre *Entre l'académie et la politique* (學術與政治之間

⁷⁵ Traduit par moi. « 儒家思想，乃從人類現實生活的正面來對人類負責的思想。他不能逃避向自然，他不能逃避向虛無空寂也不能逃避向觀念的遊戲，更無租界外國可逃。而只能硬挺挺的站在人類的現實生活中以擔當人類現實生存發展的命運。在此種長期專制政治下，其勢須發生某程度的適應性，或因受現實政治趨向的壓力而漸被歪曲；歪曲既久，遂有時忘記其本來面目，如忘記其「天下為公」、「民貴君輕」等類之本來面目，這可以說是歷史中的無可奈何之事。這只能說是專制政治壓歪，並阻遏了儒家思想的正常發展，如何能倒過來說儒家思想是專制的束縛。」徐復觀,《儒家政治思想與民主自由人權》(1988), p.39-40.

xue shu yu zheng zhi zhi jian)⁷⁶. Malgré son titre « *Entre l'académie et la politique* », le contenu est consacré pour sa plus grande part à la politique, et son discours sur la politique n'a pas vraiment de lien avec les théories de la philosophie ou avec la pensée. Peut-être est-ce la raison du recours au terme « entre », qui suggère qu'il n'y a pas de voie médiane entre les deux, mais qu'elles sont aux extrêmes. Si ce livre est tout entier centré sur la politique, peut-être Xu veut-il montrer que nous ne pouvons pas passer de l'une à l'autre, ni les associer : la politique et la réflexion intellectuelle sont trop différentes. Mais nous pouvons constater que Xu parle de l'une ou l'autre indifféremment dans son livre : en fait, il mélange les deux, en ce sens que "l'académie" n'est pour lui ni la philosophie ni la pensée, mais la théorie politique. Xu est, comme néo-confucianiste contemporain, « entre l'académie et la politique », sa pensée n'est ni philosophique ni spéculative, mais porte directement des jugements de valeur sur la politique et la société, conformes à sa croyance confucianiste. En fait, Xu comprend la philosophie ou la pensée académique à partir de son expérience de vie : il est né dans une famille agricole et devient militaire pour gagner sa vie ; c'est pourquoi il adhère au marxisme dans sa jeunesse, puis le remplace par son adhésion à la culture chinoise et au parti nationaliste⁷⁷.

Xu prend position « entre l'académie et la politique » : il aime débattre dans la revue

⁷⁶ 徐復觀，〈學術與政治之間〉(Taipei: 學生, 1976/ 1980).

⁷⁷ Cf. l'article de Xu : "從民國十六年起，開始由孫中山先生而知道馬克斯、恩格斯、唯物論等等。以後到日本，不是這一方面的書便看不起勁，在日本陸軍士官學校的時候，組織了一個「群不讀書會」，專門看這類的書，大約一直到德波林被清算為止。其中包括了哲學、經濟學、政治學等等，連日譯的《在馬克斯主義之旗下》的蘇聯刊物，也一期不漏的買來看。回國後在軍隊服務，對於 1998 年對日本陸軍士官學校的中國留學生也有討論 (p.267-295)。這一套，雖然口裡不說，筆下不寫，但一直到民國二十九年前後，它實在填補了我從青年到壯年的一段精神上的空虛。大概從民國三十一年到三十七年，我以「由救國民黨來救中國」的呆想，接替了過去馬恩主義在我精神中所佔的位置。” c.f. 徐復觀，〈我的讀書生活〉 in 《徐復觀文錄選粹》 (Taipei: 臺灣學生書局, 1980, p.314.

et le journal, mais cela ne montre en rien une attitude neutre ; nous pouvons voir en effet que sa position « entre » n'est pas médiatrice, et n'est pas fixe mais opportuniste, balançant de l'une à l'autre. Souvent, Xu attaque le communisme chinois, c'est la position de presque tous les néo-confucianistes contemporains. De plus, s'il critique le Koumintang, c'est dans le seul but de défendre et d'infléchir sa politique, par la prose qu'il utilise en référence aux écrits du passé en Chine, du temps de Sun Yat-sen ou Chiang Kai-shek. Ou bien, s'il le compare avec l'éternité de la culture chinoise, examinant si ce parti correspond bien à l'esprit de la culture chinoise, c'est pour mieux atteindre son but tout en le critiquant: les associer fondamentalement, tisser un lien entre le parti et l'esprit de la culture chinoise. C'est critiquer le parti pour l'inciter à s'améliorer, à se rapprocher de cet esprit. Même si le Koumintang ne correspond pas à l'attente politique d'une partie du peuple, Xu le défend en tant qu'incarnation de l'esprit chinois, lui trouvant des excuses, par exemple l'excuse selon laquelle «les temps sont difficiles maintenant au point d'entraver tout pouvoir...». En fait, Xu sert sa croyance politique, son opportunisme et son intérêt.

Par contre, Mou Zong-san et Tang Jun-yi sont influencés davantage par la philosophie occidentale, surtout par Hegel et Kant, et ils reconsidèrent la philosophie chinoise par voie de comparaison, en matière de métaphysique ou en matière théorique. Ils usent ainsi de différents biais pour entrer dans la critique politique. Par exemple Mou Zong-san critique directement Hitler pour accuser le contraste avec le futur de la Chine libre.

Mou Zong-san aime faire référence à Hitler pour critiquer la culture occidentale, parlant ainsi du nazisme dans «*Le futur de la Free China*»: la raison de l'écroulement du nazisme fasciste et anticomuniste de Hitler est qu'il n'a ni idéal ni esprit ; il a seulement suivi une conception tronquée et caricaturée du surhomme nietzschéen, jusqu'à prôner une extermination des Juifs. Mais en Chine, ce problème

ne se pose pas, même si la liberté y a sans doute été difficile à instaurer jusqu'à maintenant⁷⁸. Cependant, si la Chine ne connaît pas ce problème, pourquoi Chiang Kai-chek tue-t-il ceux qui s'opposent à lui, Taiwanais et communistes ? Ce problème en Chine n'est pas moins grave, même sans référence aucune à un penseur comme Nietzsche et à sa conception du surhomme ou de la volonté de puissance. D'autant que Nietzsche n'est qu'une excuse pour Hitler, le problème de fond tournant autour de la 'volonté de puissance' comprise à tort comme volonté de pouvoir, d'emprise totale sur l'autre. Et ce, sans rapport aucun au concept de surhomme, l'être qui s'efforce de se dépasser soi-même par l'exercice du pouvoir sur soi. Avec cette conception de la volonté d'agir comme toute-puissance, il n'est pas si facile de distinguer l'idéologie à l'œuvre chez Hitler, de la culture chinoise *des Trois Principes du Peuple* (三民主義 *san min zhu yi*) véritable guide ou véritable idéologie de référence pour Chiang Kai-chek⁷⁹. Les deux cultures peuvent ainsi leur fournir des excuses pour masquer

⁷⁸ MOU Zong-san (牟宗三), « *La vision de la Chine libre* (自由中國的遠景) » de *L'époque et le sentiment* (時代與感受續篇) in 牟宗三先生全集 v.24 (Taipei,聯經, 2003), p.47-48.

⁷⁹ Chiang kai-chek dans sa jeunesse est d'accord de se mettre à l'école de l'esprit national allemand pour guérir la Chine de sa dégradation. Quand il étudie au Japon, il prépare deux fois le concours d'Allemand pour partir en Allemagne. Il prend l'esprit national allemand comme modèle politique, il prend la politique du fer et du sang de Bismarck comme principe en Chine pour réformer la société chinoise.

En fait, Chiang suit la politique de Sun Yat-san qui projette de coopérer avec l'Allemagne dans deux buts : l'un est qu'il a besoin de la reconnaissance et de l'affirmation de son gouvernement à Guang-zhou, l'autre est qu'il souhaite solliciter la force de l'Allemagne pour aider la Chine. L'agent de cette politique est justement Chiang.

Puis, Chiang devient le « Hitler chinois » car il pense que la Chine a besoin d'un homme comme Hitler pour la sauver. Un proche de Chiang lui conseille de continuer la politique de Bismarck et de commencer à apprendre du Nazi. Un fils de Chiang va aussi étudier en Allemagne jusqu'en 1939, début de la deuxième guerre mondiale.

Dans cette situation, Chiang veut développer son pouvoir pour contrôler toute la Chine par le fascisme, qu'il combine avec la tradition culturelle chinoise, gouvernant par la terreur et propageant le mouvement de la Nouvelle Vie destiné à diviniser Chiang. Son collaborateur suscite une réforme

leur soif de domination et leur responsabilité dans la pratique du pouvoir. Que ce soit Chiang ou Hitler, ces deux autocrates privilégient leur pouvoir personnel en effet plutôt que la Constitution, ils se donnent le droit de la modifier ou de l'utiliser à leurs propres fins : ils se prennent pour la Loi et l'État.

Dans un autre texte, Mou Zong-san parlant de la philosophie politique chez Hegel, indique que Hegel ne défend pas l'autocratie : le concept d'État chez lui renvoie à la réalisation de la raison morale et à l'avènement de la raison dans la culture, ce qui le distingue radicalement de l'idéologie prônée par Hitler. Cette approche de Hegel par Mou montre deux points : l'un est que Mou ne voit pas le lien entre Hegel, Heidegger et Hitler dans l'usage qu'ils font chacun du concept d'esprit; l'autre est qu'il tente de transformer la pensée de Hegel pour approcher la philosophie chinoise par l'idéalisme chinois, comme celui de l'école du Coeur de Wang Yang-ming. Sans doute Mou est-il le spécialiste de Hegel et de Kant, et sa spécialité l'aide-t-elle à développer sa conception de la philosophie chinoise, en se tenant à distance de la politique et du Koumintang : il refuse de s'engager dans la politique, même s'il est un ami très proche de Xu. Ainsi, Mou et Tang cherchent à théoriser le confucianisme et à lui donner une dimension métaphysique pour conforter sa valeur et sa position dans la philosophie internationale. Mais tous trois ont encore le même idéal d'un national-socialisme confucianiste.

Si nous commençons par lire les essais de Xu depuis 1949, nous pouvons découvrir que Xu cherche la raison pour laquelle le confucianisme en Chine n'engendre pas la

dans le KMT pour le changer en parti fasciste.

L'amitié entre Chiang et Hitler est également incroyable, ils apprennent l'un de l'autre et communiquent en matière de culture et de politique, surtout pour la formation de l'armée. Même si après le suicide d'Hitler, Chiang continue à propager l'esprit nazi, de Chine à Taiwan, tant l'empire de Chiang a des liens avec le Nazisme. Cf. 馬振犢, « 蔣介石與希特勒-民國時期的中德關係 », Taipei, 三民, 1998.

démocratie, mais peut-être l'autocratie, et qu'il s'efforce de comprendre en quoi le socialisme occidental est plus facilement à rapprocher du taoïsme et du bouddhisme. C'est nier, et masquer sous les traits du spectre de démocratie, la force de l'influence confucianiste dans sa position culturelle dominante. Même si pour Xu l'esprit libre du confucianisme consiste à « accomplir le ren (son humanité) par soi-même » (為仁由己 *wei ren yu qi*), Xu comprend mal ce qu'il en est du bouddhisme et du taoïsme. Le « jouer avec le Créateur » (與造物者遊 *yu zao wu zhe you*) et le devenir « libre de toute contrainte » (逍遙 *xiao yao*) de Tchouang-Tseu (莊子 370-287 av. J-C) indiquent la liberté absolue du taoïsme et l'idée bouddhiste de liberté et d'égalité absolues de chaque être: là sont les racines culturelles et spirituelles de la liberté et de la démocratie chinoise, plus larges et plus profondes que celles du confucianisme. Par ailleurs, Xu est raciste en matière de culture, comme presque tous les néoconfucianismes contemporains ; il veut croire que la culture chinoise est en crise à cause de l'attaque et de la colonisation qui viennent de la culture occidentale. C'est pourquoi il n'accepte jamais vraiment l'idée de la liberté occidentale. Mais, dans la préface à *La liberté de pensée théorique et la démocratie*, Xu déclare que le lien direct entre la culture et le politique existe, et que l'obstacle au progrès de la culture vient de la pression politique, de l'autocratie⁸⁰.

En premier lieu, ce discours rend confus trois concepts différents : le lien de la culture et du politique, le lien entre la culture et le progrès, et le lien entre le politique et le progrès. Dans ce texte, la culture est pensée comme le milieu propre au philosophe et à l'intellectuel, elle ne doit pas avoir de lien avec la politique, mais la politique dans le

⁸⁰ “按語” 學術思想之自由與民主政治” in 徐復觀雜文補篇 v.1, p.490-494. En ligne: <https://sites.google.com/a/xufuguan.net/essay/home/essay10/f/488>. On peut trouver tout le texte cité ici en ligne, c'est donc, je le souligne, seulement le titre qui sera cité dans les notes suivantes sur Xu.

discours de Xu l'emporte sur la culture, parce que le politique dispose du pouvoir de manipuler la culture. Quant au problème du progrès de la culture, il consiste à utiliser le discours de la biologie de l'évolution, pour transformer celui-ci en un évolutionnisme social ; mais l'évolution en biologie n'est pas un progrès, mais plutôt une transformation des espèces. Ainsi cette idée d'évolutionnisme social pose la question de savoir comment définir véritablement le progrès de la culture. Mais c'est en regard de sa propre échelle de valeur et de sa croyance que le progrès de la culture est dit limité par Xu. Enfin, quand il énonce que « le politique bloque le progrès de la culture », Xu confond le politique et le pouvoir politique, lequel est en effet en mesure d'exercer sa contrainte sur tous et toutes, le penseur comme l'intellectuel, tout en s'efforçant de développer une culture "pure" de tout engagement dans la pratique politique. Le discours de Xu fait apparaître que sa pensée, qui déprécie le politique, rend impossible tout changement, engendre le blocage de tout progrès culturel. Il veut même trancher violemment le lien habituel entre le politique et la culture, et même si la pratique du pouvoir lui paraît contestable dans le contexte politique qui est le sien, il ne peut être pris au sérieux à cause de la versatilité de sa position.

Dans « *La politique et la vie* » en 1953, Xu évoque l'avantage de la démocratie qui garantit la liberté, notamment celle de choisir de s'engager. Même si l'homme est animal ou espèce politique selon Aristote, ce n'est pas dire pour Xu que nous devons vivre dans le registre politique, car le domaine politique est seulement une dimension de la vie. Pour lui, le sens de la démocratie consisterait dans l'engagement de ceux-là seuls qui sont intéressés par la politique, du fait qu'en démocratie, la politique n'exige pas l'engagement de ceux qui ne s'y intéressent pas. Ce qui, pour Xu, illustre la liberté de la politique démocratique. C'est pourquoi il soutient la démocratie représentative

où chacun dans sa vie est libre de sa position politique⁸¹.

Le problème dans ce propos est qu'il confond l'intérêt particulier avec la question de la liberté et de la responsabilité du peuple en démocratie. Le sens de la démocratie est de rendre le pouvoir au peuple pour lui permettre de choisir son représentant pour gouverner l'État ; c'est dire que le pouvoir et la responsabilité appartiennent au peuple lui-même en démocratie, c'est sa liberté qui institue la démocratie, non l'intérêt privé, c'est l'exercice de sa liberté qui fait la démocratie, et non l'intérêt ou le désintérêt privé. Même quand l'utilitariste fait dépendre la valeur morale d'une action de sa capacité à satisfaire le plus grand nombre, cette action ne consiste pas à suivre son intérêt individuel, mais celui du plus grand nombre, voire du peuple. À moins de réduire le plus grand nombre à une mesure quantitative, cela suppose encore que le plus grand nombre se constitue en peuple, et élabore ce que Rousseau appelle l'intérêt général, qui n'est pas simplement l'addition des intérêts particuliers. C'est là ce qui constitue toute la responsabilité politique en démocratie, qui appelle à assumer notre statut « d'animal politique », par l'exercice de la capacité de délibération concertée et de décision, qu'Aristote pose au fondement même de la Cité.

A la fin de cet article « *La politique et la vie* », Xu émet une critique à l'encontre de la culture chinoise qui n'a pas su développer la démocratie moderne, la démocratie représentative ; raison pour laquelle à ses yeux, la vie de l'intellectuel chinois ne peut se libérer du politique. Cette critique de Xu semble servir d'éloge du Koumintang. En effet, il critique le communisme de Mao Ze-dong qui étend l'emprise de la politique au tout de la vie privée et, soumettant le peuple tout entier à la politique, ne lui concède aucune liberté, ni dans sa vie privée ni en politique⁸². Par contre, le parti nationaliste apporte à ses yeux « la liberté et la démocratie » à Taiwan et y perpétue la

⁸¹ 徐復觀,《學術與政治之間》, p.95-100 .

⁸² *Ibid.*, p.97-100.

vie et la valeur de la culture chinoise.

Xu continue à faire l'éloge de Chiang même cinq ans après avoir quitté la sphère politique, par exemple dans ces propos de 1954 :

Depuis l'expédition du nord (北伐 bei fa), la guerre civile contre le communisme (剿共 jiao gong) et la guerre sino-japonaise (抗戰 kang zhan 1937-1945), avec tout son effort pour nous, le destin personnel de notre président M.Chiang est presque égal à celui de Free China.

Grâce au président Chiang, Taiwan peut recouvrer sa partie.

*L'élection pour le Taiwanais représente vraiment la liberté, le bonheur et la plus grande gloire.*⁸³

Xu souligne aussi l'« intelligence » du président Chiang qui soutient toujours l'idée que chacun est libre, ou bien que nous sommes abusés quand nous critiquons le Koumintang. Même si Xu change d'opinion et de position à sa guise. En 1956, soit deux ans après, professeur de l'Université Tunghai, il publie l'article « *Le président Chiang que je connais* », dans la revue « Free China » créée par Lei Zhen (雷震 1897-1979) qui est un libéral, persécuté et emprisonné par le KMT dans ses dernières années⁸⁴. Xu écrit cet article pour s'opposer au président Chiang, qui modifie la

⁸³ “現總統蔣先生,自北伐,剿共,抗戰以來,功高望重,他個人的命運,實已代表了自由中國的命運。”

“台灣從日本人手中光復過來,回到祖國的懷抱”

“選舉,對台灣同胞而言,真正象徵了自由,幸福和莫大的榮譽” cf. «台灣的選舉戰» in 徐復觀雜文補篇 v.6.

⁸⁴ Après sa défaite dans la Guerre civile chinoise, le KMT avec toutes les institutions de la République de Chine s'exila à Taiwan en décembre 1949. Dès novembre de la même année, le parti commença à publier le Journal « Free China » à l'initiative de Hu Shi (1861-1962) et de Lei Chen. L'objectif de ce journal était de promouvoir l'existence d'une Chine « libre » face au régime communiste de Mao

Constitution pour accéder à son troisième mandat. Même s'il use de propos agréables et fait preuve d'une expression modérée, il critique en fait gravement le caractère politique de Chiang. Par exemple il souligne que Chiang n'est pas disposé à accepter la critique de l'autre, qu'il ne se conforme pas à la règle ou à la loi de l'État, qu'il choisit mal les personnes, préférant celles qui se plient à sa volonté plutôt que celles qui font montre de compétences dans leur travail, tandis qu'il conduit à la démission la personne appropriée lorsque celle-ci s'oppose à lui ou ne se soumet pas⁸⁵.

De plus, Xu indique audacieusement que le caractère politique de Chiang l'a conduit à l'échec en Chine. Par-là, avec cette critique à l'égard de Chiang, nous mesurons la différence entre Xu et Heidegger, ainsi que l'opportunisme de Xu. Heidegger, malgré sa démission de sa fonction de Recteur, ne critique jamais expressément Hitler, ni l'idéologie antisémite, Xu et Heidegger gardant quasiment la même croyance en la supériorité de leur culture, le même racisme et le même esprit national-socialiste. Heidegger n'est pas aussi proche d'Hitler que ne l'est Xu de Chiang, et peut-être est-ce cette distance qui le maintient dans l'illusion à l'égard du projet politique de son Führer sur la grande Allemagne. Du moins, Heidegger n'a-t-il jamais accepté de remettre publiquement en cause son adhésion à l'idéal national-socialiste, quelles que soient les demandes pressantes qui lui aient été adressées à cet égard. On peut espérer que sa démission n'ait pas été seulement une démarche tactique, mais qu'elle ait été

Ze-dong. De nombreux philosophes chinois et taiwanais ont contribué à la rédaction du journal durant ses années existences, Yin Hai-Guang (1919-1969) et Xu Fu-Gung par exemple. Le ton trop libéral du journal, critiquant notamment la politique de Chiang Kai-shek, signa son arrêt de mort en 1960. La Chine libre était en réalité loin d'être libre et la loi martiale sévissait à Taiwan depuis 1947. Taiwan, symbole de l'anticommunisme, n'avait pourtant rien à envier au régime répressif en place sur le continent chinois. La libéralisation et la démocratisation de Taiwan ne datent que de la fin des années 1980.

⁸⁵ 徐復觀, « *Ce que je comprends du Président Chiang* (我所了解的蔣總統的一面) » in 《學術與政治之間》, p.468-475.

l'effet d'une prise de conscience concernant l'écart entre le projet d'envergure qu'il assignait à sa propre philosophie et les idéaux du parti. Cependant, si les actes ne sont pas rien, cette démission publique pouvant être considérée comme un démenti de la politique national-socialiste, il aurait été indispensable après la découverte de l'ampleur des crimes nazis, qu'une parole, la parole autorisée d'un philosophe, dans la position rationnelle du penseur, viennent dénoncer expressément et publiquement les dérives de cette idéologie. Si l'on continue aujourd'hui dans le monde universitaire à questionner « *L'ombre de cette pensée*⁸⁶ », ainsi que l'a nommée le philosophe Dominique Janicaud, c'est sans doute parce que l'ambiguïté de la position de Heidegger n'a pas été levée. D'autant que la publication des *Cahiers noirs*, révélant les écrits antisémites de Heidegger, que Peter Trawny, spécialiste de sa pensée en Allemagne, n'hésite pas à condamner, contribue à entretenir le doute⁸⁷.

Jusqu'en 1962, Xu insiste encore sur sa foi en la culture chinoise, qui vient principalement du confucianisme de Confucius, cet héritage confucianiste du temps de Sun Yat-sen et de Chiang Kai-shek. En effet, la pensée confucianiste est la pensée de la nation, le confucianisme pour Xu est le nationalisme, comme l'est le parti nationaliste⁸⁸. Sans doute, la pensée de Confucius exclut-elle l'autre de sa nation et s'attaque-t-elle à l'étranger, au barbare, pour protéger la nation (內諸夏而外夷狄 *nai zhu xia er wai yi di*). Conception et pratique dont Chiang est héritier car il exclut le communiste du Koumintang pendant la période de coopération pour la lutte contre le Japon (清黨 *qing tang*, massacre de Shanghai en 1927-1928), ou encore procède à l'« excommunication hors du parti » (開除黨籍 *kai chu tang ji*) ou « hors de la

⁸⁶ C.f. JANICAUD Dominique, *L'Ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Grenoble, Millon, 1990.

⁸⁷ C.f. TRAWNY Peter, *Heidegger et l'antisémitisme : sur les Cahiers noirs*, traduit de l'allemand par Julia Christ et Jean-Claude Monod, Paris : Éditions du Seuil, 2014.

⁸⁸ « *La tradition souterraine de la culture chinoise(中國文化的伏流)* » in 徐復觀雜文補篇 v.1.

famille » (逐出家門 *zhu chu jia men*). Ce qui montre combien la pensée sécuritaire, les limites imposées autoritairement et la pratique d'exclusion sont des conditions de renforcement souterrain du pouvoir. Ce qui fait du confucianisme le symbole du conservatisme. Pourtant, nous pouvons relever que Xu ne suit pas la règle confucianiste, parce qu'il triche avec la pensée confucianiste et justifie ainsi ce pouvoir politique fort sous prétexte qu'il se réfère un idéal libéral.

Taiwan, pour le néo-confucianiste contemporain, est une partie de territoire chinois, et pour Xu, précisément, Taiwan est le terrain d'exercice du Koumintang. Il déclare :

*Taiwan est une partie de Chine... cela relève de la « mentalité » des dix millions de chinois*⁸⁹.

Cette conception d'une « mentalité » (心態 *sin tai*) permet de décréter qu'un territoire appartient à une nation ou à un peuple, alors que, pour les Taiwanais, Xu n'est pas conscient de la différence entre Taiwanais et Chinois, insistant toujours sur le sens de l'unité entre les deux. Si le Taiwanais veut être indépendant de la Chine, Xu pense que cela met le Chinois en contradiction avec lui-même dans son être même de Chinois, et divise la Chine contre elle-même⁹⁰. L'indépendance est, à son avis, une façon de se dresser contre soi-même. A la fin de cet article, Xu conclut par l'exemple juif. Il dit que nous ne devons pas séparer le pays, Taiwan étant la patrie de tout Chinois, comme le Juif a sa patrie en Israël. Mais pour le Taiwanais, l'indépendance de Taiwan exprime sa volonté propre de se constituer en peuple autonome, comme c'est le cas des Juifs en Israël.

⁸⁹“台灣是中國領土的一部分...是由一千多萬中國人的”心態”所決定的.”cf. « *La mentalité chinoise au sujet du problème de l'Etat* (中國人對於國家問題的心態) » in 徐復觀雜文補篇 v.6.

⁹⁰“中國人否定自己是中國人,中國領土否定自己為中國領土.” *Ibid.*

Dans un autre article de 1972 « *Quelle indépendance pour Taiwan !* », Xu ne prête jamais foi à l'« irrédentisme » manifesté par le Koumintang depuis qu'il s'est réfugié à Taiwan, et déteste tout autant la naissance de la « puissance indépendante » de Taiwan. Il attaque très souvent les Taïwanais qui nient eux-mêmes être chinois et il s'attaque encore plus fortement à ceux qui se nomment « *formosariens* » ou « indépendantistes taiwanais ». En voici la raison :

*Le peuple a le droit d'aller contre son gouvernement, mais il n'a pas le droit d'aller contre sa propre nation et son propre pays*⁹¹.

Pour Xu, l'indépendance de Taiwan se fait à l'encontre de sa propre nation, parce que cette indépendance signifie que la Chine se dresse contre elle-même. A son avis, l'indépendantiste taiwanais prend ses leçons auprès des voyous américains et japonais, parce que les deux pays le soutiennent⁹². Pourtant, le Koumintang est aussi reconnu par les États-Unis et soutenu par l'Allemagne, surtout par le biais de la proximité idéologique entre Chiang et Hitler. Cela montre la contradiction de Xu à travers sa critique de l'indépendance taiwanaise. Il affirme aussi que c'est la superstition religieuse du Taïwanais qui bloque le développement de la culture chinoise⁹³. Pour lui, soit le Taïwanais n'existe pas, soit le Taïwanais est un « citoyen secondaire » parce qu'il n'est pas encore cultivé, et de son point de vue de « grand chinois », originaire de la grande Chine, la position sociale du Taïwanais est inférieure.

⁹¹ “人民有反對政府的權利,沒有反對自己的國家民族的權利” *Ibid.*

⁹² C'est lié à la critique de Derrida sur les États-Unis, qu'il considère comme État voyou, tout comme le Japon pour Xu. Cf. Derrida, *Voyous: deux essais sur la raison* (Paris: Galilée, 2003) et DERRIDA J. et HABERMAS J. *Le “concept” du 11 septembre : dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori* (Paris: Galilée, 2004).

⁹³ «*La dégradation de l'esprit national chinois (中國民族精神之墮落)*» in 徐復觀雜文補篇 v.6.

Contrairement à Hong Kong, Taiwan n'a jamais développé un très fort nationalisme chinois.... Le nationalisme taiwanais s'est construit pour se sauver, il s'est construit dans le sentiment d'abandon de la part de la Chine et la confrontation avec le colonisateur japonais. Dans les années 1930, à part demander la démocratie, Taiwan ne développa qu'un localisme culturel : créer les mots et la littérature locale dans la langue taiwanaise, une expérience stoppée par les Japonais. De plus, le Japon, qui poursuivait la japonisation de Taiwan mais sans permettre aux Taiwanais d'accéder aux droits civiques, a indirectement fabriqué l'identité taiwanaise. La première vague se situe dans les années 1920 contre le colonisateur japonais, la seconde vague est dans les années 1950 contre le nationalisme chinois : l'un désespère de retrouver la Chine, l'autre ne veut que coopérer avec le communisme chinois contre le KMT. La troisième vague se passe dans les années 1970 avec le mouvement des Dangwai (les hors partis) qui milite pour la démocratie et contre le KMT. Les localistes héritent consciemment de ces précurseurs. Les Taiwanais n'avaient pas conscience qu'ils étaient «taiwanais »⁹⁴.

Xu parle ainsi de la seconde vague du nationalisme taiwanais dans les années 50 et de la troisième des années 70. La résistance de Taiwan à la colonisation et la reconnaissance de la “ subjectivité ” taiwanaise ou d'une vague identité sont deux

⁹⁴ « 跟香港不一樣，台灣從來沒有發展出很強的中國民族主義。...台灣民族主義是在中國拋棄和日本殖民下為了自救產生的。1930 年代台灣本土除了要求民主外，文化上還發展出文化本土主義，用台語創造文字、鄉土文學，受到日本人遏制。另一方面，日本推行皇民化政策的同時又沒有給予充分的公民權，間接造就了台灣人的認同。...第一波是 1920 年代，他者是日本；第二波是 1950 年代起反對中國的民族主義，一種對中國絕望，另一種反國民黨，選擇跟中共合作。後來到 1970 年代的黨外民主運動又是第三波的本土主義，這群人有意識地繼承以前的本土意識。台灣人一開始也不知道什麼是台灣人。 » C.f. L'interview de Wu Rwei-ren, *Se sauver, c'est la cause du nationalisme taiwanais*. <http://news.mingpao.com/20130811/uzd1.htm>

points qui font encore problème : c'est la grande aporie à Taiwan. Qu'il y ait une « subjectivité » ou une « vague identité » des Taiwanais est un fait avéré, mais pas encore reconnu par tout Taiwanais, à cause du poids du gouvernement du KMT qui s'exerce à Taiwan. Cette vague identité est, en effet, *cultivée* par la souveraineté coloniale de la ROC, qui entretient chez certains Taiwanais une soif de reconnaissance publique, une avidité à l'égard des honneurs et des richesses, qui ne peuvent être assurés qu'à l'ombre du gouvernement colonial.

Sú Bêng (1918-), un nationaliste taiwanais marxisant, a rédigé l'ouvrage *400 ans d'Histoire de Taiwan* sur ce sujet de la colonisation de Taiwan⁹⁵. Dans ce livre, Sú Bêng montre comment les Taiwanais ont été opprimés par la souveraineté coloniale, et comment ceux-ci ont résisté : ils ont appris à vivre, à s'habituer au colonisateur. Cependant, une fois formée la conscience taiwanaise, l'identité taiwanaise peut s'affirmer. Cela paraît facile et simple mais Taiwan est un lieu où des populations ont été brassées au fil des siècles, rendant l'idée même d'identité taiwanaise vague, ambiguë et difficilement identifiable: mélange d'aborigène, de chinois, de japonais, de hollandais, d'espagnol et même d'une population infâme de voleurs, pirates, voire meurtriers.

Le vague et l'ambiguïté proviennent de la différence entre les vagues de migrants à Taiwan. Chacun a importé sa propre culture, sa propre représentation ethnique. Le contenu de l'identité taiwanaise est multiple, elle n'est pas seulement définie par l'ethnie, le sang et la culture, mais aussi par la géographie : Taiwan est une île ! Peut-être l'identité taiwanaise n'est-elle que simple négation : de même que l'Américain

⁹⁵ Sú Bêng, *400 ans d'Histoire de Taiwan*. La première édition japonaise parut en 1962, puis le livre fut édité en 1968 en chinois, en 1986 en anglais et en 1999, à nouveau en chinois, puis en 2014 parut une nouvelle édition chinoise publiée à Taipei. Ce livre fut un ouvrage déterminant dans la diffusion et la construction de la conscience taiwanaise.

n'est pas l'Anglais, l'Australien n'est pas l'Anglais, le Singapourien n'est pas le Chinois, le Chinois n'est pas le Taiwanais... Pouvons-nous dire que cette simple négation se construirait grâce à des frontières, des limites entre pays et nations, entre États et souverainetés ?

Dans la résistance au colonisateur, il faut former des idées, trouver un but commun, déterminer des modalités d'action. A part clamer l'idée selon laquelle « nous sommes une famille » ou nous sommes tous « nés libres et égaux », nous devons trouver la cible de nos attaques ; la violence est inévitable. Par exemple, l'attentat manqué contre Chiang Ching-Kuo - le fils de Chiang Kai-Chek - à New York (24/4/1970) avait pour but de déstabiliser la souveraineté de la famille Chiang et de renverser le pouvoir politique⁹⁶. Détruire la dictature des Chiang par la violence est somme toute assez logique : l'autocratie et son autocrate, dans presque toutes les autocraties, finissent par la mort de l'autocrate. Or, à Taiwan, l'autocratie n'est pas morte avec Chiang Ching-Kuo : le souvenir d'un *âge d'or* économique sous sa direction est encore très présent, en même temps que les statues de Chiang Kai-shek continuent de faire partie du paysage taiwanais – un des monuments les plus visités de Taiwan est le mémorial construit après sa mort à la mémoire du dictateur. Mais pourquoi l'autocratie nous hante-t-elle toujours à Taiwan ? Est-ce que le Taiwanais reste, passée cette époque de Chiang, dans l'espérance, le désir, la projection de ses attentes, voire la croyance en un idéal politique, en l'infinie toute-puissance du pouvoir, la croyance au salut, tant il est vrai que dans la pensée chinoise, le politique est indissociablement

⁹⁶ L'affaire de l'attentat contre Chiang Ching-Kuo a lieu à New York lors de sa visite aux Etats-Unis. Peter Huang (1937-), un membre de la *World United Formosans for Independence*, voulait profiter du fait que Chiang Ching-kuo n'était plus sur le sol de Taiwan, quadrillé par la police politique du KMT, pour l'assassiner et changer le destin de Taiwan. L'attentat échoua. Lorsqu'il fut arrêté par la police, il déclara : *let me stand up like a Taiwanese!* Ce qui témoigne de son identité taiwanaise et de sa fierté d'être taiwanais.

mêlé à l'enseignement des différentes sagesse ? Dans la culture sino-taiwanaise, le chef politique est le gardien de la morale, il est celui qui a aux yeux de tous qualité morale, voire le sage ou le saint. On l'imagine comme Dieu gouvernant ses brebis : il est éternel, alors que nous ne sommes qu'éphémères et fragiles.

En 1981, dans « *La pensée politique de Confucius éclaire la Chine contemporaine* », Xu souligne que la situation politique de Taiwan est meilleure que celle de Chine, parce qu'à Taiwan des journaux ou des revues sont autorisés à la publication privée au sein du peuple, alors qu'il n'existe aucune publication de ce genre en Chine. Xu affirme que la liberté d'expression est la vitalité (生機 *sheng ji*) de l'homme⁹⁷. Mais à Taiwan, 1981 est encore dans la période de la loi martiale ou de l'état de siège, le peuple ne peut disposer d'une totale liberté d'expression, d'autant qu'a lieu l'affaire de la Faculté de Philosophie à l'Université de Taiwan, dans les années 70, et que Xu peut publier ses journaux ou ses revues seulement grâce à l'aide et avec la permission de Chiang.

Ainsi, Xu et Heidegger évoluent de façon contraire : Xu entre à l'Université après l'engagement en politique, inversement, Heidegger s'engage dans la politique par l'Université. Ils sont entrés à l'Université, ils sont membres du parti nationaliste, pour Xu toute sa vie, pour Heidegger de façon ambiguë : il ne résilie pas son inscription au parti nazi tout en faisant la critique de certains aspects de l'idéologie nazie ; ils sont également portés par leur engagement et leur foi nationale-socialiste, même si Heidegger a pu au passage dans un écrit, récuser l'antisémitisme primaire prôné par l'idéologie nazie. Jusqu'où peut-on dire qu'ils sont hantés l'un et l'autre par le fantôme de cette pensée, au point de prendre la décision de cet engagement, et que leurs protestations, du moins celles de Heidegger à propos de sa « résistance

⁹⁷ Titre de l'œuvre citée supra. Cf. « 孔子政治思想對現代中國的”照臨” » in 徐復觀雜文補篇 v.5.

spirituelle », semblent plutôt trahir une adhésion impensée de son ‘esprit’ là où auraient dû s’exprimer une claire condamnation intellectuelle, un acte de raison ? On s’étonnera moins que Derrida intitule son œuvre sur Heidegger « *De l’esprit* ».

On peut considérer ainsi que le nationalisme règne sur différentes cultures, et peut s’exacerber en national-socialisme, devenant une pensée dominante et conquérante, un véritable impérialisme. La “mission” usurpée par la culture chinoise et sa responsabilité dans la constitution d’un nationalisme chinois, qui en particulier ignore et récuse la différence de culture entre la Chine et Taiwan, l’ont conduite à nier la culture propre de Taiwan, et l’identité du peuple taïwanais.

c. La révélation d’une identité double, dominante et bafouée :

l’identité taiwanaise comme spectre de l’identité chinoise

Taiwan est passé sous cinq souverainetés coloniales différentes : 38 ans de colonisation hollandaise (1623-1661) – avant que les Hollandais n’arrivent, Taiwan n’était occupé que par des tribus aborigènes sans pouvoir politique organisé – puis 23 ans sous le règne de Koxinga, - un maître de guerre chinois refusant la nouvelle dynastie de Qing sur le continent -, et de sa famille (1661-1683), 212 ans sous le contrôle de la dynastie Qing après qu’elle s’est emparée de ce qui restait du royaume de Koxinga (1683-1895), puis Taiwan est perdu par les Qing au profit du Japon, -la colonisation japonaise durera 50 ans (1895-1945) -, enfin depuis 1945, Taiwan est sous le gouvernement politique du KMT. Dès 1945, le KMT met en œuvre son entreprise de colonisation de Taiwan : le Mouvement de réunification culturelle impose le mandarin – la *lingua franca* sur le continent – comme seule langue autorisée dans les lieux publics et dans l’éducation. Le but était de re-siniser les

Taiwanais après 50 ans d'acculturation japonaise et de gommer les particularismes locaux. En réponse à la Révolution culturelle chinoise, le Mouvement de renaissance culturelle chinoise se met en place à Taiwan en 1966. Alors que le mouvement impulsé par Mao visait à détruire la culture chinoise traditionnelle afin de fonder une « Chine nouvelle », l'objectif du KMT était non de faire redécouvrir la culture traditionnelle chinoise mais de la réinventer, afin de légitimer sa présence sur l'île. L'un des piliers de ce mouvement était l'introduction massive du confucianisme dans l'éducation. Il est d'ailleurs difficile d'affirmer que ce mouvement ait pris fin, au regard de l'importance du confucianisme dans le système éducatif encore aujourd'hui. Le confucianisme lui-même n'a pas été épargné par la « révolution culturelle » nationaliste. Il a été nationalisé, et s'est alors installée une relation de subordination entre cette philosophie millénaire chinoise et le KMT⁹⁸.

Les deux États chinois – République de Chine et République populaire de Chine – s'opposent politiquement mais ils sont tous deux de même essence : afin de légitimer leur propre existence, les deux États détruisent et reconstruisent la culture traditionnelle chinoise. Or, ces deux mouvements ou révolutions sont d'origine *étrangère* : à Taiwan, le KMT est l'étranger, la culture chinoise est étrangère ; en Chine, le communisme, Marx, Engels, sont les étrangers. La souveraineté n'est pas exercée par le peuple mais, dans une relation de colonisateur à colonisé, par deux puissances étrangères, Taiwan étant colonisé par la Chine tandis que la Chine l'est par le Communisme.

Internationalement, les années 70 furent décisives pour la République de Chine (ROC ou RDC). En effet, « les représentants de Chiang Kai-shek » furent exclus des Nations Unies en 1971 au profit de la République populaire de Chine⁹⁹. En 1972,

⁹⁸ Huang Chun-chieh, 《台灣意識與台灣文化》 (Taipei: 台大出版中心, 2006), p. 205.

⁹⁹ La Résolution 2758 : « décide le rétablissement de la République populaire de Chine dans tous ses

Richard Nixon (1913-1994), président américain et principal soutien du régime nationaliste, se rend en Chine pour rencontrer Mao Ze-dong (1893-1976) afin de normaliser les relations entre les deux pays – les États-Unis et la Chine se reconnaîtront mutuellement en 1979, et la même année voit le Japon, second allié de Chiang, reconnaître Pékin et rompre avec Taipei. C'est aussi en 1972 que va naître le conflit territorial au sujet des Iles Senkaku (en japonais) ou Diaoyutai (en Chinois 釣魚台)¹⁰⁰ – un conflit qui aujourd'hui est encore d'actualité.

Le conflit de souveraineté autour des Senkaku créa le premier mouvement étudiant taiwanais d'importance. C'était la première fois que, dans le régime dictatorial des Chiang, les étudiants pouvaient faire entendre leur voix sur des sujets hautement politiques, un peu partout dans le pays, mais surtout à l'Université Nationale de Taiwan, la plus ancienne, la plus réputée et la plus importante de l'île. A la même époque Chen Gu-ying (陳鼓應 1935-) -maître de conférence en philosophie - et Wang Hsiao-Po (王曉波 1943-) chargé de cours de philosophie (salié par l'UNT) - critiquent tous les deux ouvertement le gouvernement dans le « Intellectual » (*da xue*

droits et la reconnaissance des représentants de son gouvernement comme les seuls représentants légitimes de la Chine auprès de l'Organisation des Nations Unies, ainsi que l'expulsion immédiate des représentants de Tchong Kai-shek du siège qu'ils occupent illégalement auprès de l'Organisation des Nations Unies et dans tous les organismes qui s'y rattachent ».

¹⁰⁰ L'archipel inhabité des Senkaku est revendiqué en même temps par le Japon, qui en a le contrôle effectif, par la RPC (République Populaire de Chine) et par la ROC (République de Chine). Historiquement, les Senkaku ont été découvertes vers 1372 par la Chine. C'est l'argument principal utilisé par Pékin et Taipei afin de justifier leur irrédentisme sur ces îlots au milieu de l'océan. D'un autre côté, la juridiction du Japon sur ces îles fut reconnue à la fin du 19^{ème} siècle en même temps que le Royaume de Ryūkyū (Okinawa) fut intégré à l'Empire du Japon. Occupé par les États-Unis à la fin de la Seconde Guerre mondiale, la préfecture d'Okinawa, dont dépendent administrativement les Senkaku, fut restituée au Japon en 1972. Cela suscita les protestations officielles de Pékin et de Taipei qui se proclament toutes deux souveraines sur les Senkaku au nom de la Chine. En réalité, il a été découvert quelques années plus tôt que le sous-sol renfermerait d'importants gisements d'hydrocarbures ; les ressources halieutiques y sont aussi abondantes.

za zhi) qui est créée par Chen Gu-ying en 1968 et sans doute surveillée par Chiang Ching-Kuo (蔣經國 1910-1988)¹⁰¹. Ils demandent la liberté d'expression et la libéralisation du régime, en même temps qu'ils soutiennent le mouvement étudiant pour la protection de la souveraineté de la ROC sur les Senkaku. Cette revendication est l'un des éléments fondateurs du nationalisme chinois de la ROC – à ne pas confondre avec le nationalisme taiwanais qui défend l'indépendance de Taiwan face à toute domination chinoise. Toutes les activités du mouvement étaient naturellement surveillées, voire orchestrées, par le gouvernement et le Commandement de la Garnison (警備總部 *jing bei zong bu*), principal organe de répression du régime nationaliste.

En 1973, Fung Hu-Hsiang (馮滬祥 1948-), un étudiant en philosophie d'UNT travaillant en même temps pour le KMT, ayant raté son examen de “Logique”, examen de fin d'études, a sollicité par écrit auprès de son professeur la modification de sa note. Dans cette lettre, Fung Hu-Hsiang menace directement la Faculté de Philosophie d'une « remise en ordre » (系務整飭在即 *xi wu zheng chi zai ji*) qui risque de supprimer le poste de ce professeur de logique, si sa propre note n'est pas modifiée et s'il ne réussit pas ce certificat¹⁰². La menace de Fung s'avère efficace : il

¹⁰¹ 台大哲學系事件調查小組, «Rapport d'enquête sur l'affaire de la Faculté de Philosophie(台大哲學系事件調查報告)» (Taipei : l'Université de Taiwan, 2013), p.23.

¹⁰² Texte du courrier de menace contre le Professeur Yang : « Shu tong xue zhang da jian: yang xian sheng nin hao, zhuan cheng lai fang, wei neng bai hou, hou sheng ben wei cheng ken jie shi wu hui er lai, yu yun : “ yuan jia yi jie bu yi jie.” Kuang qie er jin kan lai **xi wu zheng chi zai ji**, ruo neng cheng xian sheng jian na, xiang dui da ju ji yang xian sheng jie bu wu yi chu ye. Yang xian sheng shang hui suo ti zhi san dian, dang shi yin ai yu qi fen, wei bian xiang tan, qi shi hui xiang qi lai hou sheng lai tai da zhi hou, yu xian sheng gu wei yi jian ru gu zhi jiao ye, na shi chang neng tan xiao feng sheng, bu ju xing shi, er jin you li li zai mu, hou sheng qi ceng dui yang xian sheng xin cun cheng jian ne ? xian sheng yi zhi wei wei hou sheng shu dao yi nan, shi yi jin ri wu jie yi shen zhi dao ye, suo yi ruo gui gen jie di, ze hou sheng jue wu cheng jian, ruo kai cheng bu gong lai tan, ze shi bu wu hua jie zhi shi, fou ze ping bai cheng le yi sheng zhi yuan jia, ze shi wei wu wei zhi song, tu ling qin zhe tong er chou zhe kuai le, shi yi hou sheng ruo you wu jie, tang tu zhi chu, yi ken qing xian sheng yi ti yi hou jin zhi xian de er hai han

obtient gain de cause. Avec le changement du doyen, de nombreux professeurs de la Faculté de Philosophie sont accusés d'être des « quasi-communistes chinois » (共產黨同路人 *gong chan dang tong lu ren*). Plus tard, entre décembre 1973 et juin 1975, ce nouveau doyen, Sun Zhi-Shen (孫智燊 1935-), s'attache à chasser les personnes suspectées de communisme de sa Faculté. Finalement, huit professeurs et cinq étudiants sont exclus de l'Université ; de plus, la Faculté de Philosophie ne recrute plus aucun étudiant pendant un an. L'ombre du KMT planait bien entendu sur cette affaire.

Nous pouvons ici constater que cette affaire est un conflit politico-idéologique où est prêtée aux victimes une identité fantôme. Chen Gu-ying, Wang Hsiao-Po et d'autres ont été désignés comme communistes dans leur tentative de libéraliser l'expression. Pourtant, ils étaient des patriotes, reconnaissant la souveraineté de la ROC, mais contredisant la ligne politique du Régime. Le doyen Sun rédigea un article intitulé « *Je suis attaqué par les rouges à l'UNT* » (我在臺大被赤色份子圍攻 *wo zai tai da bei chi se fen zi bao wei*) où il s'imagine avoir laissé s'introduire le communisme à l'université et s'accuse d'en être responsable, alors que la Faculté de Philosophie était tenue sous surveillance par le KMT. Cette situation absurde trahit l'emprise politique

jian rong, hou sheng shi jue bu zhi xin cun cheng jian, ze wen tong hu tan zhi yu, xiang bi da jia zhi xing ye, hou sheng ruo neng meng en cheng de, ze geng jiang zhong sheng gan nian bu yi, gan ji zhong sheng ye. Tuan ci ken qing da an. Hou sheng hu xiang bai shang. (樹同學長大鑒：楊先生您好，專程來訪，未能拜候，後生本為誠懇解釋誤會而來，語云：「冤家宜解不宜結。」況且而今看來**系務整飭在即**，若能承先生見納，想對大局及楊先生皆不無益處也。楊先生上回所提之三點，當時因礙於氣氛，未便詳談，其實回想起來後生來台大之後，與先生固為一見如故之交也，那時常能談笑風生，不拘形式，而今猶歷歷在目，後生豈曾對楊先生心存成見呢？先生一直未為後生疏導疑難，實亦今日誤解益深之道也，所以若歸根結底，則後生絕無成見，若開誠佈公來談，則實不無化解之事，否則平白成了一生之冤家，則實為無謂之訟，徒令親者痛而仇者快了，是以後生若有誤解，唐突之處，亦懇請先生以提掖後進之賢德而海涵見容，後生實絕不致心存成見，則聞通互談之餘，想必大家之幸也，後生若能蒙恩承德，則更將終生感念不已，感激終生也。湍此懇請大安。後生滬祥 拜上。) » c.f. *Ibid.*

de l'idéologie sur les esprits et illustre l'opposition entre l'idéologie, la politique et la philosophie, leur fondamental différend. Lorsque le politicien s'oppose au philosophe, au nom d'une idéologie, cela fait surgir des fantômes identitaires, des identités imaginaires. Chacun s'est prêté une identité qui n'était pas la sienne, s'est accusé à tort de ce dont il n'était pas responsable, se soumettant au poids du pouvoir, plutôt que de dénoncer l'absurdité de tels comportements.

Cette affaire ressemble à l'absurdité de la controverse sur Derrida à propos de sa critique contre Heidegger, dans laquelle le Français dénonce la relation et l'attitude de l'Allemand dans son rapport aux nazis, ainsi que son antisémitisme. Ce qui a conféré une identité abusive et injustifiée de "Heidegger français" à Derrida, qui, bien que juif, s'efforçait de décrypter en philosophe la pensée de celui-là. Cela a provoqué de nombreux malentendus à l'égard de son interprétation complexe et prudente de la pensée de Heidegger, alors que la plupart ignoraient les dessous de cette affaire, les implications et engagements de Derrida .

En 1995, soit vingt-deux ans après l'affaire, le doyen Sun avoua qu'il avait agi alors sur ordre direct de Chiang Ching-Kuo - fils et successeur de Chiang Kai-shek à la présidence de la ROC et chef de la police politique et des services secrets, *la police de la pensée* – durant le règne de son père ; et le doyen Sun était membre du KMT¹⁰³. Il ne nous semble pas surprenant qu'un professeur de Philosophie puisse être en état de servitude politique, un instrument au service d'une dictature. L'incroyable est de ne pas vouloir s'en excuser même vingt-deux ans après, et à la mort de Chiang Ching-Kuo, de se présenter et de se confesser *bêtement*, comme un patriote, au KMT.

¹⁰³ En 1995, Sun est présent avec Fung Hu-Hsiang qui était en ce temps-là professeur de Philosophie de l'Université du Centre (*zong yang da xue*), ils sont présents ensemble pour se protéger ; ce qui fait penser inévitablement à ses relations avec le KMT, et surtout à l'identité et au travail d'agent de Fung dans ses années d'étudiant.

Et cela est d'autant plus incroyable que Sun était le disciple de Fang Dong-mei (方東美), comme Chen Gu-ying, qui est un néoconfucianiste contemporain. Ainsi, Sun est un homme qui combine la philosophie et la bêtise, il n'est en rien gêné par cette combinaison ; mais cela illustre aussi une sorte de « philosophie de la bêtise » ou de « bêtise philosophique ». La figure de fidélité totale à la Nation, au parti et à Chiang Ching-Kuo, - comme dans l'éducation du Nazi -, est l'effet de l'acceptation de l'éducation confucianiste idéologisée sous forme politique.

Nous pouvons dire que l'appartenance de Sun à *la police de la pensée* a un double sens. Le premier est positif : la philosophie elle-même est une manière de *police de la pensée*. Le philosophe cherche à interroger les problèmes du monde mais dans un cadre académique : rigueur, droiture, exigence de contrôle de la validité...etc. Le deuxième sens réside dans le contrôle de l'opinion politique, dans ce qui la différencie de l'idéologie dominante, une idéologie orientée vers la garantie et la défense de la souveraineté exercée par le Parti et l'État. Celui qui va dénoncer cette opinion pour la soumettre à l'idéologie est un philosophe qui se met volontairement au service de la politique, en état de servitude politique. Sun est un parfait exemple de la *philosophia ancilla politica*.

Cette affaire est aussi issue de l'angoisse et de l'ignorance qui régnaient sous le gouvernement de Chiang ; celles-ci ont conduit à cette affaire, dans laquelle il apparaît que la réaction du gouvernement n'est pas le fruit d'une profonde réflexion. Même si la majeure partie de la résistance et de la révolte du peuple vient des affects et de l'émotion, sans beaucoup de réflexion non plus, il semble que le plus ignorant soit encore le gouvernement qui entreprend de contrôler la pensée et la croyance du peuple. En effet, ce contrôle va susciter la résistance, c'est-à-dire le contraire de l'effet attendu, et va mettre au défi la société réprimée. Si une révolution est lancée par un gouvernement, comme cela fut le cas pour la Révolution culturelle en Chine,

elle est irrémédiablement faussée.

En 1990, après l'abolition de la loi martiale ou de l'état de siège (解嚴 *jie yan*) à Taiwan, une réouverture de l'enquête sur l'affaire de la Faculté de Philosophie est demandée. C'est en 1993 que l'Université Nationale de Taiwan (l'UNT) elle-même crée une commission d'enquête, tandis que le gouvernement et le Commandement de la Garnison refusent encore de *communiquer* et de rouvrir le dossier. En 1995, l'UNT confia l'enquête à une commission de surveillance qui fit justice aux victimes en 1997, en les réintégrant dans leur fonction de professeur et en les indemnisant -bien que certains d'entre eux fussent déjà morts -. Même s'ils pouvaient à nouveau enseigner, le contenu de leur cours ne pouvait que refléter leur expérience passée. Pour chacun d'eux, leur vie philosophique était occupée par le politique. De plus, les victimes, qui se sont battues le reste de leur vie pour restaurer l'honneur de leur nom, n'ont jamais reçu réparation de la part du gouvernement ni du KMT, qui ne veulent pas reconnaître les fautes commises durant la dictature : aucun pardon, aucune excuse, pas de vraie justice.

Comme l'identité est conférée par le don qui en est fait à la naissance par la société, ne serait-elle pas, si elle est bafouée, restituée par le par-don ? En effet, sans pardon, il n'y a ni victime, ni criminel, nul ne se voit reconnu dans son identité propre. S'il existe un *vrai* « par don », un vrai don “reçu”, un pardon véritablement donné, l'identité restaurée devient une forme de l'échange entre le criminel et la victime, ou un effet de la structure qui les lie. À quoi tient en effet la fragilité de l'identité ? Comment incombe-t-il à chacun de l'intégrer, de l'assimiler, de l'intérioriser, à partir de ce qu'il a reçu ? Est-elle seulement une identité sociale, une identité extérieure en quelque sorte, ou bien une identité vécue, construite de l'intérieur ? Ce qui aurait une correspondance également avec l'unité entre le corps et “l'intérieur” de soi, c'est-à-dire entre le corps et l'intime ou l'âme. L'identité est-elle identification avec

cet apparaître incarné qu'est le corps, identification par l'apparence, ou bien une identité intimement élaborée, silencieusement construite, et toujours susceptible d'être détruite dès lors qu'elle est menacée ou bafouée ? Suggérant cette nécessité du pardon, il nous faudrait interroger un individu concerné, pour tirer au clair cette relation criminel/victime et ses effets sur l'identité. Mais le rôle du doyen Sun dans l'affaire de la Faculté de Philosophie fait penser à la conduite d'Adolf Eichmann¹⁰⁴, quoique Sun quant à lui, se pense philosophe, censé réfléchir sur ses responsabilités, ses propres trahisons et sur les effets pour ses victimes d'une destruction d'identité ! En effet, les victimes attendent encore une demande de pardon, mais que s'agirait-il de par-donner ? A qui devrait être adressée cette demande et pourquoi ? De qui viendrait le pardon ? Le pardon, sincère ou non, ne peut effacer l'injustice ou rétablir le droit. Pourtant, il peut contribuer à restaurer une identité, alors que son absence peut entretenir l'opposition entre responsable et victime, ainsi que les conflits intérieurs. Pour les victimes qui ne sont pas aussi connues que Chen Gu-ying et Wang Hsiao-po, elles n'ont pas été rétablies dans leur fonction d'origine ni dans leur identité, alors que Chen et Wang, qui avait retrouvé du travail aussitôt après leur exclusion, sont non seulement rétablies dans leur fonction mais ont un rôle important aujourd'hui auprès du pouvoir politique, ainsi que des charges académiques¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Adolf Eichmann était un lieutenant-colonel dans l'armée nazie et, par son travail administratif zélé, il contribua activement à la Shoah. Il fut exécuté le 31 mai 1962. Hannah Arendt explique son action et sa situation par la « banalité du mal » : Eichmann obéit et fait son travail, il obéit à son Parti, mais il n'a jamais respecté l'humanité ni la vie. Cf. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), traduit de l'anglais par Anne Guérin, Paris, Gallimard, 1966; réédition Paris, Gallimard, 1991. Nouvelle édition in *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", Paris, Gallimard, 2001, traduction revue par Martine Leibovici.

¹⁰⁵ En 2014, les autres victimes taiwanaises de cette affaire ont participé à une conférence pour en commémorer le 40ème anniversaire Cf. 李日章, « 不是英雄受難故事 — 台大哲學系事件四十週年回顧 », en ligne : <http://www.taiwanenews.com/doc/20140420102>, et cette conférence enregistrée

Le malentendu de fond entre d'une part Fung Hu-Hsiang (étudiant espion qui ne s'est jamais reconnu comme tel), Chen Gu-Ying, Wang Hsiao-Po et les autres victimes, et d'autre part la police politique soumise à l'idéologie de la Chine libre, relève de l'absurde. Pourtant, cette absurdité ne tient pas seulement au malentendu mais aussi à la soumission de tous au pouvoir autocratique et à l'idéologie souterraine qui entretient les conspirations. Nous pourrions comparer cette situation avec la critique de la psychanalyse chez Deleuze : les psychanalystes sont bêtes parce qu'ils ne comprennent jamais leurs patients, ils croient au pouvoir de la psychanalyse plus qu'en leurs patients, ils sont donc comme des prêtres, leur travail n'est pas d'écouter et de traiter le patient, mais de prêcher leur foi ; pour le patient, c'est une violence et un mal qui s'ajoutent à leur mal¹⁰⁶. Parallèlement, cette critique contre la psychanalyse conviendrait pour expliciter la bêtise politique de l'idéologie qui s'avance masquée en même temps qu'elle se veut dominante, en montrant ce que les idéologues tentent d'asséner au peuple en "prêchant leur foi". Sans doute, la bêtise est-elle une sorte de mal, comme le dit Schelling¹⁰⁷. D'ailleurs si le génie a sa limite, la bêtise n'en a pas¹⁰⁸. La nature illimitée de la bêtise signifie que le chemin adopté par elle n'est jamais certain (la bêtise peut avoir tous les choix de chemins possibles...) Ceci dit, à part le chemin qui mène à la justice et à la justesse, si celui-ci existe, se

sur Youtube intitulée : 台大哲學系事件 40 週年座談會, a été prononcée en taiwanais et non en chinois. Nous pouvons attester que, en l'absence de Wang et Chen, d'origine chinoise, les victimes présentes étaient toutes taiwanaises. Cela nous renvoie encore au conflit entre identité taiwanaise et identité chinoise.

¹⁰⁶ DERRIDA J. *Séminaire la bête et le souverain*, v.1, p.196-197. La citation issue de DELEUZE G. & GUATTARI F. *Mille plateaux* p. 317.

¹⁰⁷ DELEUZE G. *Différence et répétition*, p.198, note 1.

¹⁰⁸ Ce mal est infini, comme l'énonce dit-on Einstein: « Deux choses sont infinies : l'Univers et la bêtise humaine (Two things are infinite. The univers and human stupidity) », ou encore : « la différence entre la stupidité et le génie est que le génie a ses limites (The difference between stupidity and genius is that genius has its limits) ». Sans source exacte, citation sur google.

présente surtout le chemin de l'injustice, qui s'avère sans limite.

Or, le génie, ou au moins une forme d'intelligence des situations, nous semble nécessaire pour emprunter le juste chemin, qui se doit d'être le plus rapide et le meilleur. La bêtise ou le mal sont sans limite, sans fond, mais le génie doit assumer son destin et sa responsabilité, son intelligence et son excellence. Ce qui constitue sans doute une tâche difficile et permet de comprendre que la bêtise soit plus facile. Le talent trouve ainsi sa limite : beaucoup de conditions doivent être réunies pour être un génie, alors que pour agir par bêtise ou faire le mal, cela n'en requiert qu'une seule, la bêtise elle-même ou le mal lui-même. En réalité, le génie est aussi celui qui travaille dur et plus que les autres, même si nous pensons toujours que le génie est *donné*, que c'est un *don*, un cadeau. Inversement, on n'a besoin d'aucun effort pour exercer sa bêtise ou faire le mal : sa propre bêtise est *donnée*, directement *reçue ou subie* par soi-même. Il est toujours possible de voir disparaître un jour le génie car il ne s'appartient pas. La bêtise ou le mal, en revanche, nous semble s'appartenir, comme le dit Deleuze. Aucun des deux ne peut être donné, ni en don, ni en cadeau. Les deux s'engendrent d'eux-mêmes, ils ne peuvent ni se donner ni être reçus de l'autre. Nous nous interrogeons alors : bêtise ou génie, qu'importe, les deux sont-ils effets de la liberté ? Pouvons-nous vraiment choisir ? Pouvons-nous passer de l'un à l'autre ? La réponse nous semble difficile et peu claire. Il n'est peut-être pas question de liberté de choix. Mais pour Deleuze, la bête ou la bêtise est propre à l'homme car il a la liberté, celle de céder à la bêtise ou de s'y opposer ; c'est non seulement une question de liberté de choix mais aussi d'identité : la bête quant à elle n'est pas bête, elle ne fait pas preuve de bêtise¹⁰⁹, alors que celui qui est bête consent à la bêtise, qui n'est pas une condition biologique mais humaine.

¹⁰⁹ Cf. DERRIDA J. *Séminaire la bête et le souverain*, v.1, p.104-105. Derrida cite le paragraphe de DELEUZE G. & GUATTARI F. *Mille plateaux*, p. 294-295.

Ainsi, dans cette affaire de la Faculté de Philosophie de l'UNT, y a-t-il eu liberté de choisir, et de choisir entre l'intelligence et la bêtise ? On ne peut ignorer que dans ce contexte, le gouvernement avait limité la liberté d'expression. Est-il légitime qu'un gouvernant limite la liberté de son peuple ? Quant aux victimes, ont-elles eu leur propre liberté de choix, jusqu'au choix de résister ? Nous avons déjà dit que cette affaire s'est déroulée durant la période de la loi martiale. Si nous nous référons à l'influence du confucianisme, Confucius proclamant en fait que l'homme est libre, faut-il dire que l'homme peut décider de la direction de son cœur vers le bien ou le mal¹¹⁰, comme le dit aussi Deleuze ? Le confucianiste croit en l'homme de qualité (君子 *junzi*) apte à se conduire ou se gouverner lui-même, si bien que celui qui se conduit lui-même est un saint, un maître moral. Mais cette idée peut s'avérer dangereuse parce qu'elle va peut-être nous amener à justifier une forme d'autocratie, comme le fait apparaître l'histoire du confucianisme d'État après la dynastie Han : toutes les lois et les institutions ont été établies par "le saint", l'homme de qualité, pour le peuple. Selon le principe de consanguinité entre les hommes de qualité susceptibles de gouverner (親親原則 *qin qin yuan ze*), le gouverneur "saint" appartient en quelque sorte à une famille ; c'est dire que cette loi d'État est en fait la loi familiale, elle est la loi universelle dans le monde confucianiste depuis le temps de Confucius. Ainsi, depuis que le KMT gouverne Taiwan, il exige que tous soient membres du Parti, comme une grande famille de laquelle chacun recevrait son identité, dans laquelle il reconnaîtrait son "sang" ; si quelqu'un fait état d'une opinion différente, le KMT le « purgera » comme l'a fait le communisme en Chine. Au risque de le déposséder de son identité d'appartenance, mais surtout de le priver de toute identité. Dans une telle

¹¹⁰ Le Maître dit : « La vertu d'humanité est-elle inaccessible ? Il me suffit de la désirer et la voilà (我欲仁斯仁至矣 *wo yu ren si ren zhi yi*)» (VII.29) traduit par Séraphin Couvreur, *les Entretiens de Confucius*.

situation, peut-on attendre que des hommes ainsi traités choisissent librement leur conduite, entre résistance et soumission, entre génie et bêtise ? Quand le confucianisme devient une idéologie au service d'un pouvoir dominant, la seule liberté qui demeure ne consiste-t-elle pas à "choisir librement" de s'intégrer à la grande famille, de respecter le principe de consanguinité ? Quelle vertu d'humanité reste accessible ? Et comment la désirer peut-il la rendre effective, dès lors que la désirer consiste à aspirer à plus de liberté d'expression, que précisément le gouvernement réprime ? Ce mode de gouvernement du KMT n'est pas une forme 'd'hospitalité' véritable, d'ouverture à des positions et identités plurielles : il impose l'adhésion de tous au Parti, il décide de l'identité de chacun, ami ou ennemi, afin de bien l'identifier et le contrôler. Quel choix avaient donc les protagonistes de cette affaire, et de quelle humanité ont-ils pu faire preuve ? On peut comprendre qu'ils n'aient pas davantage été capables par la suite de reconnaître leur conduite, de formuler une demande de pardon, ni de rétablir la justice.

Nous pouvons aussi comprendre le lien qu'établit Derrida entre le pouvoir, la bête ou la bêtise, le fantôme et le spectre: *Tous ces problèmes d'identité, comme on dit si bêtement aujourd'hui*¹¹¹. L'identité peut-elle véritablement être indemne de tout spectre, de tout fantôme, surtout quand elle est si fortement soumise au poids du pouvoir politique ? Il semble si facile alors de se conduire comme une bête, de trouver sa seule identité dans la bêtise, en se démettant de son identité humaine. À tel point qu'on peut se demander si seul le pardon envers qui reconnaît sa conduite, sa bêtise, lui conférerait véritablement une identité humaine. Dans cette affaire, nous comprenons mieux les liens entre l'identité, la bête, le don (donné, par-don), cette exigence de « rendre la justice » et même notre représentation de la culture. Certes, le

¹¹¹ La citation est issue de DERRIDA J. *Le monolinguisme de l'autre : ou la prothèse de l'origine* (Paris : Galilée, 1996), p.26.

gouvernement n'a pas l'intention de « rendre la justice » tant il conçoit la souveraineté à sa manière et à son seul usage; pourtant, ce gouvernement devrait répondre à cette exigence de justice, et ce, même si cette réponse se fait seulement liée en réaction contre la bêtise et la bête. Sa *réponse-abilité*, sa capacité à répondre, cette aptitude à répondre de la justice, nous semble avoir été inexistante, car aucun pardon public n'a été demandé, le pardon étant toujours inaccessible à un pouvoir politique autocratique. Du reste, comme le dit Derrida, le « pardon » n'est-il pas *toujours* “im-par-donnable”, impossible à donner.

Nous avons tenté de comprendre toute la complexité d'une identité composite, d'une identité habitée par des fantômes. Une identité composite, depuis celle forgée par un confucianisme mêlé de bouddhisme et de taoïsme, en passant par son idéologisation et son utilisation politiques, une identité qui se forme et se transforme à l'ombre de la politique, sous le poids du pouvoir et de la colonisation, une identité dont on ignore la part de conscience ou d'inconscient qui la constitue. De Chine à Taiwan, une identité en bafoue une autre, ou sous le poids de tant d'ombres, la transforme en fantôme; de l'État autocratique à la culture chinoise imposée, on peut se demander quel effort permettrait de la constituer comme identité propre, identité une, ou de la déconstruire.

Chapitre 3

La négation d'une identité culturelle :

Huit modalités de la présence fantomatique de *l'étranger*

dans la culture taiwanaise

L'objectif essentiel de ce chapitre est de débattre et d'approfondir, à travers la mise en œuvre de la déconstruction chez Derrida¹¹², une analyse du présent et de l'avenir d'une culture qu'on peut dire « colonisée » par une autre, dont il s'agira de montrer quels stigmates elle porte de cette domination, notamment, quelle présence spectrale la détourne d'elle-même. En effet, comment la domination politique d'une puissance sur une autre peut-elle agir de façon plus ou moins invisible sur la culture dominée, et donc sur l'esprit et l'identité de chacun de ses membres, s'infiltrer dans tous les espaces, par la langue imposée en particulier, par les valeurs éthiques également, présentées comme garantes d'une sagesse ancestrale ? Comment l'envahissement de tous les registres culturels par des représentations importées de l'étranger, de "l'autre", comment l'infiltration de valeurs données comme traditionnelles, mais relevant des traditions de « l'autre », peuvent-ils contribuer à une colonisation silencieuse, souterraine : colonisation de l'intérieur, en quelque sorte ? Et ce, jusqu'à façonner une culture détournée de ses racines, une culture hybride qui n'a plus d'identité propre, qui ne se reconnaît plus elle-même et qui échoue à se transmettre. Nous prendrons l'exemple de la culture de Taiwan, en expliquant la situation passée du gouvernement de la République de Chine jusqu'à son présent, et sa présence à

¹¹² Cf. les chapitres suivants sur Derrida.

Taiwan. Ce qui constitue à la fois l'analyse proposée et le point d'entrée en huit sections, pour comprendre comment la « Chine » représente le gouvernement de l'ombre, l'ombre du gouvernement de Taiwan, et surtout l'ombre de la culture taiwanaise.

Une langue étrangère peut-elle devenir une langue maternelle, c'est-à-dire contribuer à façonner toute la culture d'une société ? Car on ne peut ignorer comment une culture se construit dans une langue, laquelle constitue le mode de pensée et donc le mode d'être des hommes.

Dans un deuxième temps nous aborderons la question de l'enseignement colonisateur pour établir combien les esprits sont façonnés, dès l'enfance, par les modes d'expression qui leur sont enseignés et les valeurs qu'on leur transmet.

Dans un troisième temps, nous en viendrons à analyser dans “Bureaucratie et confucianisme”, comment l'association entre bureaucratie et ‘confucianisme d'État’, en imposant dans tous les rouages de la société une forme de sagesse officielle, permet une éviction des valeurs traditionnelles d'origine et renforce une domination sans partage. La bureaucratie pourrait être considérée comme l'infrastructure infiltrée dans tous les rouages de la société, et les valeurs confucianistes, dévoyées en confucianisme, pourraient être considérées en quelque sorte comme ce qu'on a pu appeler une superstructure idéologique.

Puis nous en viendrons à interroger les valeurs de justice et de légitimité, en tant qu'elles sont l'objet de l'aspiration de tout un peuple à l'égard de ces valeurs pensées comme transcendantes, susceptibles dès lors de rassembler toute une culture autour d'elles. En expliquant comment aucune forme de domination, de colonisation, n'a réussi à les éradiquer de la conscience humaine, comme s'il y avait une attente primitive, originaire, à l'égard de ce qui n'existe pas encore. On se rappellera ici Alain :

« la justice est de l'ordre de ces choses qu'il faut faire, justement parce qu'elles ne

sont point »¹¹³. C'est ainsi que dans la situation de Taiwan, toute la culture ne s'avère-t-elle pas soumise à un mode de gouvernement injuste (d), illégitime (e), dévoyé par le mensonge (f), gouvernement qui exerce cette emprise, y compris par la monnaie (g) sur la base d'une souveraineté confisquée (h) et d'une identité bafouée ?

Nous terminerons le chapitre par cette question de la souveraineté confisquée, et donc de l'identité bafouée, en interrogeant le devenir d'un peuple, les conditions sous lesquelles il se forme en tant que peuple, dans son identité propre, les conditions sous lesquelles il naît peu à peu à la conscience de la liberté, même si jamais encore il n'a été « mis en liberté ». Comme le dit à peu près Emmanuel Kant, nul ne peut dire d'un peuple qu'il n'est pas mûr pour la liberté, avant qu'on ne lui en ait laissé la liberté : «qu'un public [...] s'éclaire lui-même, est davantage possible ; c'est même, si seulement on lui en laisse la liberté, pratiquement inévitable »¹¹⁴. N'est-ce pas dans ce rapport entre liberté et identité qu'une nation se construit, tout comme l'être de chacun ? Une culture tout entière peut s'affirmer dans son identité, par la conquête d'espaces multiples de liberté et dans l'usage qu'il lui est possible de faire de multiples formes de liberté. Car c'est peut-être bien le spectre de la liberté qui hante toute culture, l'ombre d'une autonomie toujours à faire et à venir.

Mais pourrait-on dire qu'à l'inverse un être ne conquiert son autonomie, sa pleine liberté, qu'en se rendant libre à l'égard même de son identité ?

¹¹³ ALAIN *Propos II*, La Pléiade, p. 280.

¹¹⁴ KANT Emmanuel, « *Qu'est-ce que les lumières* », traduction Jean Mondot, Université de Saint-Étienne (PDF en ligne).

a. Langue maternelle et identité culturelle

Comme Martin Heidegger le dit : « la langue est la maison de l'être »¹¹⁵, sa demeure. Ainsi la langue française est-elle la base de la culture française. Le français institue la culture française fondamentale. François 1^{er} (1494-1547) assoit cette langue pour marquer l'identité propre de la France, ce qui lui permet de promouvoir sa culture propre sous cette identité¹¹⁶. Il ne peut pas y avoir de culture française sans la langue

¹¹⁵ HEIDEGGER Martin, « *Lettre sur l'humanisme* » in *Question III et IV* (Paris : Gallimard, 1990), p.67-127.

¹¹⁶ En 1539, François 1^{er} signe l'ordonnance de Villers-Cotterêts. Cette ordonnance est très importante, car elle substitue la langue française au latin ; le français devient ainsi la langue officielle du droit et de l'administration. L'ordonnance jette les bases de la littérature et de la culture françaises ; elle pose la fondation de la nationalité française, en considérant la langue française comme la base de la subjectivité de chaque Français.

Voici deux articles de l'ordonnance de Villers-Cotterêts :

art. 110. Que les arretz soient clers et entendibles Et afin qu'il n'y ayt cause de doubter sur l'intelligence desdictz arretz. Nous voulons et ordonnons qu'ilz soient faictz et escriptz si clerement qu'il n'y ayt ne puisse avoir aulcune ambiguite ou incertitude, ne lieu à en demander interpretation. (Ancien français)

*(Que les arrêts soient **clairs et compréhensibles**, et afin qu'il n'y ait pas de raison de douter sur le sens de ces arrêts, nous voulons et ordonnons qu'ils soient faits et écrits si clairement qu'il ne puisse y avoir aucune ambiguïté ou incertitude, ni de raison d'en demander une explication.)*

art. 111. De prononcer et expedier tous actes en langaige françoys Et pour ce que telles choses sont souventes foys advenues sur l'intelligence des motz latins contenuz es dictz arretz. Nous voulons que doresnavant tous arretz ensemble toutes aultres procedures, soient de nous cours souveraines ou aultres subalternes et inferieures, soient de registres, enquestes, contractz, commisions, sentences, testamens et aultres quelzconques actes et exploictz de justice ou qui en dependent, soient prononcez, enregistrez et delivrez aux parties en langage maternel francoys et non autrement. (Ancien français)

(De dire et faire tous les actes en langue française. Et parce que de telles choses sont arrivées très souvent, à propos de la [mauvaise] compréhension des mots latins utilisés dans les arrêts, nous voulons que dorénavant tous les arrêts et autres procédures, que ce soit de nos cours souveraines ou autres, subalternes et inférieures, ou que ce soit sur les registres, enquêtes, contrats, commissions, sentences, testaments et tous les autres actes et exploits de justice ou de droit, que tous ces actes soient dits, écrits et donnés aux parties en langue maternelle française, et pas autrement.)

française. Si l'on n'écarte pas le latin, il est impossible d'asseoir la langue française ; la langue, c'est la racine de la culture.

Or, pour Taiwan, se pose la question de l'identité linguistique de cette terre colonisée. En 1985, Hollywood occupe le marché du cinéma à Taiwan, le cinéma américain a une grande influence sur la politique et l'économie à Taiwan. Depuis cette période, nous commençons à porter des prénoms anglais, à apprendre l'anglais, et à envisager d'immigrer une fois reçue la carte verte, titre de séjour aux Etats-Unis. Les bonnes relations de coopération entre le KMT, le parti nationaliste chinois expatrié et installé comme gouvernement à Taiwan et les Etats-Unis, font que Taiwan dépend de l'aide financière des Etats-Unis. Le Taiwanais est-il jamais lui-même ? Toujours influencé par l'étranger, il souffre souvent de par sa naissance et dans son identité : pourquoi ne pas être né à l'étranger, chez le "chien" japonais, ou même aux Etats-Unis ? Il est incité à être fier de la culture chinoise, vieille de cinq mille ans, et à se considérer de la descendance du dragon. Le Taiwanais parle la langue chinoise imposée, accédant ainsi à une identité et une terre imaginaires. A ce sujet, Chiang Kai-chek (1887-1975) le définit, ce pays imaginaire, comme la « Chine libre » (*Free China*) à Taiwan. Les noms des Taiwanais d'origine sont *sinisés* pour couper les premiers habitants de l'île de leur propre culture, de leur culture d'origine¹¹⁷. L'autochtone n'a pas droit à son

Selon cette ordonnance, le but de la loi est de défendre des principes « clairs et compréhensibles ». Qu'est-ce qui doit être clair et compréhensible ? François 1^{er} abolit l'emploi du latin dans les tribunaux, inaugure une politique linguistique, le français remplaçant le latin. En effet, le latin étant toujours confus, le français, langue maternelle, apparaît comme la langue la plus compréhensible pour tous. En outre, l'ordonnance de Villers-Cotterêts va instaurer une « *manière de vivre* » qui deviendra « la culture ». cf. http://rocheforte.free.fr/403/?Histoire__Ordonnance_de_Villers-Cotterets

¹¹⁷ Le nom et l'identité, cf. GOFFMAN E. *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1963), traduit de l'anglais par Alain Kihm, coll. « Le Sens commun » (Paris : Éditions de Minuit, 1975) ; sur la sinisation du nom des autochtones, cf. 謝世忠, 《認同的污名——台灣原住民的族群變遷》(Taipei : 自立晚報, 1987).

propre nom, auquel se substitue un nom chinois ; ce qui traduit le mépris du KMT, le parti chinois au pouvoir vis-à-vis de lui¹¹⁸ et de sa culture d'origine, dont il est ainsi dépossédé.

La RDC (la République de Chine), installée depuis 1949 comme gouvernement en exil régnant désormais sur Taiwan, parle la langue maternelle de la puissance dominatrice, la langue de la souveraineté étrangère, non la langue taiwanaise. C'est une façon très efficace de coloniser un peuple. La souveraineté du KMT brise l'identité de Taiwan et engendre par la force une situation culturelle étrange quoique inévitable, qui constitue une identité trouble. Dès lors, en quoi consiste son identité propre ?

La langue taiwanaise actuelle ne permet pas de comprendre la langue d'origine de Taiwan, la langue aborigène. C'est-à-dire que le Taiwanais ne parle pas la langue aborigène, qui est la langue taiwanaise originale, comme l'Américain ne parle pas la langue des Amérindiens. Mais l'Américain n'a pas perdu sa racine culturelle anglaise, il parle un anglais américanisé, il a ainsi élaboré sa propre langue, parce que sa nation est devenue indépendante, s'étant libérée de l'Angleterre. La RDC a échoué dans son entreprise, d'asseoir le nationalisme sur la Chine tout entière. Sinon, le KMT se serait-il exilé à Taiwan, pour gouverner Taiwan ? Il y a beaucoup à en dire. C'est aussi le problème de « la suspension du statut politique de Taiwan », en plus de l'élimination de sa langue et de sa culture. Si la RDC avait réussi à s'installer sur la totalité du territoire chinois, Taiwan n'aurait pas subi de conflit d'identité nationale entre la RDC (République de Chine, sous le pouvoir du parti nationaliste, le KMT, réfugié à Taiwan) et la RPC (République populaire de Chine, régime communiste) ;

¹¹⁸ D'après ses propos publiés le 10 décembre 2007, le président Ma dit à l'autochtone : *Je vous considère homme (wo ba ni men dang ren kan)*. Il a affirmé ensuite : *je vous considère comme citoyen (wo ba ni men dang gong min)*.

autrement dit si la Chine colonisait vraiment Taiwan, la RDC n'existerait plus et les Taiwanais seraient chinois comme le sont les habitants de Hongkong. Mais Taiwan est devenu un véritable fantôme, un spectre de souveraineté et d'identité, comme le fait apparaître Derrida dans un autre contexte¹¹⁹.

Déjà, durant la période d'occupation du Japon, Taiwan avait connu une politique d'assimilation et de japonisation (皇民化 *huang min hua*), inaugurée dès l'école. A ce moment-là, les effets de l'enseignement de la langue ont été similaires à ceux de la domination par le pays colonisateur, éliminant tout accent régional dans la prononciation du japonais, transmis ainsi quasiment comme langue maternelle.

De l'assimilation à la spectralisation¹²⁰.

Mais, par l'assimilation, les Taiwanais vont se trouver soumis à un mode d'existence en quelque sorte spectral : loin d'appartenir à leur culture d'origine et de parler leur langue maternelle, ils se trouvent envahis par la culture japonaise, hantés par elle, au point d'être en quelque sorte des fantômes de japonais. La spectralisation est telle qu'on ne peut distinguer le Taiwanais du Japonais selon son accent ou son allure, surtout chez les intellectuels et dans les familles riches et bourgeoises. À cet égard, le nationaliste taiwanais Sù Bêng (1918-) constitue un très bon exemple¹²¹.

Dans *Le Monolinguisme de l'autre*, Derrida fait précisément apparaître que l'accent dans la langue parlée représente le style propre imprimé à la langue et révèle l'origine de naissance du locuteur. Derrida lui-même souhaitant n'être pas reconnu par son accent, recherche la "pureté" de prononciation : il cherche à parler une langue pure, le français pur et juste. Mais pourquoi cherche-t-il expressément à éviter qu'on ne l'identifie par son accent ? Ce français « pur et juste » n'est-il pas pour lui une langue

¹¹⁹ Voir chapitre sur l'identité spectrale chez Derrida.

¹²⁰ Voir chapitre sur *le Monolinguisme de l'autre* de Derrida.

¹²¹ Cf. BENG Sù *Histoire orale de Sù Bêng* (Taipei : 行人, 2013).

autre, une langue étrangère ? N'est-il pas un "autre", quand il s'exprime dans la langue de la puissance politique souveraine ? Pourtant, s'il est habité par ce désir d'assimilation, pourquoi ne pas accepter d'être lui-même cet autre ? Dès lors, lui est-il possible de devenir lui-même, de se laisser véritablement investir par lui-même, s'il est habité par un « autre », dont il parle la langue, une langue qui lui est étrangère ? La question qui se pose ici est bien celle de la connaissance de soi par la médiation de l'autre, du devenir soi par le détour de l'autre : l'autre est-il celui qui m'arrache à mon identité, ou bien celui qui me permet de construire cette identité ? L'identité de chacun est-elle tissée de la différence de l'autre ? Et nul ne peut-il échapper à cette différence ? On peut faire ici l'hypothèse que la rupture avec la langue est une rupture dans la pensée. Il faut encore distinguer la langue privée de la langue publique. Quand nous parlons notre langue privée, la langue de notre naissance, nous pensons dans cette langue ; mais quand nous nous exprimons dans la langue publique, nous ne pensons pas dans cette langue, qui nous reste étrangère. C'est pour nous la pensée et la langue de l'autre, comme l'infiltration de l'autre en moi. Comme le dit Derrida, *« je n'ai qu'une langue, mais ce n'est pas la mienne. »* Cette situation paradoxale en moi, cette rupture intérieure entre moi et moi-même, cette véritable impossibilité logique fait-elle de ma conscience une conscience étrangère à elle-même, une conscience autre qu'elle-même ? Nous sommes devant une véritable « possibilité de l'impossible », comme la nomme Derrida : faire l'expérience dans le rapport à la langue, de la différence intérieure, d'une division avec soi-même, d'une expulsion hors de soi. On comprend que l'identité propre en soit troublée.

b. L'enseignement, formateur de l'esprit ou colonisateur ?

La scène fictive de *la Dernière classe* en Alsace, dans *Les Contes du lundi* d'Alphonse Daudet, se répète à Taiwan mais aussi partout dans le monde, depuis l'Empire de Rome et l'emprise de la langue latine. Dans ce conte, on comprend à travers l'expérience d'un jeune élève plutôt porté à fuir l'école et l'apprentissage de sa langue combien cette langue peut être précieuse. C'est au moment où l'enseignement en est interdit dans cette Alsace soumise au décret allemand, au cours de cette *dernière classe* en français, qu'il découvre, trop tard, qu'il a peut-être perdu à tout jamais l'occasion de s'approprier sa propre culture. De même Taiwan soumis d'abord à l'invasion japonaise se trouve confronté à la *dernière classe* en japonais à partir de la colonisation par la Chine, qui impose alors l'enseignement en chinois. L'université et l'école en tant qu'institutions forment un système d'enseignement, dont l'emprise doit façonner toute une culture. Déjà sous l'Empire de Charlemagne et de ses successeurs, l'enseignement est considéré comme l'instrument pour cultiver, éduquer et en conséquence, nécessairement faire accepter une représentation du monde, un système de valeur, des hiérarchies, une idéologie, ou encore la volonté du roi ou du gouverneur.

De même, enseigner l'histoire de l'autre, de la puissance coloniale, non l'histoire locale, est l'entreprise de l'enseignement colonialiste. En réalité, la RDC n'enseigne pas aux Taiwanais « d'histoire coloniale », car elle se considère sur son sol originel à Taiwan, en même temps qu'elle considère la Chine comme son propre territoire. Le véritable territoire de la RDC comprend seulement les régions de Taiwan, Penghu, Kinmen et Matsu (*Tái-Pēng-Jīn-Mǎ*), mais elle pense constituer toute la Chine. Elle enseigne aux Taiwanais la nostalgie de la mère patrie perdue, avec son imaginaire ou

les défaites subies. D'ailleurs, si la RDC colonise Taiwan, c'est comme si, estime-t-elle, la RDC se colonisait elle-même, même si pour Taiwan la RDC est une souveraineté étrangère. Est-il possible de se coloniser soi-même ? Quelle est l'identité d'un tel pouvoir politique ? Un spectre de souveraineté ? Un État colonial sans arrière-pays, ou avec un arrière-pays imaginaire, qui veut faire des Taiwanais « de vrais chinois » (*zo ge tang tang zheng zheng de zhong guo ren*) ? La RDC n'est-elle qu'un gouvernement qui colonise un territoire qu'il considère comme sien, pour asseoir son pouvoir sur un peuple, traitant les Taiwanais comme de véritables Chinois, alors qu'elle-même a perdu son territoire d'origine, son appartenance à la terre-mère ? Alors que dans la période 1949-1989, la Chine pourtant soumise à un pouvoir étranger à sa tradition n'avait pas eu à enseigner son identité à son peuple, parce que ne se pose pas ce problème d'appartenance ou d'identité, le peuple en Chine n'ayant pas vécu d'usurpation d'identité. Dès lors, ce gouvernement *chinois*, celui de la RDC à Taiwan, qui n'a jamais été reconnu par la Chine et l'ONU, gouverne-t-il vraiment Taiwan ? N'est-il pas un « État colonial d'exception »¹²² ? Le gouvernement de la RDC nous enseigne que Taiwan, n'étant pas tenu pour aussi important que la Chine, n'est pas considéré dans son identité propre ; ainsi notre « pays natal » est-il au-delà de notre territoire, notre famille d'origine n'est pas « ici » mais « là-bas ». C'est en quoi nous sommes Chinois, mais non Taiwanais ; c'est en quoi nous, Taiwanais, éduqués en Chinois, avons à rentrer « chez nous », à *revenir* à la « mère patrie ». Nous allons être des *revenants* : nous allons être considérés comme revenant simplement dans le giron de la mère-patrie si la Chine communiste triomphe et réussit à s'imposer jusqu'à

¹²² Selon Benjamin, l'état d'exception ne s'engendre pas de lui-même, mais c'est un état normal et banal dans la tradition des colonies. Cf. *Thèses sur le concept d'histoire*, section 8, en ligne : <https://moggolospolemistisvalkaniosagrotisoklonos.wordpress.com/2010/01/27/walter-benjamin-sur-le-concept-d%E2%80%99histoire/> ; AGAMBEN G. *Homo Sacer. II, 1, État d'exception*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003.

Taiwan. Qu'advierait-il en ce cas de notre culture propre ? Certes, le gouvernement de la RDC à Taiwan retournerait à son lieu natif, son point d'origine. Taiwan apparaît alors comme un lieu de résidence provisoire, un espace étranger, la terre de l'autre où il ne saurait être question de s'installer à demeure, de résider éternellement, mais dont on a pourtant dépossédé cet autre, ainsi dépossédé de son identité. Pour la RDC, Taiwan est comme un hôtel, même un refuge, un lieu simplement où se restaurer ou se reconstituer pour pouvoir reprendre son territoire perdu. Pourtant la RDC s'est trouvée dans la situation de ne pouvoir revenir à la mère-patrie après quelques années passées à Taiwan ; elle a commencé alors à s'y établir, et elle est devenue vraiment « la RDC à Taiwan ». Mais en fait, la RDC n'existant déjà plus en Chine, elle ne pouvait y revenir ; c'est pourquoi elle est devenue l'hôte parasite de Taiwan. Est-ce l'hospitalité taiwanaise, ou la servilité taiwanaise depuis quatre cents ans de colonisation, qui a permis cela ? Difficile de répondre, tant ces questions sur l'identité propre d'une culture, sur sa capacité à préserver sa spécificité et son autonomie, voire à rayonner vers d'autres cultures constituent des apories... Ces questions se posent pour toute culture qui, étouffée par une autre, est dans l'impossibilité de transmettre, diffuser, faire rayonner son identité spécifique, ses propres valeurs culturelles, ses propres traditions, sa propre langue. En effet, une culture n'existe que dans ses échanges avec d'autres cultures.

En 2011, l'ambassadeur chinois Chen Yun-Lin vient en visite à Taiwan ; la RDC accepte qu'il n'appelle pas le président Ma par son titre et elle cache son drapeau national lors de chaque déplacement de Chen Yun-Lin à Taiwan. Cette même année voit la célébration du centenaire de la RDC. A la cérémonie n'est invité aucun Taiwanais d'origine, comme si les Taiwanais étaient des étrangers à la Chine dont la RDC est originaire. Alors que son territoire n'est plus la Chine, qui est pourtant son lieu de naissance, alors qu'elle n'existe même plus en Chine. La cérémonie du

centenaire n'est-elle donc pas une fiction ou un mensonge, l'identité de ce gouvernement étant impossible à cerner ?

Plus encore, où sont la justice et la légalité pour les Taiwanais ? Durant la période d'occupation japonaise, les Japonais ont enseigné que les ancêtres des Taiwanais sont constitués de pirates, de bandits, de voleurs, ou de gangsters. Ce n'est pas faux mais pas vrai non plus. Mes ancêtres, pour ce qui me concerne, descendent du « pirate », du « raté » chinois venu à Taiwan avec Koxinga (1624-1662) en 1661. On peut donc dire que Taiwan a été gouverné par des pirates chinois. Puis Taiwan a été gouverné par la dynastie Qing. Puis par les Japonais. Ainsi donc, après “le chien” japonais, Taiwan est occupé jusqu'à maintenant par le “cochon” de la RDC. Du point de vue chinois, comme pour le Japon, durant la période de Koxinga (1661-1683) Taiwan a été le lieu de résidence de tous les pirates, des voleurs et des fraudeurs. En 1949, la RDC est contrainte de se réfugier avec ses troupes à Taiwan, sur ce territoire de “pirates” ; elle perd son propre territoire en Chine mais espère toujours y revenir pour *libérer* le peuple chinois. Les Taiwanais deviennent alors des Chinois et ont l'obligation de servir sous les drapeaux de la RDC. Mais, après l'échec du KMT, la RDC accueille un grand nombre de réfugiés chinois à Taiwan, ce qui fait de Taiwan un pays-refuge ou un territoire de repli, aggravant encore les problèmes d'identité culturelle. Le problème du logement des réfugiés, sans compter celui de la population locale, est un problème très important : où loger tout le monde, l'île manquant d'espace. Tous ceux qui ont suivi le KMT à Taiwan sont devenus « des déplacés internes » car Taiwan est considéré comme une partie de la Chine. Mais Taiwan n'en est pas une. Le réfugié originaire de Chine occupe presque tout l'espace à Taiwan : il profite de sa terre et de sa nourriture, et plus grave, il provoque des problèmes : la RDC devient un gouvernement en exil, immigré et réfugié sur un territoire restreint. Ce qui fut peut-être la cause de la massive immigration chinoise pour les États-Unis à la fin des

années 1940.

On comprend que, marqué par une histoire aussi tourmentée, qui est reléguée au profit de l'enseignement de l'histoire officielle, un pays puisse être lourdement dépossédé de lui-même et sa culture dévoyée. Comme le dirait Nietzsche, ceux qui ne se souviennent pas du passé sont condamnés à le revivre, tant il est vrai qu'être privé d'enseignement sur son histoire passée, et donc de réflexion sur ses conditions présentes, puisse porter à répéter les mêmes erreurs, et ici, à reproduire les conditions d'une soumission au colonisateur. Seul le regard sur son propre passé peut permettre, en se donnant son histoire, de constituer et de consolider sa propre identité.

c. Bureaucratie et doctrine officielle : le confucianisme

Le confucianisme comme doctrine officielle et la bureaucratie installée par le KMT sont le cœur du système, le KMT opère, comme la machine du gouvernement *nazi*, par la loi et grâce à son système partisan. Ce système politique, cette véritable machinerie idéologique, ne se montre pas comme machine de pouvoir mais joue sur la foi en la moralité et en l'éthique. Il se présente de l'extérieur comme adhérant au confucianisme, mais de l'intérieur, il fonctionne comme le légisme, une doctrine autocratique chinoise, système de préceptes à l'usage des gouvernants (陽儒陰法 *yang ru yin fa*). Sous couvert de confucianisme, la RDC du KMT, à la souveraineté et à la bureaucratie absolues, sans considération pour le peuple, ne pratique que le *capitalisme* et l'égoïsme. Ce moralisme donné comme absolu, cette référence formelle au confucianisme, sont devenus le fossoyeur de la justice. Comme l'a été le

moralisme absolu d'Adolf Eichmann¹²³ qui, se prévalant de la réflexion kantienne sur la moralité tout en la dévoyant, prétendait à une obéissance inconditionnelle à la loi, un respect de la loi pour la loi, et qui est devenu le boucher de tout un peuple, ainsi que l'a montré Hannah Arendt dans *La banalité du mal*.

Ce qui fait de la société de Taiwan, comme de toute société soumise au poids d'une idéologie et à un système de pouvoir autocratique, le spectre d'elle-même. Cette spectralisation de Taiwan tient à ce que la sécurité nationale et l'armée, en tant qu'institutions susceptibles de garantir l'unité de la société et sa sécurité, n'ont pas la force, la discipline, l'ordre nécessaires pour ce faire ; elles ne sont pas capables d'une obéissance inconditionnelle envers la vérité, et ignorent toute fidélité à des valeurs fondamentales, les bureaucrates ne cherchant qu'à se protéger les uns les autres. Bien que tant de sphères du pouvoir tournent à *vide*, elles sont nécessaires pour lui : celui-ci à la fois les fait tourner à vide pour mieux masquer son véritable fonctionnement et, à la fois, les modifie au besoin. C'est ainsi que l'économie d'un système, la gestion de son organisation intérieure, "domestique" en quelque sorte, se développe dans la dépendance à l'égard du système global auquel ce système emprunte. Serait-ce la marque de tout système que de se constituer dans l'ombre d'un système plus large, comme l'ombre d'une organisation supérieure ?

Pour Derrida, les systèmes philosophiques mêmes sont en dette à l'égard d'autres systèmes, voire à l'égard d'une conception ontologique ou métaphysique. Nous pourrions établir ici un parallèle avec la métaphysique dans son rapport avec l'idéalité comme spectre. La spectralisation est le résultat de cette combinaison de la

¹²³ ARENDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), traduit de l'anglais par Anne Guérin, Paris, Gallimard, 1966; réédition Paris, Gallimard, 1991, 484 pages. Nouvelle édition in *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", Paris, Gallimard, 2001, traduction revue par Martine Leibovici.

métaphysique avec l'idéalité, cette économie de l'idéalité qui hante toute métaphysique en son sein même. Pour le métaphysicien, l'existence du vide, ce non-lieu où se déploient les idéalités, est effective et nécessaire. Le métaphysicien lui-même n'existe qu'en référence à la métaphysique, ce non-lieu, et à ses idéalités. Mais si la métaphysique, théorie de la théorie, peine à exister, à trouver sa propre consistance, alors il lui faut bien toute une économie des concepts, des idéalités, qui la mette en pratique. Seule cette mise en pratique des idéalités peut constituer son économie. Pour Derrida, ce qu'on peut appeler l'économie des systèmes de Marx, de Freud et de Bataille est en fait une ontologie-métaphysique, qui constitue le fond ou le soubassement de leur système théorique. Cette ontologie-métaphysique est à l'œuvre derrière le système, mais invisiblement, comme s'il n'en était rien (c'est en ce sens qu'on peut la dire vide, inexistante), opérant de façon économique. Grâce à l'ontologie de référence, absente mais non sans effet, l'économie du système théorique peut fonctionner. Le vide, la référence masquée à l'onto-métaphysique, reste ainsi insu ou invisible, même inaccessible à toute représentation. On ne peut trouver aucune relation entre l'ontologie masquée et son économie, parce que le fond de la relation est *vide*, la relation entre elles est un fond sans fond, auquel elles puisent l'une et l'autre. Pour Derrida, il en va de même pour le *parallélisme* chez Husserl, dont la phénoménologie est hantée par une ontologie invisible, s'étant construite en quelque sorte en parallèle à cet ordre ontologique¹²⁴. Derrière la phénoménologie, comme son ombre, est à l'œuvre le spectre de la métaphysique.

Ainsi la bureaucratie est-elle l'effet de l'opération idéologique du confucianisme ; à savoir, le confucianisme est au cœur de la direction théorique qui régleme toute la culture taiwanaise, comme l'idéologie ou la représentation métaphysique susceptible de conduire, d'éclairer et de façonner la condition politico-sociale de Taiwan. Mais on

¹²⁴ C. f. DERRIDA J. *La voix et le phénomène* (Paris : PUF, 1967).

ne peut voir clairement à l'œuvre l'influence de cette racine confucianiste. C'est pourquoi on peut parler d'un véritable confucentrisme, qui tourne à vide autour de quelques valeurs éthiques dominantes, renforçant autant que masquant le vide de la bureaucratie. Ce confucentrisme vient hanter, à l'égal d'un spectre, la bureaucratie taïwanaise ou chinoise, telle la part du vide, la part d'ombre, à laquelle elle s'adosse.

d. Un gouvernement injuste

Un gouvernement injuste, inacceptable pour le peuple, contestable par ses lois. Le spectre de l'Etat est d'abord ce gouvernement injuste qui représente l'occupation, la force, la violence et la colonisation. Mais cela tient aussi au fait que dans l'histoire de Taiwan, les Taiwanais n'ont jamais pu eux-mêmes décider de leur destin : les gouvernants sont tous venus de l'extérieur, de l'étranger. Taiwan n'a jamais été un État en propre, ni même jamais un *pays*, avec son propre gouvernement sur son propre territoire

Taiwan est d'abord un lieu, une île, une île indépendante, gouvernée et contrôlée par les habitants d'origine. Avant l'arrivée des Européens et des Chinois, elle était peuplée de plusieurs nations et tribus aborigènes qui, chaque fois qu'un nouvel envahisseur arrivait, résistaient. Taiwan peut être comparé à la Grèce antique : ses tribus aborigènes qui, comme les polis grecques, ont chacune leur propre culture, avec des échanges ou en guerre entre elles, ne forment jamais UN gouvernement, UNE langue et UNE culture uniques. Actuellement, le gouvernement, invalide, illégitime pour Taiwan, représente un spectre d'État : c'est un pouvoir étranger, incompatible avec l'histoire et la culture de Taiwan, un gouvernement *visible* mais, tel un spectre qui tout

en étant *visible* n'a pas d'existence, un gouvernement de l'ombre. Même si plusieurs gouvernements coloniaux sont passés à Taiwan, les peuples y ont encore leur propre culture et leurs propres aspirations¹²⁵.

Les événements du 28 février 1947¹²⁶ ont montré que la RDC est un gouvernement étranger, tout comme l'était le Japon. « Le chien part, le cochon vient » (狗走豬來 *gou zou zhu lai*) dit le Taiwanais : le chien figure le Japon et le cochon, la RDC. Ce sont des animaux avec lesquels l'homme a des relations différentes. Le chien est plutôt l'ami de l'homme, il est familier, domestiqué et pratique; le cochon constitue plutôt une nourriture, n'apportant aucune contribution, si ce n'est qu'il mange beaucoup, et a l'image d'un animal paresseux et sale. Ainsi le Japon a une meilleure image chez les Taiwanais : il a beaucoup contribué au développement de Taiwan, d'autant qu'à son arrivée à Taiwan, son armée était disciplinée et avait un air de triomphe.

La période d'occupation par le Japon a été moins grave que l'occupation par la RDC et par la dynastie Qing, elle est considérée comme une maladie 'moins contagieuse' en quelque sorte. Du reste, ce qu'on appelle l'« hydrophobie » en chinois, qu'on traduit par « maladie du chien fou » (狂犬病 *kuang quan bing*), est une "rage" qu'on attribue paradoxalement plus au cochon *chinois* (RDC) qu'au chien japonais¹²⁷. Cette

¹²⁵ A partir de l'occupation (1895-1945), les Taiwanais ne sont plus considérés comme Chinois. Lin dit que « le Chinois » ne comprendra jamais la « subjectivité » de l'Etat, c'est-à-dire sa particularité, parce qu'il a connu deux formes d'Etat colonial en 1895 et 1952 ; la « subjectivité » politique de Taiwan, sa particularité, n'est pas simple. Or, Lin confond Chinois et Taiwanais, parce que pour elle le Taiwanais étant venu de Chine, est donc chinois. Ce n'est pas le cas pour les aborigènes et « les Chinois » venus avec Koxinga après 1661. Cf. Lin Man-Houng « 獵巫,叫魂與認同危機 » (Taipei : 黎明文化, 2008), p.40.

¹²⁶ L'incident 228, aussi connu comme le massacre 228.

¹²⁷ La raison pour laquelle Taiwan est touché par la rage ou l'hydrophobie est due d'abord à sa proximité avec la Chine et vient aussi de la politique de la Chine unique du président Ma Ying-jeou (au pouvoir depuis 2008). Avant la présidence de Ma, Taiwan n'était pas inscrit dans la liste des régions à

comparaison entre la politique et la maladie contagieuse renvoie ici à la souveraineté coloniale, qui contamine en quelque sorte toute la société taïwanaise, réglementant toutes les informations, telle une épidémie invisible, dont cherche à se débarrasser le peuple taiwanais qui, conformément à ses désirs et espérances visibles, aspire à l'indépendance.

Taiwan a montré en 1945 que l'anarchie pouvait être une réussite. Cette année-là, le Japon mit fin à son occupation de 50 ans et fut remplacé par le gouvernement de la RDC. Pendant la période de transfert du pouvoir, ce fut l'anarchie sous le gouvernement autochtone de Taiwan. Aucun crime ne fut commis durant ces temps où la sécurité a été assurée. Même si la période a été courte, après le départ du 'chien' et avant l'arrivée du 'cochon', Taiwan fut autogérée dans le respect par des intellectuels locaux. Par le passé, les peuples aborigènes occupant Taiwan, la paix venait de la communication et des échanges entre les différentes tribus. Devant les envahisseurs, certaines tribus ont résisté d'un commun accord, et ont été exterminées dans le même temps¹²⁸.

On comprend donc comment ce gouvernement usurpateur constitue un véritable déni

haut risque pour la rage par l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé) mais après son arrivée au pouvoir, Taiwan dès 2009, est entré dans la liste. En réalité, sous l'impulsion de la politique de Ma Ying-jeou et les pressions de Pékin, l'OMS a assimilé Taiwan à une partie de la Chine, bien que la rage ne soit pas un danger à Taiwan. Toutes les informations doivent dorénavant passer par Pékin avant d'être transmises à Taipei ; le contraire est aussi vrai.

Mais comment faire face, affronter et défendre la situation différente de Taiwan, et de quelle manière ? Ce sont encore des difficultés pour le KMT qui aspire à être reconnu comme la Chine officielle. Et c'est encore un exemple de la présence fantomatique de la souveraineté chinoise sur Taiwan, ou du fantôme du gouvernement chinois. Quant à la relation entre la maladie contagieuse et la RDC, concernant l'hydrophobie ou la rage, elle peut être comparée à la différence de technique de colonisation entre la RDC et le Japon.

Cf. <http://www.thinkingtaiwan.com/articles/view/1043>

¹²⁸ Selon d'autres recherches, certains Aborigènes étaient alliés à l'envahisseur et d'autres non, surtout dans la période d'occupation du Japon.

de justice pour le peuple colonisé. Il ne fait droit ni à son identité, ni à sa pratique antérieure de gouvernement, ni à ses aspirations, bafouant son histoire et le mettant sous tutelle, en état de surveillance permanente. Véritable gouvernement de l'ombre, spectre de gouvernement, invisible en ce qu'il ne saurait être représentatif du peuple colonisé, il n'en est pas moins omniprésent dans ses effets. Son injustice à l'égard de la culture dominée, niée, bafouée, n'entame en rien sa toute-puissance puisqu'elle demeure masquée derrière la référence aux valeurs éthiques d'un confucianisme institué comme instrument de domination.

e. Un gouvernement illégitime

Actuellement, Taiwan a un gouvernement propre mais n'est pas reconnu comme tel par les autres États : par exemple pour l'ONU, Taiwan n'est pas un pays, un État, ni une nation. Alors que gouverné par la Hollande, Taiwan avait commencé à être reconnu comme un lieu ou un territoire, puis du point de vue de la puissance coloniale, considéré comme un État colonisé, il n'a pourtant jamais été traité comme un État indépendant.

Si la RDC continue de gouverner Taiwan, l'île restera ainsi dans un statut de pays colonisé. Selon Lin, Taiwan a fait partie de la RDC à partir de 1952, donc, au moins, entre 1945-1952, la RDC occupait Taiwan par la force¹²⁹. C'est pourquoi, jusqu'à maintenant encore, a cours la théorie de « la suspension du statut politique de Taiwan » (*taiwan zhu quan wei ding lun*)¹³⁰. Par exemple, dans le *Taiwan Relations*

¹²⁹ Lin Man-Houng, 《獵巫,叫魂與認同危機》, p.66.

¹³⁰ C.f. 台灣教授協會,《台灣國家定位論壇》(Taipei :前衛, 2009) et 彭明敏·黃昭堂合著, traduit par 蔡秋雄,《台灣在國際法上的地位》(Taipei : 玉山社, 1995).

Act (TRA), les États-Unis n'affirment jamais que la RDC représenterait Taiwan ni aurait la souveraineté sur Taiwan¹³¹. Nous pouvons en déduire que Taiwan n'est pas un pays, et que nombre de Taiwanais ne reconnaissent pas la souveraineté de la RDC. Pourtant, en raison du fait inacceptable de « la suspension du statut politique de Taiwan », le mouvement indépendantiste taiwanais n'a jamais été un mouvement populaire, il est resté plutôt marginal au sein de la population¹³².

En droit international, l'ONU ne reconnaît qu'un seul gouvernement chinois. En 1971, l'Organisation des Nations unies voulant intégrer la République populaire de Chine en son sein n'a d'autre choix que d'exclure la RDC afin que le gouvernement communiste de Pékin puisse occuper le siège chinois dans l'Organisation. Dans le même temps, la RDC n'a plus d'existence en Chine, même si elle existe encore à Taiwan, mais sans y être reconnue comme telle. Ainsi, alors que la RDC n'est plus identifiée à la Chine, qui depuis 1949 porte le nom de la République populaire de Chine (RPC), elle est donc installée à Taiwan : la RDC 'est Taiwan', se confond avec Taiwan, et sa souveraineté, véritable souveraineté spectrale, non reconnue au rang des nations du monde, se manifeste dans l'ombre. Jusqu'à inciter les Taiwanais à attaquer la Chine pour libérer le peuple chinois, parce qu'elle se présente comme la seule puissance souveraine légitime de Chine, la Chine ayant été détournée par le communisme chinois. Néanmoins, cette souveraineté du communisme chinois sur la Chine est reconnue par l'ONU, au contraire de la RDC qui ne reçoit aucune reconnaissance. D'ailleurs, pour la RPC, les Taiwanais font partie du peuple chinois : la RDC étant une partie de la Chine qui inclut Taiwan, Taiwan est considéré comme

¹³¹ Le texte complet en anglais: <http://www.ait.org.tw/en/taiwan-relations-act.html>

¹³² Après les événements de mars 2014 et le mouvement des tournesols (*tai yang hua ge ming*), le thème de l'indépendance de Taiwan revient dans le débat politique, notamment grâce à la jeunesse taiwanaise entre 18-24 ans. La politique prochinoise et réunificationniste du KMT est l'une des raisons principales de la résurgence de l'indépendantisme taiwanais.

une province de Chine. C'est en quoi la Chine représente l' « arrière-pays » ou le 'continent' (内地 *nei di*) pour Taiwan, comme le Japon fut la base arrière de Taiwan durant la période d'occupation. De ce point de vue-là, Taiwan est *colonisé* par la Chine. Mais du point de vue de la RDC, la Chine étant son territoire d'origine, la Chine lui appartient, loin d'être sa base arrière. Les deux États s'accordent à être de la même ethnie ou plutôt d'appartenir à la même culture chinoise, mais chacun veut être le seul gouvernement légitime en Chine. Au fond, c'est un problème politique ; les deux États ne s'accordent pas sur le statut de Taiwan : sous tutelle politique ou territoire indépendant comme la Chine¹³³. Pour certains, actuellement, la RDC devient le *double* de la Chine et de la RPC, mais ce *double* veut être pleinement présent, prendre les pleins pouvoirs sur Taiwan, alors que, jusqu'à maintenant, il ne faisait que *hanter* Taiwan. Un gouvernement triplement illégitime, issu d'un coup de force et qui continue à s'imposer par force, tout en étant illégitime pour l'Organisation des Nations unies, pour la Chine continentale communiste, pour Taiwan colonisée. C'est là un problème politique qui n'est pas reconnu au grand jour et n'est pas affronté comme tel. Comme si la colonisation était un fait tellement bien admis, dans l'histoire des peuples, tenant sa seule "légitimité" du fait de la conquête ou de l'envahissement, qu'aucune puissance ne songe efficacement à contester cet état de domination d'un peuple sur un autre. Comme s'il pouvait être admis encore aujourd'hui que le fait fasse droit et que la force fasse loi.

¹³³ Taiwan n'a jamais été considéré comme une colonie dans le conflit opposant RPC et RDC. Taiwan a toujours été considéré comme une partie de la Chine au même titre que Pékin ou Canton.

f. la raison du plus fort : un mensonge d'État, mensonge d'un État voyou

Le gouvernement du mensonge, la politique du mensonge, l'histoire du mensonge¹³⁴. Mais plus encore, ce gouvernement est un gouvernement par le mensonge, la politique n'est peut-être qu'une politique mensongère, et l'histoire officielle une histoire mensongère. Produire le faux pour cacher le vrai, la vérité. Produire le faux pour masquer le vrai, cela revient à engendrer un fantôme : non seulement Taiwan est une île fantomatique (鬼島 *gui dao*) mais il s'engendre lui-même, ou du moins il s'entretient au présent comme fantôme, un des pays fantomatiques dans le monde. Car la colonisation va jusqu'à provoquer cette intériorisation du mensonge comme vérité, cette adhésion à la domination. Philip Kuhn (孔復禮 1933-)¹³⁵ considère en effet que que, s'il peut être établi que le fantôme de la Chine s'infiltré dans toute la culture taiwanaise et la contamine, Taiwan aussi peut être traité en fantôme : une culture qui a perdu toute son épaisseur, toute son identité. Koyasu Nobukuni (1933-) considère pour sa part que le phénomène de la langue fantôme, d'une langue réduite à l'état de fantôme, - qui est le propre de la tradition confucianiste depuis *Les Entretiens*¹³⁶, et ce, à l'insu même de Confucius -, s'est étendu à l'actualité politique. Il analyse, à partir des *Entretiens*, comment ce phénomène se perpétue, entre le fantôme de langue taiwanaise qui ne se pratique plus, et le fantôme d'une actualité politique qui ne concerne pas le pays. Et ce, d'autant plus que le gouvernement en place entretient cette image fantôme de la société, en la privant de l'usage de sa langue d'origine, en la soumettant par le biais de

¹³⁴ C. f. DERRIDA J. *Histoire du mensonge. Prolégomènes* (Paris : Galilée, 2012). Quant au « voyou », voir à *voyou : Deux Essais Sur la Raison* (Paris : Galilée, 2003).

¹³⁵ KUHN P. *Soul stealers: the Chinese sorcery scare of 1768* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

¹³⁶ KOYASU Nobukuni, ch.5 de « 東亞儒學 : 批判與方法 » (Taipei : NTU, 2004).

l'enseignement imposé, mais aussi par l'usage d'une violence plus explicite, notamment le massacre perpétré¹³⁷.

Du reste, on peut dire que la RDC est un État “voyou”, et considérer sa «démocratie» comme une “voyoucratie”. L'autocratie lui permet de faire de la loi son arme et d'en changer à volonté. Par exemple, alors que la Constitution de la RDC stipule que le président est élu pour un mandat de six ans, et peut être élu pour deux mandats consécutifs, Chiang Kai-Chek est élu plus de trois fois consécutivement président de la RDC, violant ainsi sa propre constitution. Comment une société pourrait-elle

¹³⁷ Au début de son ouvrage, *Droit de mort et pouvoir sur la vie*, Foucault écrit :

Longtemps, un des privilèges caractéristiques du pouvoir souverain avait été le droit de vie et de mort. Sans doute dérivait-il formellement de la vieille patria potestas qui donnait au père de famille romain le droit de « disposer » de la vie de ses enfants comme de celle des esclaves; il la leur avait « donnée », il pouvait la leur retirer.

Ainsi, le gouvernement qui règne sur Taiwan continue de rationaliser et de légaliser sa souveraineté et l'exercice du pouvoir sur nos vies, à travers « l'exercice de la loi », pour imposer un droit « indirect » de vie et de mort sur nous. C'est ce que dit Foucault :

Ainsi entendu, le droit de vie et de mort n'est plus un privilège absolu: il est conditionné par la défense du souverain, et sa survie propre.

Le droit qui se formule comme « droit de vie et de mort » est en fait le droit de faire mourir ou de laisser vivre. On fait face à une transformation du droit de vie et de mort, par exemple :

Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu'il faut défendre; elles se font au nom de l'existence de tous; on dresse des populations entières à s'entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre. Les massacres sont devenus vitaux.

La nécessité de massacrer est présentée comme destinée à protéger la vie du peuple, mais quand une souveraineté coloniale massacre, c'est qu'elle veut seulement protéger son pouvoir et sa position. Même si Foucault ne touche pas à la question de la colonisation, nous pouvons assimiler ce « protéger la vie » à « protéger la vie souveraine et politique » pour un État ou mieux, un État colonial. Foucault continue :

Le principe : pouvoir tuer pour pouvoir vivre, qui soutenait la tactique des combats, est devenu principe de stratégie entre États ; mais l'existence en question n'est plus celle, juridique, de la souveraineté, c'est celle, biologique, d'une population... c'est parce que le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de population.

Cf. Foucault Michel. *Histoire de la sexualité*. V.1 La volonté de savoir, Paris : Gallimard, 1976, p.177-180.

reconnaître la valeur d'un tel gouvernement ? D'autant que, dans le même temps, la RDC se fait esclave d'un pays étranger, utilise la diplomatie du chéquier et se met à genoux devant la Chine désormais, reniant ainsi tout ce qui pouvait relever de sa conviction politique. De même, ne pouvant pas utiliser le nom de Taiwan, la RDC utilise le terme de *Chinese Taipei* afin de participer aux compétitions sportives internationales, bien que, lors de ces mêmes compétitions, le drapeau de la RDC ne puisse être hissé, ni l'hymne national joué. On découvre ainsi que la RDC dépend progressivement de la Chine, récusant, par cette pratique politique du mensonge et de la trahison, ses propres valeurs politiques¹³⁸. On comprend également que Taiwan peine à trouver son identité propre, devant un tel jeu de dupes et une telle pratique du faux-semblant.

On peut faire ici un parallèle avec l'histoire propre de Derrida.

Derrida se souvient que, dans son enfance, (1941-1943) les Juifs algériens sont chassés des écoles et dépouillés de leurs droits civiques par la France, sur l'ordre de son gouverneur. En Algérie, la France se conduit ainsi comme le pire "voyou" : le crime est organisé au plus haut niveau de l'État, sans le moindre scrupule, dans un total déni de justice, et une démission de toute responsabilité à l'égard de son peuple. Ce qui prévaut alors, c'est le règne de l'intérêt et de l'argent, de l'obédience et de l'ignorance. Derrida qui a subi cette situation la dénoncera plus tard, non pas littéralement dans ces termes mais dans une expression proche. Quand un gouvernement en vient à pratiquer une telle politique de domination absolue, qu'advient-il de la société civile elle-même, dans son identité ?

Ce contre quoi on ne peut qu'espérer un sursaut de résistance et de révolte, de courage

¹³⁸ En juin 2012, Chung Ting-Pang, un membre taiwanais du mouvement Fal-un Gong, est arrêté en Chine où il rendait visite à sa famille. Ni le président Ma, ni le gouvernement taiwanais ne sont intervenus pour le libérer, manifestant une froide indifférence.

et de fidélité à son identité d'origine. Ainsi, de Taiwan sous gouvernement du KMT, ou contre l'occupation japonaise. Ou encore devant l'attitude actuelle de la Chine, qui considère le président de Taiwan comme chef de l'exécutif de Hong Kong, ou la visite de l'ambassadeur de Chine à Taiwan comme une simple visite en territoire chinois.

La RDC, d'un dernier point de vue, est un État de riches, partagé entre des voyous et des policiers. Le pouvoir de l'État est plus fort que celui du peuple dans le système démocratique qu'elle prétend instaurer. Un tel pouvoir dit démocratique demeure une fiction, faisant régner sa propre 'justice' par la violence. La souveraineté ainsi exercée hante la société civile comme un spectre, une pratique d'une telle injustice bafoue toutes les attentes de la société et constitue une promesse non tenue. Ce déni de justice jusqu'à aujourd'hui engendre le règne de la terreur, et réciproquement une défiance à l'encontre du gouvernement considéré comme infidèle à l'égard des valeurs fondamentales ; ce qui constitue une menace. La RDC est-elle rien d'autre qu'un *mythe* contemporain, entretenu par le mensonge ? Mais un mythe dont l'emprise n'en est pas moins très réelle, et qui, loin d'entretenir l'imaginaire dans une culture, et de contribuer à enraciner son identité dans l'histoire des origines, la prive au contraire de sa propre représentation imaginaire, et ainsi, de sa propre identité.

g. La monnaie comme spectre du pouvoir

Mais quand le mythe n'est pas relayé par toute l'adhésion d'un peuple, il manque de pouvoir fondateur. Il faut donc au pouvoir en place d'autres instruments susceptibles d'asseoir sa domination. Ce n'est pas seulement par son système de valeur ou sa bureaucratie que le gouvernement s'impose à la société, mais aussi par l'usage d'un système monétaire.

Nous pouvons découvrir la souveraineté d'un pays par les figures frappées sur sa monnaie, figures qui attestent de son histoire. De même, si cette monnaie peut être échangée contre une autre, on la reconnaît comme ayant valeur ; cela veut dire que le pays qui émet cette monnaie est reconnu des puissances extérieures comme une puissance à part entière. Ainsi, que Taiwan use de la monnaie taiwanaise (TWD, NT) instituée par la RDC ou le KMT avant 1949, tant que le KMT n'avait pas été chassé de Chine, cela la désigne comme un État souverain, indépendant de la Chine communiste actuelle. Pourquoi donc ne pas reconnaître que la souveraineté est liée à la monnaie, et donc que, disposant de sa monnaie, Taiwan ne saurait être considéré comme un État fantôme ? Comment serait-il possible pour Taiwan, d'utiliser librement comme nouvelle monnaie, la monnaie chinoise, le *ren min bi* (CNY, ¥)? Cela dit, le CNY n'est plus une monnaie étrangère, le change entre TWD et CNY est en passe d'entrer en usage, instituant un nouveau système économique. Pour autant la monnaie taiwanaise n'est pas une monnaie souveraine, par laquelle Taiwan trouverait sa propre identité, sa propre indépendance économique et politique.

Le TWD est passé par trois changements : avant en 1949, il était en usage en Chine, sous le nom de « monnaie de la République », en même temps Taiwan utilisait encore la monnaie du Japon ; après 1949, le TWD était instituée par la RDC pour être une monnaie régionale de la Chine¹³⁹. Mais aujourd'hui, le CNY va peut-être remplacer le TWD, ce qui en fera dès lors un nouveau spectre pour la société taiwanaise, laquelle perdra, avec la perte de son identité monétaire, une nouvelle part de son identité. Il apparaît ainsi bien des stratégies pour réduire à rien la souveraineté d'un peuple, le

¹³⁹ Dans une autre recherche, il apparaît que le dollar taiwanais a été créé par le Japon durant la colonisation. Il a été repris par le KMT en 1945. Pour faire face à l'inflation, le KMT créa le TWD en 1949 tout en conservant officiellement la référence au franc français comme monnaie étalon. Le dollar taiwanais, nouveau ou ancien, n'a jamais été utilisé en Chine.

déposséder de son identité. L'économique même peut être un instrument utilisé dans ce sens, renforçant le jeu du politique. S'il ne reste plus aucune trace d'une culture, ni dans la langue, ni dans ses valeurs traditionnelles de référence, ni dans son autonomie politique, ni dans le registre économique, quelle existence peut-elle conserver ? Quelle identité peut-elle être la sienne ?

h. La souveraineté confisquée ou le fantôme de la souveraineté coloniale

Nous venons de comprendre quel lourd problème d'identité surgit avec la colonisation d'une culture par une autre. La culture d'origine reste présente, sous-jacente, enfouie, masquée, mais elle est hantée par l'ombre de la pensée dominante, son fantôme. Le propre d'un fantôme est de hanter l'imagination, de pouvoir revenir sans cesse, puisqu'il est irréel, échappant à toute temporalité. Nous allons interroger ici le fantôme de pouvoir, le spectre de souveraineté qui hante Taiwan.

Historiquement, Taiwan se trouve soumis successivement à cinq modes de souveraineté étrangère : la Hollande, Koxinga (1624-1662), la dynastie Qing (1662-1895), le Japon (1895-1945) et la RDC (de 1945 jusqu'à aujourd'hui). Parler ici de fantôme ou de revenant, ce n'est pas désigner telle ou telle puissance souveraine comme affectée d'une présence fantomatique, mais bien plutôt comprendre que c'est l'exercice de la souveraineté qui est hanté, ou que toute souveraineté est fantomatique dans son essence. Ainsi en va-t-il pour Taiwan. Parce que le peuple vit encore dans la mémoire du gouvernement précédent, la puissance souveraine présente va tenter de résister à cette mémoire et d'effacer toute trace du pouvoir antérieur. On se rappelle après que le Japon a pris possession de Taiwan, le temps de la dynastie Qing qui a déjà cessé à Taiwan ; on se rappelle Tang Jing-Song (唐景崧 1841-1903) et Chiu

Feng-Chia (丘逢甲 1864-1912) qui ont fondé la République de Taiwan (mai - octobre 1895) après que les Qing sont partis mais avant que les Japonais n'arrivent ; ou quand il s'agit de l'occupation de la RDC, le peuple se rappelle le Japon. Les Taiwanais considèrent alors que Taiwan était mieux organisé sous la domination du Japon que sous celle de la RDC. Il est paradoxal que chaque puissance souveraine nouvelle fasse regretter la précédente, et que l'identité d'une nation se construise ainsi, tournée vers le passé plutôt que vers l'avenir. Cela semble aller à contresens de l'histoire, en même temps que cela semble attester d'une exclusion de l'histoire : un peuple sans souveraineté propre peut-il s'inscrire dans l'histoire, et se donner son histoire ? Du reste, perdre sa langue, n'est-ce pas simultanément perdre la possibilité de penser son histoire, en même temps que la possibilité de trouver dans sa mémoire les conditions permettant de se projeter dans l'avenir ?

Nous pouvons trouver un autre exemple de cette présence fantomatique et du retour de la hantise, dans la période de la loi martiale à Taiwan (1949-1987)¹⁴⁰. Depuis 2008 et le retour du KMT au pouvoir, celle-ci est à nouveau mise en place à Taiwan et c'est à Taiwan que la loi martiale aura été instaurée le plus durablement dans le monde. Les trois principales périodes de règne de la loi martiale comprennent : *Dispositions provisoires en vigueur pendant la période de rébellion communiste (dong yuan kan luan shi qi lin shi tiao kuan)*, *acte sur les traîtres et punition (cheng zhi pan luan tiao li)* et *acte sur la prévention de l'espionnage dans la période de suppression de la rébellion communiste (kan luan shi qi jian su fei die tiao li)*. Elles ont été annulées en 1991 mais le fait marquant véritablement la fin de la loi martiale fut l'annulation de

¹⁴⁰ « Loi martiale de Taiwan » ou « N°1 de Loi martiale du quartier d'état-major de la garnison » : Chen Cheng (1897-1965), gouverneur de l'île de Taiwan (une province de Chine) nommé par Chiang kai-shek, annonça la loi martiale à Taiwan le 19 mai 1949, début de ce régime de répression. La loi martiale fut établie durant 38 ans et 56 jours à Taiwan, puis suspendue par Chiang Ching-kuo (1910-1988) le 15 juillet 1987.

l'amendement de *l'article 100 du Code criminel (xing fa yi bai tiao)*¹⁴¹.

L'influence et la pression de la « terreur blanche » (*bai se kong bu*), pendant la période de la loi martiale de Taiwan (1949-1987) ont été très lourdes pour la culture taiwanaise : en enjoignant de ne pas se mêler de politique, en provoquant l'apathie voire le désintéret à son égard, dans une société pourtant si fortement soumise à l'exercice du pouvoir, et en considérant toutes les activités politiques coupées du pouvoir officiel comme sans valeur. Dans la mesure où ce sont les instances politiques qui détiennent le pouvoir officiel et la richesse, le peuple reste dans l'indifférence et à l'écart, attendant encore le héros susceptible de le libérer politiquement, et considérant le président tel un messie qui viendrait le sauver. Le système politique lui-même et la loi, en tant qu'instruments de la souveraineté, ne sauraient en rien le concerner, installé qu'il est désormais dans une posture de passivité totale, de totale soumission à l'égard du politique.

Nous pouvons comprendre ici combien ce fantôme de la puissance coloniale exerce une violence bien réelle sur la société taiwanaise, au point de la couper de toute prise sur elle-même, de tout véritable souci et de toute responsabilité en matière politique,

¹⁴¹ L'article du Code 100 du code criminel (avant l'amendement) : *Si un individu est coupable de vouloir briser toute la nation, violer le territoire, ou modifier la Constitution de manière illégale, de renverser le gouvernement, et de prétendre exercer le pouvoir, il sera condamné à plus de 7 ans d'emprisonnement; le chef de la provocation sera condamné à l'emprisonnement à vie. Le criminel est condamné à l'emprisonnement pour un temps de 6 mois à 5 ans (yi tu po huai guo ti, qie ju guo tu, huo yi fei fa zhi fang fa bian geng guo xian, dian fu zheng fu, er zhe shou shi xing zhe, chu qi nian yi shang you qi tu xing ; shou mou zhe, chu wu qi tu xing. Yu bei fan qian xiang zhi zui zhe, chu liu yue yi shang wu nian yi xia you qi tu xing)*. L'article amendé stipule désormais *S'il est coupable de vouloir briser toute la nation, violer l'occupation du territoire, ou modifier la Constitution de manière illégale, de renverser le gouvernement, et l'exercer par la force ou par la violence (er yi qiang bao huo xie po zhe shou shi xing zhe), il sera condamné à plus de 7 ans d'emprisonnement; le chef des provocations à l'emprisonnement à vie. Le criminel est condamné à l'emprisonnement pour un temps de 6 mois à 5 ans.*

ainsi que de toute identité propre. Une culture dépossédée d'elle-même, qui ne se représente elle-même que par la médiation d'une puissance étrangère, n'est-elle pas à elle-même son propre fantôme ? Un peuple qui n'a pas accès à lui-même et à son histoire, à sa langue et son avenir, à son autonomie politique et économique, à la reconnaissance dans le concert des Nations, peut-il véritablement disposer d'une identité ?

i. En conclusion : L'identité invisible

Les huit approches ci-dessus présentent les différentes modalités de la domination d'une culture, jusqu'à sa disparition. Elles présentent la RDC « comme un spectre de gouvernement », et constituent des éléments susceptibles de la soumettre à la critique par la déconstruction. Les huit problèmes soulevés non seulement répondent à l'actualité de Taiwan mais ouvrent la possibilité de mettre en œuvre la pensée déconstructive à l'égard de la culture et de la langue sino-taiwanaise. Il est apparu que l'identité culturelle d'un État colonisé est une identité fantôme, introuvable, invisible. La possibilité et une ébauche de déconstruction sont présentes dans chaque modalité. En effet, nous avons révélé la différence, l'écart, entre une justice, ou plutôt une légalité apparente, et la situation d'injustice effective, entre un pouvoir central et dominant et sa perception comme étranger, autre, qui s'impose ; différences ou écarts que rien ne peut permettre de surmonter, semble-t-il. Comme le dit Bennington dans son œuvre *Derrida*, « la déconstruction n'est pas une pensée de l'absolu, en ce qu'on ne peut s'absoudre de cette tension...¹⁴² ». Cette tension est une violence qui menace de l'intérieur l'identité d'une culture, et qui fait des inconciliables des irréconciliables.

¹⁴² Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Derrida* (Paris: Seuil, 2008), p.215.

On a pu trouver à l'œuvre, dans le contexte de chacune, les formes essentielles d'injustice, de décentrement et de rapport dévoyé à l'autre, d'altérité pervertie, d'identité culturelle double et d'inquiétante familiarité (*unheimlichkeit*) que fait régner la colonisation. Ce qui renvoie aux thèmes-clés qui sont l'objet de notre thèse.

Partie 2

Derrida et la déconstruction :

l'odyssée de l'identité comme trace

Chapitre 4

Déconstruire pour affirmer :

Qu'est-ce que la déconstruction ?

*Parce que je préfère sortir que rentrer.*¹⁴³

Nous nous donnons ici pour tâche de définir et reformuler le travail de la déconstruction. Notre but est de justifier l'usage de la déconstruction pour traiter le problème que constitue la construction de l'identité de la personne au sein de la vie culturelle et politique. Derrida en effet, a cherché à déconstruire sa propre identité d'origine, formée sous la pression d'une culture coloniale, pour se situer en référence à l'identité universelle de chacun, son appartenance en quelque sorte au monde humain. Et ce, notamment par la différence dans toute vie, entre soi et l'autre, mais aussi en soulignant la présence constitutive de l'autre en soi, la dimension de l'altérité au cœur même de l'identité.

a. Quatre points d'interprétation à partir de l'interview de Derrida sur la déconstruction

Nous pouvons commencer par les commentaires et l'introduction portant sur la déconstruction chez Derrida. Ceux-ci nous donnent des chemins pour y accéder, et

¹⁴³ Derrida, *Sur Parole : Instantanés philosophiques*, p.12.

bien entendu, nous indiquent certaines directions d'entrée dans sa pensée.

Ainsi, nous suggérons quelques propositions sur la déconstruction, et soulignons quelques points à analyser et discuter :

1. « *la déconstruction, c'est à la fois une destruction et une construction.* »¹⁴⁴. Ce propos nous semble une vraie contradiction, mais en fait elle peut être une description de la vie dans sa réalité, avec la diversité des phénomènes qui y adviennent pour chacun, appelé à les intégrer, les assimiler, les dépasser. C'est en quoi la déconstruction nous renvoie à la dialectique hégélienne : un phénomène dialectique propre à la vie, dans la capacité à assumer, tout en les surmontant, ses tensions et contradictions internes¹⁴⁵. C'est en cela que consiste la phénoméno-logie, en tant qu'analyse des phénomènes dans leur devenir, à travers tensions et contradictions, pour saisir la logique interne complexe de leur mouvement, mouvement propre à la vie. Même si cette phénoméno-logie de la vie, cette logique du mouvement de vie, montre en un sens que « *la chose semble impossible* »¹⁴⁶, cela vient de la prédominance dans la pensée occidentale de la logique unique, qui procède le plus souvent de façon binaire, en incluant ou en excluant : elle ne rend jamais compte de la vie réelle, du mouvement de la vie, de sa réalité toujours plus compliquée que ce mode dualiste.

C'est pourquoi Derrida va s'employer à dépasser cette logique univoque, logique du tiers exclu. « *Le paradoxe est apparent, mais la logique bien réelle*¹⁴⁷ ». La déconstruction est une théorie « *sous l'angle du paradoxe, à partir de la théorie de*

¹⁴⁴ Cf. RAMOND Ch. *Le vocabulaire de Jacques Derrida* (Paris : Ellipses Edition Marketing S.A, 2001), p.20 ; et ANTONIOLI Manola (ed.) *Abécédaire de Jacques Derrida* (Paris : Sils Maria, 2006), p.42.

¹⁴⁵ ANTONIOLI Manola (ed.) *Abécédaire de Jacques Derrida*, p.42-43.

¹⁴⁶ RAMOND Ch. *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, p.20.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.21.

l'indécidabilité »¹⁴⁸. Cette indécidabilité veut dire que « plusieurs lectures sont également possibles¹⁴⁹ », qu'une lecture s'enrichit de sens multiples ou disséminés. Que le style de la déconstruction soit aporétique ne la rend pas indécidable, pourtant ; même si elle se présente toujours comme un balancement entre réponse directe et réponse indirecte, il faut savoir que la position adoptée en fin de compte est clairement et distinctement une position affirmative. Il s'agit bien de déconstruire pour affirmer

2. La déconstruction est une « *pratique de la lecture et de l'écriture* »¹⁵⁰, une « *application de cette logique de la « découpe constituante* »¹⁵¹. L'écriture et la lecture sont des actions et des pratiques implicites, dont il importe de faire un véritable exercice, ce qui constitue un travail central au début de la déconstruction. L'histoire de l'usage de ce mot « déconstruction » en français commence justement par le verbe « déconstruire » dès le 18^e siècle¹⁵². Ainsi, nous pouvons dire que « *lire, c'est découper. Donner à voir le nouveau découpage, c'est écrire* »¹⁵³. Découper, c'est entrer de façon active dans le texte pour intervenir, séparer ou déplacer, déranger le texte et le contexte, en fonction de ce que nous voulons écrire et lire, le nourrissant ainsi de ses implicites, de ses références, de ses attendus.
3. La déconstruction, ainsi, apparaît très 'normale', ou générale et classique, pourrait-on dire, pour la pensée, dans l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire qu'elle n'est pas si spéciale ou si étrange par rapport aux autres systèmes de pensée de l'histoire

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.19.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.43.

¹⁵⁰ ANTONIOLI Manola (ed.) *Abécédaire de Jacques Derrida*, p.42 ; RAMOND Ch. *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, p.20.

¹⁵¹ RAMOND Ch. *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, p.20.

¹⁵² LÈBRE J. *Derrida : La justice sans condition* (Paris : Michalon Éditeur, 2013), p. 8.

¹⁵³ *Ibid.*.

philosophique¹⁵⁴. Mais pourquoi la déconstruction chez Derrida semble-t-elle davantage poser problème ? La réponse rapide et concise que nous pouvons déjà donner, car nous nous en expliquerons plus longuement ultérieurement, est que la déconstruction est posée par Derrida comme un fruit né de la colonisation ou de la post-colonisation, qu'il convient de prendre en compte pour traiter notre sujet et notre question centrale. D'autant que Derrida a conscience de devoir procéder à cette déconstruction quant à son identité de colonisé, identité héritière du post-colonialisme. C'est pour lui un caractère constitutif de la pensée contemporaine.

En référence au texte de Derrida, nous pouvons voir à l'œuvre la valeur de la déconstruction, dans l'entrelacement entre la pensée et l'écriture de la vie. Même si nous pouvons peut-être la repérer dans une autre philosophie, la déconstruction n'est pas seulement un effet de style littéraire chez Derrida, mais elle est plutôt la structure vivante de sa pensée, la vie même de sa pensée. La déconstruction nous fait mesurer la performance de l'entrelacement entre l'écriture et la vie.

4. « *la déconstruction ne s'oppose pas à la métaphysique...ce qui serait encore se situer dans la métaphysique* »¹⁵⁵. On a l'impression que Derrida conteste la métaphysique par l'usage qu'il fait de la déconstruction, mais il faut comprendre que, même s'il veut en finir avec la hantise de la métaphysique, il ne peut vraiment et simplement en sortir ; ce dont il a bien conscience depuis son travail de recherche sur la phénoménologie husserlienne¹⁵⁶. La métaphysique est nécessaire selon Derrida, la déconstruction visant à ré-sister à la métaphysique. Ce terme de « ré-sister » signifie répéter et insister, y revenir pour s'y confronter, mais jamais prétendre sortir de ou même dépasser la métaphysique.

¹⁵⁴ Cf. RAMOND Ch. *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, p.20-21.

¹⁵⁵ ANTONIOLI Manola (ed.) *Abécédaire de Jacques Derrida*, p.42.

¹⁵⁶ Cf. DERRIDA J. *La voix et le phénomène*.

« *La déconstruction cherche dès lors à dénouer cette proximité et à se défaire de cette logique du propre, de l'appropriation, de l'authentique* »¹⁵⁷. La proximité de la pensée avec le *logos* ou pensée métaphysique constitue une structure de pensée logocentrique ou phonocentrique, et même anthropocentrique. Elle se présente déjà comme notre appréhension authentique du monde, monde où appropriation, réappropriation et expropriation font cercle, à tel point que la vérité métaphysique ou la réalité pour la métaphysique sont tautologie. On peut dire de la métaphysique qu'elle est la construction, en tant que système de pensée, d'une réalité au-delà du monde des phénomènes, qui constitue la vérité de cet ordre phénoménal. La vérité métaphysique n'étant rien d'autre que la réalité qu'elle s'approprie, érigée en réalité constitutive, en réalité suprême, essence même des phénomènes, expropriant par là-même de l'ordre nouménal ce que les phénomènes ont de par trop singulier.

Nous pouvons maintenant proposer la propre interprétation de Derrida. Dans l'interview *Qu'est-ce que la déconstruction*, Derrida explicite d'où lui vient ce terme de «déconstruction»,

Il m'a servi d'abord à traduire des mots, l'un venant de Heidegger, qui parlait de "destruction", l'autre venant de Freud, qui parlait de "dissociation".

Pour lui, la déconstruction est née dans l'objectif de la traduction, et on peut dire en ce sens qu'elle est née pour l'autre, pour approcher la différence que présente l'autre. Mais cet "autre" est proche. La traduction entre le français et l'allemand s'inscrit dans le langage européen, c'est une traduction interne à l'Occident. Si nous pouvons dire

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.43.

que l'origine de la déconstruction est occidentale et européenne, c'est grâce à cette traduction intérieure. La traduction de l'une dans l'autre fait sortir de la langue française et allemande à la fois, elle ne relève d'aucune, elle n'appartient ni à l'une ni à l'autre, elle nous transporte ailleurs, quoique cet ailleurs soit ici : ici-ailleurs. Déconstruisant ainsi le monde trop familier de chaque langue, pour y introduire du jeu, de l'écart, de l'autre.

Derrida a trouvé par ailleurs le terme de « déconstruction » dans le dictionnaire usuel, dont il a à la fois accepté le sens en usage, tout en en usant dans son propre sens. C'est ainsi qu'il peut dire :

La question de la déconstruction est aussi de part en part la question de la traduction et de la langue des concepts¹⁵⁸...

Traduire consistant à créer une langue tierce, une langue propre, susceptible d'intégrer la complexité des deux autres. De même qu'il s'agit chaque fois de rendre vie aux concepts forgés antérieurement, fruits d'une longue construction de la pensée, pour en rendre toute la richesse de sens, en extension comme en compréhension.

Et il rajoute :

La déconstruction n'est ni une analyse, ni une critique¹⁵⁹, parce qu'elle est une traduction. Ce mot vient justement à Derrida sans réflexion ni pensée préalable, comme une intuition de départ, à l'égard de ce que la traduction véhicule et transporte,

¹⁵⁸ « ... et la question de la déconstruction est aussi de part en part la question de la traduction et de la langue des concepts, du corpus conceptuel de la métaphysique dite "occidentale"... », « Lettre à un ami japonais », in *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p12.

importe d'une langue dans une autre, enrichissant l'une par l'autre.

Ainsi peut-il aller jusqu'à dire :

*La déconstruction n'est pas une méthode : elle est l'ouverture d'une question, c'est-à-dire rien*¹⁶⁰.

Une telle ouverture n'est rien, comme n'est rien la *khora*, cette matrice d'où l'on ne peut naître qu'en s'en défaisant, ou bien comme un espace d'écart. Elle n'est rien par elle-même, si ce n'est comme cet écart qu'elle ouvre par rapport à ce qui la précède. En ce sens qu'elle trouve son origine chez Heidegger et Freud, ou bien plus loin et plus largement, grâce à toutes les théories d'avant la déconstruction. Elle est héritière de la tradition de l'histoire de la philosophie occidentale. Par exemple,

*C'était aussi une prise de position à l'égard du structuralisme, la déconstruction. D'autre part, c'était au moment où les sciences du langage, la référence à la linguistique, le "tout est langage" étaient dominants... Je ne la dirais pas anti-structuraliste mais, en tout cas, démarquée à l'égard du structuralisme, et contestant cette autorité du langage*¹⁶¹.

Ainsi, nous pouvons affirmer que la déconstruction est une affirmation, l'affirmation d'une pensée au sein de la philosophie (même si elle s'ouvre comme cet écart à l'égard d'autres pensées). Mais il est clair que la déconstruction n'est pas une

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Qu'est-ce que la déconstruction ? Le Monde*, mardi 12 octobre 2004. Propos recueillis par R.-P. Droit. Ainsi, par cette citation, nous pouvons juger que l'interprétation d'Olivier Devillaine sur la déconstruction va contre celle de Derrida lui-même : « la déconstruction est aussi un geste anti-structuraliste... » cf. ANTONIOLI Manola (éd.) *Abécédaire de Jacques Derrida*, p.43.

philosophie du langage, comme il le dit, ni un “omnilinguisme”, ni un “panlinguisme”, ni un “pantextualisme”.

La déconstruction commence par le contraire. J’ai commencé par contester l’autorité de la linguistique et du langage et du logocentrisme. Alors que tout a commencé pour moi, et a continué, par une contestation de la référence linguistique, de l’autorité du langage, du “logocentrisme”¹⁶².

Logos est à entendre au moins en deux sens, le langage et la logique, cette dernière étant aussi le fruit du langage lui-même. De plus, logos signifie la parole de Dieu dans la Bible : grâce à sa Parole, par sa Voix, ce monde a été créé. Logos ainsi est le commencement du monde et le lien entre le monde, Dieu et nous, l’humanité.

De ce point de vue, la déconstruction n’est pas simplement une philosophie, ni un ensemble de thèses, ni même la question de l’Être, au sens heideggérien. D’une certaine manière, elle n’est rien¹⁶³.

Ce « rien » constitue sa possibilité d’ouverture. La déconstruction est non-ontologique, elle est plutôt « hantologique », terme issu de *Spectres de Marx*¹⁶⁴. La logique de la hantise qui vient hanter le texte, l’écriture comme la lecture, est comme la logique du rien : à peine une ombre portée sur le texte, une imperceptible façon de le mettre en abîme. La déconstruction est là pour traiter des problèmes autour du langage et de la

¹⁶² *Ibid.*.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ DERRIDA J. *Spectres de Marx : L’Etat de la dette, le travail du deuil et de la nouvelle Internationale* (Paris : Galilée, 1993). Terme présent respectivement pages 31, 81 et 255.

traduction, elle est donc presque rien, ou elle n'est rien ; c'est sa propre définition. Elle est tout autre et sans propre.

La déconstruction trouve sa première formulation verbale dans une note de *La Voix et le phénomène* :

*Il faut déconstruire jusqu'au concept de constitution*¹⁶⁵.

Dès lors qu'il y a constitution, quelque résultat fermement établi, le point d'aboutissement d'un travail à l'œuvre, nous sommes devant le paradoxe et la contradiction. Paradoxe et contradiction qui constituent le sens même de la déconstruction, où jouent à la fois constitution et (dé-)construction.

Ce mot de dé-construction vient aussi du terme *Abbau* chez Heidegger, traduit par Derrida lui-même. Ainsi nous pouvons avancer encore, ainsi qu'il l'écrit : la déconstruction est une

*opération portant sur la structure ou l'architecture des concepts fondateurs de l'ontologie ou de la métaphysique occidentale. Mais en français le terme « destruction » impliquait trop visiblement une annihilation, une réduction négative plus proche de la « démolition » nietzschéenne peut-être que de l'interprétation heideggérienne, ou du type de lecture que je proposais. Je l'ai donc écarté. Je me rappelle avoir cherché si ce mot « déconstruction » (venu à moi de façon apparemment très spontanée) était bien français.*¹⁶⁶

Cette traduction en confirme l'identité linguistique française. La déconstruction a une

¹⁶⁵ DERRIDA J. *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 94, note 1.

¹⁶⁶ DERRIDA J. *Psyché*, p. 388.

identité française mais un contenu allemand, elle est francisée et dé-germanisée, en même temps pour garder son propre soi et pour se distinguer de l'autre. Mais ce terme français vient en même temps de la traduction, ce qui souligne qu'il naît à la fois dans la langue du dictionnaire usuel et d'une transformation. Il ne naît pas *déconstruction*, il devient *déconstruction*. La déconstruction est faite à partir des termes *Destruction*, *Abbau* et *Dissociation*.

Ainsi, la déconstruction consiste à traiter son autre comme intérieur, à introduire l'étranger au-dedans de soi, son identité relevant à la fois du dictionnaire de la langue française, de la traduction, de la tradition de pensée et de tout un héritage historique.

b. Un double sens : *dé-* et *de-*construction

Nous tentons encore de décomposer ce terme de déconstruction en deux sens. Avant de développer notre analyse, nous voulons mentionner deux points pour éclairer la situation théorique de la déconstruction :

- premièrement, la déconstruction étant une théorie *jeune*, soit elle a déjà *arrêté* son développement et pris sa forme complète, soit elle est encore en voie de développement. Il sera donc plus clair de prendre en compte la définition derridienne de la notion de déconstruction, définition d'« origine », ce qui ne signifie pas que cette définition excluerait toute présupposition ni qu'elle serait pure de toute contamination¹⁶⁷.

¹⁶⁷ L'*origine*, pour Derrida a un sens plus proche de « contamination » et de « multiplicité », autant que de « fin », « apocalypse », « eschatologie », « clôture » et « trace ». Mais pour nous ici, l'*origine* est prise seulement dans le sens de « commencement » et d'« ouverture ». A partir de la déconstruction de la phénoménologie husserlienne, Derrida suggère le doute qui l'habite à l'égard de l'idéalité de « la nécessaire absence de présuppositions (*Voraussetzungslosigkeit*) » et sur son lien avec le concept de

- deuxièmement, la déconstruction, dont l'ampleur théorique est bien moindre que celle de la phénoménologie, la vie de Derrida étant plus courte, est donc relativement simple et concise dans son style.

Comment la déconstruction, en tant que théorie définissable – l'est-elle d'après Derrida ? Littéralement la *dé-construction*, qui démantèle, qui délivre de la structure (*-construction*), nous semble fonctionner dans *l'a posteriori*. Elle nous semble être, de ce fait, une théorie de « second ordre » qui existe et apparaît après toute une structure *a priori*, à savoir métaphysique ou ontologique. Historiquement, elle est apparue après le structuralisme ; cependant cet ordre chronologique ne témoigne pas d'une priorité théorique ou logique entre les deux. La déconstruction dès lors, ne peut être dite secondaire, mais elle est bien intrinsèquement et *originellement a priori*. Certes, la déconstruction aussi en tant que *de-construction* - l'« interprétation de/sur la structure », le questionnement à son propos - présuppose l'existence *a priori* de la structure. Ceci dit, la structure et la déconstruction pourraient être « synchroniques » ou même « sans rapport », justement, selon le sens de « *de-* » (interprétation ou réflexion sur). « Sans rapport » veut dire que l'interprétation nous fait recourir à un autre système d'interprétation, et « synchronique » nous indique que la genèse de la structure présupposerait *en même temps* sa *dé-construction*. Ainsi, littéralement, la déconstruction a deux sens différents, selon qu'on la lit comme *dé-construction* ou comme *de-construction* par rapport à la structure (*-construction*).

De plus, ajoutons que la déconstruction est déjà inhérente à la structure, et lui a même préexisté. Dès lors, nous posons la question: qu'est-ce qui précède la structure ? La *pré-structure* n'est rien d'autre que *sans* structure, ce qu'est justement la *dé-construction*, dans le sens de destruction, déstructuration ou

l'origine. Cf. *Introduction et traduction de l'origine de la géométrie de E. Husserl*, PUF, 1962 ; et *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990.

non-structure préexistante; en effet, elle constitue la raison pour laquelle la structure peut elle-même se structurer – elle est *à l'origine* de la structure. Et lorsque nous supposons cela impossible ou incroyable, par-devers nous¹⁶⁸, cette impossibilité est justement la déconstruction même, dans sa relation à la structure : ce rien qui vient hanter la structure.

Nous découvrons ainsi que la décision de définir la déconstruction présente un danger ou un risque. Ce n'est pas dire que la déconstruction elle-même se mette en danger. La déconstruction est soit sans rapport avec le danger, soit le danger même. Le danger dont nous parlons ici est celui de tenter de comprendre une théorie au moyen d'une simple définition, le danger de prétendre répondre à l'interrogation *ti esti*, « qu'est-ce que c'est ? ». Ou encore, c'est considérer que toute sorte de théorie comporte un danger intérieur, le risque d'être suffisante et close sur elle-même, de prétendre inclure toute proposition et comprendre toute question. Ceci dit, la déconstruction est-elle indéfinissable ou va-t-elle contre toute définition ? Il n'y a, effectivement, aucune interdiction, prescription ou impossibilité dans la déconstruction, comme le fait apparaître l'analyse ci-dessus; ce qui lui donne de l'affinité ou de la proximité, justement, avec toutes les théories, y compris la pensée chinoise¹⁶⁹. Avec la déconstruction, il s'agit plutôt d'interroger la condition ou la situation d'une théorie, ainsi que sa mise en pratique, comme par exemple, une théorie de la liberté absolue et la pratique de la liberté¹⁷⁰. La déconstruction cherche à exprimer la valeur de la liberté

¹⁶⁸ L'incroyable (*bu ke si yi*, 不可思議) : j'emprunte le terme et le sens bouddhistes pour dire l'inimaginable (*bu ke si liang*, 不可思量) ou l'inconcevable (*bu ke si yi*, 不可思議).

¹⁶⁹ Ici, nous renvoyons au confucianisme dans la première partie, mais aussi au bouddhisme dans la partie suivante.

¹⁷⁰ Le parasite, dit-on, est pris pour une métaphore ou une image à la déconstruction. La métaphore vivante sous-entend que la déconstruction a besoin d'une autre théorie pour demeurer, et aussi que la déconstruction n'a pas sa *propre* construction ou structure. La métaphore devrait être l'inverse : la déconstruction est l'hôte de toutes les autres théories ; mais pour Derrida dans sa modestie, c'est

absolue pour tout le vivant, c'est-à-dire au-delà des approches de la liberté ontologique, ou de la liberté politique, ou encore des libertés juridiques...

Par conséquent, la déconstruction peut-elle intervenir en tout et sans aucune limite ?

Si elle est une théorie sans limite, elle nous semble comparable à beaucoup d'autres théories ; ou alors, elle est seulement l'« autre » théorie, dans son essence même, à savoir une théorie en devenir ou une théorie étrangère à toute forme de théorisation.

Mais imaginons la comparaison suivante : lorsque nous faisons confiance à tout ce que dit quelqu'un, cet homme avec lequel nous sommes en dialogue ne saurait être une personne fermée, incapable de traiter ses propres affaires ou incapable de choisir, mais sûrement quelqu'un de compétent, qui a une conscience de soi, et qui est en mesure de répondre de soi. De même, si la déconstruction est comme cet homme, digne de toute confiance, si on lui prête la liberté absolue de se prononcer sans limite sur tout, il faut que cela s'enracine dans une compétence. Ainsi, la déconstruction ne peut que se lier, littéralement et essentiellement, avec la structure, ou avec la *-construction* à laquelle, elle doit *interminablement* faire face ou contre laquelle elle a à s'opposer. La déconstruction ne peut pas abandonner le lien avec la structure - qu'il soit un rapport d'affinité avec elle ou de réflexion sur son objet dont elle vise à la libérer - : en effet, elle reconnaît précisément l'importance de la structure, ce qui introduit une altérité en son sein. Elle ne sera jamais une doctrine *machiavélique* qui exclut ou détruit les autres théories. Mais la déconstruction n'est-elle pas ce qui excède l'Europe, en même temps qu'elle excède toute ontologie et tout anthropocentrisme ? C'est l'attitude même de Derrida et pourtant, cette attitude veut se situer du côté de l'eurocentrisme, de l'ontologie et de l'anthropocentrisme et même s'y inscrire, parce que la déconstruction n'est pas sans *-construction*, ou sans structure,

peut-être trop.

c'est-à-dire sans s'être construite elle-même à partir de ces systèmes de pensée.

C'est en quoi ces trois positions - non-eurocentriste, non-ontologique et non-anthropocentriste - sont appelées à se négocier, à se côtoyer plutôt qu'à s'annuler ou se détruire ; ce sont bien les liens qui se tissent autour de la déconstruction.

D'ailleurs, la déconstruction ne se dissocie pas du texte écrit. Elle *se présente* dans le texte et elle s'écrit de et par le texte, dans la lecture. Dès qu'il y a lecture et écriture, la déconstruction est à l'horizon. De ce point de vue de l'« horizon », la déconstruction se rapproche de l'herméneutique philosophique de Gadamer (1900-2002), à moins que la déconstruction ne soit une sorte d'herméneutique ? Si Derrida lui-même n'avait dialogué avec les fondateurs de l'herméneutique tels que Heidegger et Gadamer, nous aurions des difficultés à faire la distinction entre les deux démarches de pensée. Certes, cette distinction reste délicate malgré les échanges avec ceux-ci. De manière générale, la déconstruction n'est pas l'herméneutique mais, néanmoins, sans l'herméneutique, il n'y aurait pas de déconstruction. Comme pour la structure, l'herméneutique est un « autre » à l'intérieur de la déconstruction. C'est l'autre qui n'est pas expulsé mais accueilli avec hospitalité. Cette hospitalité ne dit pas l'absence de l'hôte, son inconsistance, ni ne signifie que l'on confonde l'invité avec l'hôte, cet hôte ne cédant pas pour autant sa place à l'invité à la faveur de l'hospitalité. En fait, il s'agit bien plutôt d'identité entre l'hôte et l'invité quand nous parlons de l'hospitalité, un commun statut sans confusion entre eux. Cependant, même si nous admettons cette identité de l'hôte et de l'invité, cela ne constitue jamais une hospitalité inconditionnelle où l'hôte se démettrait au profit de l'invité.

La déconstruction est vouée, en quelque sorte, à lire plus et à écrire plus sur le texte, pour lui prêter en quelque sorte une diversité de sens susceptibles de coexister, au lieu d'interpréter le texte, c'est-à-dire de lui prêter un sens déterminé ; il s'agit simultanément, indissociablement, de le comprendre, d'en construire le sens

(*de-construction*, ici, proche de l'herméneutique) et de le libérer de sens par trop établis (*dé-construction*). Elle vise sans doute à démanteler ou à déconstruire ce qui est dans le texte, ou plutôt ce qui rend le texte *tel quel*. De ce point de vue-là, la déconstruction n'est *absolument* pas l'herméneutique, elle ne parle ni selon le texte, ni contre le texte, mais d'*ailleurs*. Dans le processus de déconstruction, se dégagent des choses obscures, cachées, et trahies par le texte.

La déconstruction, à première vue, semble saisir le texte dans son surgissement, dès l'origine, ce qu'elle cherche est toujours dans les textes précédents, dont elle se veut héritière. Mais les textes qu'elle a *produits* sont radicalement différents de ceux qui les précèdent. Ces textes sont, apparemment, une sorte de nouvelle création, mais *effectivement*, ce n'est qu'un *déplacement* ou une *traduction*, voire même un *style*, une *signature* que leur confère Derrida.

Ceci dit, pourquoi procéder selon la voie de déconstruction, pourquoi ne pas recourir aux théories déjà existantes pour comparer et traiter ici le bouddhisme ou le confucianisme ? La manière dont la déconstruction hérite du passé s'avère bien différente. Cette méthode (même si Derrida ne la pense pas comme telle) ou cette attitude, ce geste de pensée en quelque sorte, sera bien plus enrichissante, en ce qu'elle se dissémine à travers des textes variés, pour nous aider à porter un nouveau regard sur ces textes du passé, aussi bien que sur la philosophie chinoise.

Ainsi, la déconstruction à la fois interroge la construction, la structure : - de la construction, c'est-à-dire de quoi s'agit-il en matière de structure, comment s'est-elle élaborée et peut-être déjà figée ?- et à la fois s'emploie à déconstruire, à défaire les architectures par trop établies, à déjouer les pièges du système institué, dans la perspective d'en finir avec l'univoque, de faire varier les sens, de multiplier et d'enrichir les perspectives. Elle ambitionne d'introduire de la complexité et du mouvement, du souffle, de la vie, dans les espaces par trop balisés.

c. La triple position de la déconstruction derridienne

Comment la déconstruction peut-elle apparaître non-eurocentrée ?

Premièrement, Derrida pense la déconstruction comme étant avant tout non-eurocentrée. Ce qui veut dire qu'elle traite et négocie avec l'eurocentrisme, mais qu'elle est *non-eurocentriste* ("avec" soulignant le lien – signifiant un lien). Pourtant ce lien d'« éloignement » avec l'eurocentrisme, en apparence, est en même temps un rapprochement *ad infinitum*.

Ici est ailleurs, ailleurs est ici. Dans l'interview au sujet de l'édition chinoise de *L'Écriture et la différence*, Derrida mentionne un changement dans sa condition d'écriture après ce livre : découvrant que la plupart de ses lecteurs se trouvent en dehors de l'Europe, il adopte alors une attitude de rédaction particulière destinée à ouvrir le dialogue avec ceux qui ne connaissent pas forcément sa langue ou sa culture. Avec cette nouvelle condition d'ouverture, il cherche une autre écriture plus proche du texte. C'est en effet une écriture qui cherche la reconnaissance de l'autre¹⁷¹.

Il en va de même pour le bouddhisme et le confucianisme qui se confrontent toujours aussi avec cette altérité.

En effet, le Moi, pour le bouddhisme, n'existe pas. Donc il ne reste que l'Autre ; ou mieux , au sens ultime, le Moi et l'Autre ne sont rien d'autre qu'illusions, toutes les choses se coproduisant selon leurs conditions propres et circonstances, à tel point que ni le Moi ni l'Autre n'ont d'être propre, et qu'il n'existe aucune entité (essence, substance, être, nature...) quelconque, digne d'être appelée « réalité », si ce n'est le porteur de la compassion et de la sagesse qui s'est, par-là, réalisé, transformé en son

¹⁷¹ Cf. " Interview comme préface " in *L'Écriture et la différence*, édition chinoise (Taipei, 麥田, 2004), p.11-12.

autre, sublimé.

De même pour le rapport entre la déconstruction et l'eurocentrisme. Même si la déconstruction montre son caractère non-eurocentrique, son origine ou sa nature est eurocentrée. Cette contradiction signifie la réalité de la déconstruction, comme de la vie elle-même. C'est pourquoi la déconstruction, à nos yeux, manifeste une apparence négative, mais elle s'affirme dans cette contradiction : une position par l'opposition, une opposition dans la position.

Deuxièmement, considérons la position non-ontologique de la déconstruction.

L'ontologie en tant que science de l'être, dont les concepts majeurs, que ce soit l'« essence », la « substance », l'« existence » ou l'« être », sont forgés dans une langue spécifique, comme le sera le *cogito ergo sum* cartésien, ouvre le champ de bataille de la métaphysique et ouvre ainsi la porte de l'idéalisme et de la phénoménologie. Dans certaines de ces théories, il ne manque jamais de la « nécessaire absence de présuppositions » (*Voraussetzungslosigkeit*) posée par Husserl, que ce soit Dieu ou la conscience de soi, pas plus que dans les pensées anti-subjectives issues du milieu du XXe siècle, avec l'apparition du structuralisme qui pose la structure comme fondamentale. Tout se base sur l'ontologie, véritable science de l'être, en tant que fondement *scientifique* (son contenu est : *épistémé, scientia*) et conceptuel de la *théorie* (le savoir, *théoria*, qui se distingue de la pratique, *praxis*). Ce n'est pas par hasard que la déconstruction surgit à ce moment-là, faisant suite à l'ontologie ou à la métaphysique, tout en masquant en même temps que révélant une résistance à l'ontologie. Nous pouvons la trouver à l'œuvre chez Derrida dans tous ses textes, qui ont revisité le corpus entier de la métaphysique et de l'ontologie.

Même si le bouddhisme et les discussions relatives à celui-ci usent d'un langage

rigoureux et philosophique, la déconstruction peut bel et bien s'y engager grâce à la similarité grammaticale, logique et structurelle que partagent les langues indo-européennes, lesquelles favorisent l'installation à demeure de la métaphysique et de l'ontologique. D'après le *Tipitaka* ou l'enseignement du Bouddha restitué par les *Conciles bouddhiques* (結集, *samgiti*), nous voyons que Bouddha ne répond ni aux questions concernant la métaphysique ni à celles concernant l'ontologie. Il y a plusieurs raisons à cette non-réponse. Une parmi d'autres résulte de la limite du langage, une autre concerne la limite de notre Raison ou intelligence, mais une autre de ces raisons est aussi relative à la notion du non-soi (ou « sans moi »), qui serait donc sans être, et à l'exigence d'une mise en pratique de la sagesse¹⁷² au-delà de cette limite théorique.

Dans la déconstruction, le troisième moment, non-anthropocentrisme, accorde beaucoup plus de valeur aux animaux et à l'idée générale de la vie que chez les précédents philosophes et métaphysiciens. Et, bien entendu, les deux caractères ci-dessus nous font penser déjà possible *logiquement* ce troisième caractère, car la

¹⁷² « La limite de notre Raison » : Kant indique la finalité de la structure consciente de l'homme. Si la faculté de raison n'a pas la connaissance de l'expérience, ni de l'esthétique par la faculté d'entendement, l'idée de raison est seulement vide et illusoire ; pour Bouddha, selon son enseignement, la limite de la raison souligne l'impuissance de la raison, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas démontrer et justifier la sagesse par la logique ou la raison, mais c'est par la méditation et la pratique assidue que nous pouvons arriver à la plus haute sagesse.

De plus, pour Kant, la limite de la raison est vraiment une limite ou un obstacle, même s'il affirme qu'elle est une sorte de condition pour la raison pratique ou le jugement esthétique. Mais enfin, la limite de la raison en fait une faculté dont la puissance est réduite de moitié, en fonction de ce qu'elle reconnaît de la finitude humaine ; pour Bouddha, la limite de la raison est un seuil pour la méditation ou la pratique. Si nous passons le seuil, nous pouvons voir la Vérité ou prendre la Réalité en elle-même. La limite de la raison pour le bouddhisme ne renvoie quasiment pas à la dimension de la finitude mais constitue un critère pour notre pratique.

déconstruction fait toujours état de son « autre », telle une pensée d'ailleurs. Derrida lui-même exprime explicitement son objection contre la classification des animaux en tant qu'animaux. Le dernier Derrida, surtout dans ses derniers séminaires, va jusqu'à souligner l'importance d'une philosophie de l'animal¹⁷³, se rapprochant par-là de la notion de *sattva* (qui englobe tous les êtres vivants) dans le bouddhisme. Dans la perspective bouddhiste sur les êtres, le *sattva* renvoie à l'idée des êtres en général, et non seulement aux hommes. L'égalité entre tous les êtres les situe tous au même niveau, où l'homme ne jouit pas de privilèges. Ce qui illustre très nettement cette notion partagée de non-anthropocentrisme, entre le bouddhisme et la déconstruction. Cette triple position de la déconstruction semble faire vaciller la pensée dans sa droiture occidentale, et pourtant, il semble qu'elle l'enrichisse, l'étendant à d'autres formes, l'ouvrant sur son autre, en particulier les philosophies orientales. Et ce, d'autant que ces philosophies ne sauraient être limitées à des systèmes de pensée, mais appellent au contraire à mettre en pratique la pensée dans de véritables exercices de vie. Ce qui, en retour, peut éclairer la déconstruction, celle-ci ne trouvant son plein sens que d'une interminable mise en pratique.

d. L'exappropriation : l'héritage de l'esprit de la philosophie grecque

La déconstruction souligne également l'origine de l'identité spectrale dans la colonisation ou la postcolonisation ; elle est même, pour Derrida lui-même, un produit de la colonisation ou de la post-colonisation. Pour lever l'aporie sur cette identité

¹⁷³ Les idées fondamentales contiennent, par exemple : le sacrifice, la survie, la bête/animal, la souveraineté... cf. LLORED P. *Jacques Derrida : Politique et éthique de l'animalité* (Paris : Sils Maria, 2012).

invisible ou masquée, il importe de recourir à cette autre façon de questionner que constitue la déconstruction.

*Si je voulais donner une description économique, elliptique de la déconstruction, je dirais que c'est une pensée de l'origine et des limites de la question "qu'est-ce que ?..."*¹⁷⁴

Ti esti - qu'est-ce que c'est ? -, qui pose la question de la définition de l'objet dans son universalité, son essence, et son identité, vient du premier à être nommé « philosophe », Socrate, ou de Platon qui l'a de fait adressée aux Sophistes dans ses dialogues avec eux, pour exiger la clarté et la compréhension du concept. C'est la question la plus essentielle, la question première, à laquelle il y a obligation à répondre. De plus, la question de la définition renvoie aux concepts de *logos*, d'idée et d'*ethos*.

*C'est ça, la différence de la déconstruction. Elle est en effet une interrogation sur tout ce qui est plus qu'une interrogation. C'est pour ça que j'hésite tout le temps à me servir de ce mot là. Elle porte sur tout ce que la question "qu'est-ce que?" a commandé dans l'histoire de l'Occident et de la philosophie occidentale, c'est-à-dire pratiquement tout, de Platon à Heidegger. De ce point de vue, en effet, on n'a plus tout à fait le droit de lui demander de répondre à la question "qu'est-ce que tu es ? qu'est-ce que c'est?" sous une forme courante*¹⁷⁵.

¹⁷⁴ *Qu'est-ce que la déconstruction ? Le Monde*, mardi 12 octobre 2004. Propos recueillis par R.-P. Droit.

¹⁷⁵ *Ibid.*

Cette forme de la question – *qu'est-ce que c'est ?* – est en usage encore aujourd'hui, mais Derrida ne veut pas continuer à pratiquer cette question sous la même forme, il cherche s'il y a un concept qui échapperait à tout conditionnement de ce genre, par exemple le pardon ou l'hospitalité, pour hériter de l'esprit maïeutique, du questionnement socratique depuis Platon.

Dans son œuvre *Khôra*, Derrida défend la pensée propre de Platon, par le biais du concept de la *khôra* dans le dialogue du *Timée*, pour la distinguer du platonisme dans ses interprétations françaises contemporaines, notamment.

*Khôra reçoit, pour leur donner lieu, toutes les déterminations, mais elle n'en possède aucune en propre*¹⁷⁶.

C'est comme le *Tao* du taoïsme, *il les produit et ne les regarde pas comme sa propriété* (生而不有 *sheng er bu you*)¹⁷⁷. Elle [la *khôra*] *ne possède rien en propre*¹⁷⁸.

Cela nous fait penser à la relation entre Platon lui-même et le platonisme et, en poursuivant notre pensée, à la relation entre Derrida et la déconstruction. C'est le problème de l'identité ou de l'identification entre le philosophe et sa philosophie ou entre le philosophe et son successeur. Derrida use pour traiter ce problème, de concepts comme la *différance*, l'*exappropriation*, et la *dissémination* etc., pour montrer que la transformation ou la traduction par un autre est possible et inévitable.

Derrida a même modifié la parole de Socrate - *tout ce que je sais, c'est que je ne sais pas* – en : *je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne*. Cette phrase est la première

¹⁷⁶ DERRIDA J. *Khôra* (Paris : Galilée, 1993), p.36-37.

¹⁷⁷ Lao zi, *Tao te king*, livre 1, section 10, traduit par Stanislas Julien in Wiki : http://fr.wikisource.org/wiki/Tao_Te_King/Livre_1

¹⁷⁸ *Khôra*, p.37.

phrase et tient la position centrale dans *le Monolinguisme de l'autre*, que nous allons analyser dans le chapitre suivant pour mettre en œuvre l'idée d'ex-appropriation, c'est-à-dire d'une appropriation qui se fait sur fond d'exclusion, ou encore d'une expropriation qui devient la marque du propre. Ce terme d'ex-appropriation a été construit à partir de l'association entre deux termes, comme on le voit à l'œuvre dans le terme de « philosophe ».

Le terme « philosophe » est composé par deux mots grecs, *philo* et *sophia* ; *sophia* est la sagesse et *philo* renvoie au double sens du verbe aimer, aimer d'amour ou d'amitié, désirer ou apprécier. Le philosophe brûle d'amour pour la sagesse, en même temps qu'il en est l'ami ; mais il n'est pas sûr qu'il le soit : il ne peut qu'y tendre, y aspirer. Ainsi, le philosophe est-il double, à la fois en lui-même et dans sa définition : il a peut-être atteint la sagesse et, à la fois, peut n'être pas un sage, et nous ne pouvons juger qui est le plus proche du vrai et qui en est le plus convaincu, ni confirmer quiconque dans son être de philosophe. Socrate sème la confusion dans l'esprit des Athéniens de par son mode d'être et sa parole, Derrida hérite de sa façon de penser en matière de déconstruction. Dans *L'animal que donc je suis*, il joue sur l'ambiguïté du terme "suis", renvoyant aux deux verbes *être et suivre* conjugués à la première personne. C'est comme la définition du philosophe : est-il sage ou suit-il, poursuit-il la sagesse, s'efforce-t-il de la suivre ? De même, le sujet « je » est-il l'animal ou suit-il l'animal ?

*...cette singulière aporie qu'on appelle déconstruction*¹⁷⁹.

Ce que la déconstruction n'est pas ? Mais tout !

¹⁷⁹ DERRIDA J. *Mémoires – pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 133.

Qu'est-ce que la déconstruction ? Mais rien ! ¹⁸⁰

Avant de commencer l'analyse du *Monolinguisme de l'autre*, résumons ce que nous avons présenté ci-dessus concernant la déconstruction. En premier lieu, nous avons discuté de sa *propre* identité, telle qu'elle lui est donnée par l'interprétation, et de la naissance du terme 'déconstruction', issu qu'il est de la traduction en même temps que du dictionnaire. Ensuite, nous avons distingué le double sens de la déconstruction : *dé-* et *de-*construction, et sa relation avec la constitution et la structure. Puis, nous avons analysé les trois positions - non-eurocentrée, non-ontologique et non-anthropocentriste – de la déconstruction même. Enfin, la déconstruction a été considérée comme héritant de l'esprit de la philosophie grecque par son *propre* concept d'*exappropriation*. La déconstruction engendre la pensée mais elle n'est rien en propre, parce qu'elle a une identité spectrale et qu'elle est absolue ouverture.

¹⁸⁰ DERRIDA J. *Psyché*, p.392

Chapitre 5

L'identité comme ex-appropriation :

à partir d'une lecture du *Monolinguisme de l'autre*

a. *Nostalgie et l'amour de la langue française*

Ce livre est écrit trente ans après l'indépendance de l'Algérie. Derrida veut traiter de cette question concernant la situation coloniale en regard de la condition postcoloniale ou de l'indépendance comme d'une question *universelle*¹⁸¹ : « Toute culture est originairement coloniale¹⁸² ». Il veut savoir s'il est lui-même aussi « indépendant » que son pays, l'Algérie après 1962, ou précisément, s'il peut se dégager de son identité politico-culturelle française. Mais au début de livre, il fait état d'une scène qui révèle qu'il demeure encore dans cette situation coloniale, et qui constituera la problématique de cette œuvre. C'est une situation aporétique en quelque sorte, étrange au moins, qui représente la condition « normale » pour tout être colonisé avant l'indépendance : il est né en Algérie, mais il a l'identité française. Pourquoi cette identité, reçue du pays natal (l'Algérie), auquel il s'identifie, est-elle plus « normale » ou « acceptable » à ses yeux que l'identité conférée par le gouvernement colonial (la France) ? N'y a-t-il pas en cela un autre mirage encore, une représentation imaginaire, ou une forme d'idée reçue au sujet de l'identité ? Cela vient peut-être de l'emprise qu'exercent sur chacun les conditions de naissance.

¹⁸¹ Nous allons l'expliquer plus tard dans ce chapitre.

¹⁸² DERRIDA J. *Le Monolinguisme de l'autre*, p.68.

« La naissance, la nationalité par la naissance, la culture natale, n'est-ce pas ici notre sujet¹⁸³ ? ». Derrida continue à s'interroger :

Ne sommes-nous pas convenus de parler ici de la langue dite maternelle, et de la naissance quant au sol, de la naissance quant au sang et, ce qui veut dire tout autre chose, de la naissance quant à la langue ? Et des rapports entre la naissance, la langue, la culture, la nationalité et la citoyenneté ?¹⁸⁴

L'identité est l'effet des conditions de naissance. Notre langue, culture, nationalité et citoyenneté, tout vient du lieu de naissance, tout est conditionné par la naissance ; la naissance détermine tout ce que nous sommes. Sur ce poids de la naissance, nous n'avons aucun choix, aucune liberté, et plus encore, il n'y a pas de justice en cela. Mais pouvons-nous rétablir une justice, un équilibre, de la naissance à la mort ? Si nous retrouvons notre identité propre, pouvons-nous dire que justice nous est rendue ? La naissance nous limite et décide de nous, par elle nous héritons de notre nature ou de notre essence. Mais pourquoi nous attachons-nous 'bêtement' à ce problème d'identité, « ...tous ces problèmes d'identité, comme on dit si bêtement aujourd'hui¹⁸⁵ », et pourquoi avons-nous la nostalgie d'une identité propre qui nous rendrait justice ?

Etre franco-maghrébin, l'être « comme moi », ce n'est pas, pas surtout, surtout pas, un surcroît ou une richesse d'identités, d'attributs ou de noms. Cela trahirait plutôt,

¹⁸³ *Ibid.*, p.30.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.31.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.26.

*d'abord, un trouble de l'identité*¹⁸⁶.

Ce « trouble de l'identité » peut être comparé à l'ambiguïté du concept de traduction : *Traduttore, traditore*. Cela nous trahirait plutôt comme la traduction trahit le texte original. La traduction met ma langue au service de la langue de l'autre, je me laisse occuper par la parole de l'autre, ma langue est l'otage de sa langue, ma langue doit se référer à sa langue originale¹⁸⁷. Le trouble vient de ce *je*, ce *soi*, qui s'avère un *non-soi*, *non-moi*, qui introduit de *l'autre en moi*. C'est pourquoi pour Derrida, ce livre n'est pas une autobiographie, c'est plutôt une quasi-autobiographie, un quasi-autoportrait, « une *autobiothanatohétérographie* : où il s'arrive à l'autre¹⁸⁸ », se découvre en quelque sorte comme autre, ayant éliminé ce que l'autre peut avoir d'hétérogène, pour se l'assimiler. Mais qui ne va pas sans une forme de mort.

A l'âge de dix-neuf ans, en 1949, où l'Algérie est encore une colonie, Derrida la quitte et déménage plus tard à Paris, la Métropole, avec sa famille.

*La métropole, la Ville-Capitale-Mère-Patrie, la cité de la langue maternelle, voilà un lieu qui figurait, sans l'être, un pays lointain, proche mais lointain, non pas étranger, ce serait trop simple, mais étrange, fantastique et fantomal... La langue de la Métropole était la langue maternelle, en vérité le substitut d'une langue maternelle (y a-t-il jamais autre chose ?) comme langue de l'autre*¹⁸⁹.

Il a donc « devenu » français en France, à savoir qu'il est sorti de la situation ambiguë

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.31.

¹⁸⁷ Cf. CRÉPON Marc, « la culture et la traduction » in *L'imposture du choc des civilisations* (Paris : Pleins Feux, 2002).

¹⁸⁸ CALLE-GRUBER Mireille, *Jacques Derrida, La distance généreuse* (Paris : la Différence, 2009), p.70.

¹⁸⁹ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.73-74.

de l'Algérie. Mais il était déjà français et cela, jusqu'à sa mort : il a été en effet acculturé par le français depuis sa naissance en Algérie. Derrida demeure enfermé dans cette situation « étrange, fantastique et fantomale », comme il le dit : « Je-suis-né-à-El-Biar-dans-la-banlieue-d'Alger-famille-juive-petite-bourgeoise-assimilée-mais...¹⁹⁰ ». Et cela contribue à la spectralité de l'identité, à son ambiguïté, à sa duplicité, le spectre d'une identité recouvrant l'autre.

Au fond l'une de mes premières et plus imposantes figures de la spectralité, la spectralité elle-même, je me demande si ce ne fut pas la France, je veux dire tout ce qui portait ce nom (à supposer qu'un pays et que ce qui porte le nom d'un pays soit jamais autre chose, même pour les patriotes les plus insoupçonnables, surtout pour eux, peut-être¹⁹¹).

Indépendamment de la figure de spectre, de fantôme qu'y prend son identité, la France pour lui est aussi « un pays de rêve... [qui] représentait la langue du maître¹⁹² », la langue du maître d'école, celle du maître en général¹⁹³. Mais ce maître ès langue est-il maître de la langue, fait-il véritablement référence? En fait, il n'existe pas vraiment, comme il l'exprime dans « *le Cogito et l'histoire de la folie* », dans l'article écrit vingt-neuf ans avant, « La conscience malheureuse » : «...comme la vraie vie, le maître est peut-être toujours absent¹⁹⁴ », toujours manquant. Jusqu'à affirmer : « ... le

¹⁹⁰ DERRIDA J. « Desceller (« la vieille neuve langue ») » in *Points de suspension*, p.128.

¹⁹¹ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.73.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ « Or la conscience du disciple, quand celui-ci commence, je ne dirai pas à disputer, mais à dialoguer avec le maître, ou plutôt à proférer le dialogue interminable et silencieux qui le constituait en disciple, la conscience du disciple est alors une conscience malheureuse. En commençant à dialoguer dans le monde, c'est-à-dire à répondre, elle se sent toujours déjà prise en faute, comme

maître n'est rien ».

Et il n'a rien en propre. Parce que le maître ne possède pas en propre, naturellement, ce qu'il appelle pourtant sa langue; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels, nationaux, congénitaux, ontologiques; parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme « la sienne »¹⁹⁵.

Le maître est toujours absent, en tant que maître, car il ne peut prétendre posséder la langue comme « son bien naturel », la maîtriser de façon « congénitale », « se l'approprier » : il s'agirait là d'une usurpation d'identité. Si le maître demeure absent, c'est en ce qu'il ne peut se prévaloir de cette possession, de même que son pays de rêve, la France, demeure absent dans la vraie vie. Tout comme son identité française lui fait défaut, car il en a été exproprié par le gouvernement dans son enfance, puis il se l'est plus tard réappropriée. Mais on ne sait jamais vraiment, pas plus que Derrida lui-même ne le sait, s'il a recouvré son identité par après, s'il est possible à quiconque

l'enfant qui, ne sachant par définition, et comme son nom l'indique, parler, ne doit surtout pas répondre. Et lorsque, comme c'est ici le cas, ce dialogue risque d'être entendu — à tort — comme une contestation, le disciple sait qu'il est seul à se trouver de ce fait déjà contesté par la voix du maître qui en lui précède la sienne. Il se sent indéfiniment contesté, ou récusé, ou accusé : comme disciple, il l'est par le maître qui parle en lui avant lui pour lui reprocher d'élever cette contestation et la récuser d'avance, l'ayant développée avant lui; comme maître du dedans, il est donc contesté par le disciple qu'il est aussi. Ce malheur interminable du disciple tient peut-être à ce qu'il ne sait pas où il se cache encore que, comme la vraie vie, le maître est peut-être toujours absent. » DERRIDA J. *L'écriture et la différence* (Paris : Seuil, 1967), p.51-52.

¹⁹⁵ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.45.

de réintégrer le territoire de la langue comme de réintégrer celui de la mère-patrie. Mais cette absence qui le hante, cette défaillance de l'image du maître, font la conscience malheureuse, le disciple gardant présente en tête cette identité, que ce soit en conscience ou dans l'inconscient, en rêve. Processus d'exclusion qu'on voudrait toujours lever par l'intégration, ce processus est celui de l'ex-appropriation, - expropriation, appropriation, et réappropriation -, qui se joue comme un rêve¹⁹⁶, ou mieux, une romance, le roman d'une auto-construction, d'une édification de soi par soi : comme « *une odyssee ou un Bildungsroman, de quelque façon que s'affabule une constitution du soi, de l'auto, de l'ipse, on se figure toujours que celui ou celle qui écrit doit savoir déjà dire je*¹⁹⁷ ». C'est-à-dire qu'il doit savoir toujours-déjà décliner son identité en première personne.

Pourtant, ce rêve d'identification et d'édification pleine et entière ne le porte pas seulement vers la France, mais aussi vers l'Algérie. « Je dois en rêver encore, dans ma « nostalgie »¹⁹⁸ ». Ici, en jouant sur un double sens, Derrida ne veut pas simplement parler de « nostalgie », ce doux retour au paradis perdu, car il en éprouve une émotion plus complexe, dont l'objet est son pays natal, l'Algérie, sa terre de naissance.

« *Nostalgie* », le mot sonne parfaitement grec, sur nostos, le « retour », et algos, la « douleur », la « souffrance ». La nostalgie, c'est la « douleur du retour », à la fois la souffrance qui vous tient quand on est loin et les peines que l'on endure pour rentrer¹⁹⁹.

A travers une mémoire nostalgique, qui dit la *douleur du retour* impossible, et qui

¹⁹⁶ DERRIDA J. *Sur parole : Instantanés philosophiques*, p.11-13.

¹⁹⁷ *Monolinguisme de l'autre*, p.53.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.86.

¹⁹⁹ CASSIN Barbara, *La nostalgie : Quand donc est-on chez soi ?* (Paris : Édition Autrement, 2013), p.16-17.

redouble le malheur du maître à jamais perdu, Derrida décrit l'Algérie, ce pays du rêve hanté par le spectre de l'appartenance, appartenance à la terre-mère de son enfance, terre elle-même marquée du spectre de la mère-patrie :

Pour nous, dès l'enfance, l'Algérie, c'était aussi un pays, Alger, une ville dans un pays, en un sens trouble de ce mot qui ne coïncide ni avec l'État, ni avec la nation, ni avec la religion, ni même, oserai-je le dire, avec une authentique communauté. Et dans ce « pays » d'Algérie, on voyait d'ailleurs se reconstituer le simulacre spectral d'une structure capitale/province, («Alger/l'intérieur », «Alger/ Oran», «Alger/Constantine», «Alger-ville/Alger-banlieue», quartiers résidentiels, en général sur les hauteurs/quartiers pauvres, souvent plus bas)²⁰⁰.

Il dit vouloir appeler cela « mon indépendance de l'Algérie²⁰¹ ». Mais ce n'est pas dans le sens d'une « indépendance » qui aurait rompu tout lien, rejeté toute dépendance : c'est plutôt une « alterautonomie », une autonomie en quelque sorte altérée, traversée par de l'autre, une indépendance entravée par la sourde présence de l'autre, comme le dit J-L. Nancy :

C'est-à-dire une indépendance ou une absoluité qui cependant ne se conçoit ni ne se vit sans être traversée par de l'autre²⁰².

Ce qui éclaire la compréhension de la question de l'identité. « Notre question, c'est

²⁰⁰ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.74.

²⁰¹ *Ibid.*, p.87.

²⁰² Nancy J-L. *L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida* » in *Cité*, n. 30, 2007, p.67.

toujours l'identité²⁰³ ». L'article de Nancy tente d'identifier, prudemment, la philosophie indépendante de Derrida et la politique indépendante de l'Algérie en 1962 ; il distingue les deux exigences pour traiter ce sujet de l'identité : son affirmation et sa *différance*²⁰⁴, comme le Derrida dit : *Une identité n'est jamais donnée, reçue ou atteinte, non, seul s'endure le processus interminable, indéfiniment phantasmatique, de l'identification*²⁰⁵. L'identité serait cette entreprise toujours remise, différée, de faire advenir enfin ce qui serait sans fin. Le problème de l'identité n'est-il pas dans cette identification-assimilation-appropriation toujours impossible, dans ce processus d'édification d'un statut inaccessible ? Une identité jamais donnée, achevée, toujours à faire ou à refaire, seulement phantasmée ?

Derrida lui-même ne connaissait sans doute pas l'approche de J-L. Nancy, sinon il n'aurait pas écrit *le Monolinguisme de l'autre* en 1992 (publié en 1996). Ce livre porte sur la question de savoir si l'indépendance de l'Algérie entraîne sa propre indépendance, le libère lui-même de sa double appartenance, du malheur de la conscience partagée. Nous ne pensons pas que la réponse soit positive. Le problème de l'identité reste encore métaphysique²⁰⁶, en référence à toute l'histoire de la philosophie. Mais, pour Nancy, Derrida a créé une « philosophie politique », à savoir

²⁰³ Le *Monolinguisme de l'autre*, p.31.

²⁰⁴ Nancy J-L. *L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida*, p.67.

²⁰⁵ Le *Monolinguisme de l'autre*, p.53.

²⁰⁶ « Tous ces mots: vérité, aliénation, appropriation, habitation, « chez-soi », ipséité, place du sujet, loi, etc., demeurent à mes yeux problématiques. Sans exception. Ils portent le sceau de cette métaphysique qui s'est imposée à travers, justement, cette langue de l'autre, ce monolinguisme de l'autre. Si bien que ce débat avec le monolinguisme n'aura pas été autre chose qu'une écriture déconstructive. Celle-ci toujours s'en prend au corps de cette langue, ma seule langue, et de ce qu'elle porte le plus ou le mieux, à savoir cette tradition philosophique qui nous fournit la réserve des concepts dont je dois bien me servir, et que je dois bien servir depuis tout à l'heure pour décrire cette situation, jusque dans la distinction entre universalité transcendante ou ontologique et empiricité phénoménale. » *Ibid.*, p.115.

une pensée préoccupée de politique, notamment de la politique de l'Algérie aux prises avec l'indépendance²⁰⁷. Ce qui paraît juste, car Derrida se dit très tôt conscient des enjeux politiques : « *ma culture fut d'emblée une culture politique.*²⁰⁸ ». Sa philosophie s'avère ainsi politique, enracinée dans la question des rapports de pouvoir, de domination et de soumission, en situation de colonisation, rapports entre les hommes dans la Cité, dans le monde phénoménal, plutôt qu'elle n'est métaphysique, orientée vers la question de la transcendance.

Sur la question du langage, par exemple, l'approche traditionnelle en philosophie est plutôt d'orientation métaphysique. Ainsi, si Heidegger considère que « le langage est la maison de l'être » dans *la Lettre sur l'humanisme*, on peut l'entendre au sens d'une familiarité, d'une sécurité ou d'une protection pour qui habite dans cette maison du langage ou de la langue ; la langue serait ce qui accueille l'être, le reçoit à demeure. Mais ne pourrait-on aussi l'entendre dans une tout autre dimension : l'être, l'être transcendant, aurait établi sa demeure dans le langage, il y aurait inscrit sa propre transcendance et s'y révélerait : le langage parlerait la langue de l'être... Mais Derrida quant à lui, par sa propre expérience culturelle coloniale, aborde la question du langage sous l'angle de la langue maternelle, la langue dans laquelle on naît à l'existence et à laquelle on est introduit par la mère, avant d'y être initié par l'autre homme. Qu'advient-il alors de qui vit entre deux langues, dans quelle langue se joue pour lui l'échange avec les autres ? Ce qui nous entraîne dans une autre direction de pensée.

« ... Je n'écris qu'en français, un certain français, à la fois très vieux et très vivant²⁰⁹ ». Il hérite de la langue et de la culture maternelles françaises, parfois il va

²⁰⁷ Nancy J.-L. *L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida*, p.69.

²⁰⁸ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.61.

²⁰⁹ SPIRE Antoine, « *Quelques extraits d'un entretien avec Jacques Derrida en 2004* » in son site

jusqu'à dire que « nous fûmes otages des Français, à demeure...²¹⁰ » : il est vrai que nous ne sortions jamais de notre langue maternelle et de notre culture natale, c'est donc que nous sommes otages ; parfois « ...même d'une terreur dans les langues (il y a, douce, discrète ou criante, une terreur dans les langues, c'est notre sujet)²¹¹ ».

Ce monolinguisme de l'autre a certes le visage et les traits menaçants de l'hégémonie coloniale. Mais ce qui en lui reste indépassable, quelle que soit la nécessité ou la légitimité de toutes les émancipations, c'est tout simplement le « il y a de la langue », un « il y a de la langue qui n'existe pas », à savoir qu'il n'y a pas de métalangage et que toujours une langue sera appelée à parler de la langue - parce que celle-ci n'existe pas. Elle n'existe pas désormais, elle n'existe jamais encore²¹².

Loin de toute forme de familiarité, de protection ou de sécurité, il convient plutôt d'introduire le concept d'*unheimlichkeit*, la situation étrangement familière et proprement impropre, ou inquiétante, que prête Derrida à la langue ou au langage. Tout comme il souligne la violence éventuelle du langage, par exemple avec le trait d'union (-) quand il échoue à faire unité :

Le silence de ce trait d'union ne pacifie ou n'apaise rien, aucun tourment, aucune torture. Il ne fera jamais taire leur mémoire. Il pourrait même aggraver la terreur, les lésions et les blessures. Un trait d'union ne suffit jamais à couvrir les protestations, les cris de colère ou de souffrance, le bruit des armes, des avions et des bombes²¹³.

personnel, cf. <http://antoinespire.com/Jacques-Derrida>.

²¹⁰ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.36.

²¹¹ *Ibid.*, p.45.

²¹² *Ibid.*, p.129.

²¹³ *Ibid.*, p.27.

Le trait d'union peut-il faire véritablement l'union là où tout s'oppose ? A accoler les contraires, peut-il seulement en recouvrir l'écart, sans parvenir cependant à masquer la profondeur de cet écart ? Ainsi en va-t-il de l'ex-appropriation qui conjoint dans une même expression deux contraires, - l'expropriation qui exclut et élimine, et l'appropriation qui inclut et assimile -, au prix d'une quasi-violation du sens. Violence de la langue qui par la force de la logique, le pouvoir de la pensée, révèle plus qu'elle n'apaise les tensions. Comment une telle langue pourrait-elle être indemne du politique, être la demeure pacifique de l'être ?

Ainsi, pour Derrida, parler la langue d'adoption, la langue dominante, c'est se faire l'otage de cette langue qui vous demeure étrangère tout en étant dite maternelle. Dès lors, la langue, loin d'être cette condition sécurisante où chacun pourrait « bâtir sa demeure », apparaît tout au contraire frappée d'inquiétante familiarité, d'étrangeté. Pourtant, c'est bien à l'égard de cette même langue que Derrida développe une attirance extrême, un penchant sans limite pour une langue pure parlée avec la plus extrême correction, sans la moindre faute, dans une révérence indépassable : « ce goût hyperbolique pour la pureté de la langue²¹⁴ ».

Cet hyperbolisme (« plus français que le français », plus « purement français » que ne l'exigeait la pureté des puristes alors même que, depuis toujours, je m'en prends à la pureté et à la purification en général, et bien sûr aux « ultras » d'Algérie), cet extrémisme intempérant et compulsif, je l'ai sans doute contracté à l'école, oui, dans les différentes écoles françaises où j'ai passé ma vie²¹⁵.

²¹⁴ *Ibid.*, p.81.

²¹⁵ *Ibid.*, p.82.

Grâce à cet « hyperbolisme », ce goût extrême de retrouver la langue dans sa toute pureté, Derrida trouve la possibilité de sortir de sa propre culture juive-française, cherchant ce qui permet à chaque culture de traverser l'enfermement sur elle-même pour rejoindre son autre, à son point d'origine, la culture grecque ancienne. C'est à Platon qu'il emprunte la figure de l'hyperbole, ce passage qui conduit l'Un et le Bien mêmes par-delà l'être, au-dessus de ce qui est l'essence des choses²¹⁶. Et c'est en cela qu'il considère toute culture comme originellement coloniale, c'est-à-dire comme une culture qui loin d'être dominante ou auto-suffisante, fermée sur elle-même, s'est nourrie d'autres cultures, avec lesquelles elle a fait unité ; comme une langue par ses emprunts à d'autres langues qui l'ont précédée, en est métissée. Toute langue, toute culture est ainsi tissée de l'autre, dans le dépassement de son être, et remonte en quelque sorte jusqu'au temps des origines, à la source grecque pour les langues européennes. Ce goût de la richesse de la langue «avait dû commencer avant la maternelle²¹⁷».

Surtout, la même hyperbole aura précipité un petit Juif français d'Algérie à se sentir, et parfois à oser se dire en public, jusqu'à la racine de la racine, avant la racine et dans l'ultra-radicalité, plus et moins français mais aussi plus et moins juif que tous les Français, tous les Juifs et tous les Juifs de France. Et ici encore, que tous les Maghrébins francophones²¹⁸.

Mais à quelles conditions serait-il possible de parler un français plus que français, plus que parfait ? Est-il possible d'aller plus loin dans ce processus d'identification,

²¹⁶ *Ibid.*.

²¹⁷ *Ibid.*.

²¹⁸ *Ibid.*, p.82-83.

de prétendre remonter jusqu'à la pureté originelle de la langue, et par-là d'atteindre la racine même de l'identité que conférerait la langue parlée ? Même si c'était possible, ce français serait-il encore le français dans son usage ? Et cette identité reçue de la langue, ou cette identification à la langue elle-même, est-elle l'identité même ? Parler le pur français confère-t-il vraiment et pleinement l'identité française ?

On voit combien cette réflexion ne peut être indemne de références politiques. Et cela nous renvoie à la question de l'aliénation, mais c'est plutôt dans le sens d'une aliénation inaliénable, dont on ne saurait se défaire, ou d'une aliénation sans aliénation qui vous ferait étranger à vous-même, ce qui revient à cette dimension que Derrida nomme l'ex-appropriation.

b. L'ex-appropriation : autour du problème de l'identité

Dans l'article sur *l'ex-appropriation*, Mario Vergani écrit :

L'ex-appropriation se réfère à la constitution du propre, à l'appropriation de soi-même, d'une identité individuelle et collective qui passe par le détour, risqué mais nécessaire, d'une expropriation constitutive. Il s'agit d'une loi qui a été strictement formalisée : chaque appropriation se donne à travers une expropriation, c'est-à-dire par la reconnaissance de la circulation de l'autre au cœur même de l'identité²¹⁹.

On ne pourrait ainsi s'approprier quoi que ce soit sans accepter d'abord d'en être exproprié, de s'en dépendre, sans admettre qu'il y ait de l'autre au cœur du même, qui vienne altérer, dévoyer, toute tentative d'appropriation. Ce qui éclaire autrement à

²¹⁹ ANTONIOLI Manola (ed.) *Abécédaire de Jacques Derrida* (Paris : Sils Maria, 2006), p.70.

la fois la question de l'identité, et la tentative de s'identifier par l'appropriation de la langue dans toute sa pureté, jusqu'aux arcanes de la langue.

C'est pourquoi l'ex-appropriation appelle à une déconstruction infinie pour laisser «circuler de l'autre au cœur même de l'identité ». Elle a un sens « toujours infiniment fini... La déconstruction est la fidélité à la loi de l'ex-appropriation²²⁰ ».

Bien loin de dissoudre la spécificité, toujours relative, si cruelle soit-elle, des situations d'oppression linguistique ou d'expropriation coloniale, cette universalisation prudente et différenciée doit rendre compte, je dirais même qu'elle est la seule à pouvoir le faire, de la possibilité déterminable d'un asservissement et d'une hégémonie²²¹.

Derrida s'emploie à universaliser le processus pour mieux saisir les formes d'oppression linguistique ou d'expropriation coloniale toujours relatives et déterminer quelles sont véritablement les conditions de l'asservissement des uns sous l'hégémonie des autres : « Toujours relative » est aussi l'ex-appropriation qui suspend ou *hante* toute tentative d'appropriation, d'expropriation, de réappropriation. Il ne s'agit pas ici d'une approche empirique de cas dans leur diversité, mais de penser les conditions sous lesquelles l'un s'asservit à l'autre auquel il confère l'absolue souveraineté, s'aliénant à l'autre au point de devenir étranger à lui-même. Autant que de penser les conditions sous lesquelles quiconque se prétendrait maître absolu. Est-il, dès lors, jamais possible de prétendre s'approprier absolument une langue ?

Il n'y a jamais d'appropriation ou de réappropriation absolue. Parce qu'il n'y a pas de

²²⁰ *Ibid.*, p.70-71.

²²¹ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.44-45.

propriété naturelle de la langue, celle-ci ne donne lieu qu'à de la rage appropriatrice, à de la jalousie sans appropriation. La langue parle cette jalousie, la langue n'est que la jalousie déliée. Elle prend sa revanche au cœur de la loi. De la loi qu'elle est elle-même, d'ailleurs, la langue, et folle. Folle d'elle-même. Folle à lier²²².

Il est ici question de l'appropriation de la langue, qui serait un véritable état de possession, mais nous pouvons aussi penser dans les mêmes termes les conditions de l'identité. On voudrait en effet s'approprier une langue dominante, par un véritable coup de force, par une rage de domination, pour s'en rendre maître à son tour, comme on voudrait pouvoir s'approprier son identité, la maîtriser inconditionnellement. Mais cette maîtrise de la langue, on ne peut que la rêver, en jalouser l'image, comme une possession impossible à atteindre, comme si la langue elle-même vous excluait de tout pouvoir sur elle. Comment prétendre en effet maîtriser la langue pure, quand elle est elle-même héritière d'autres langues, ou contaminée par elles, comment prétendre la posséder jusque dans sa généalogie, qui exigerait de remonter jusqu'au temps des origines ? De même sans doute qu'on ne peut jamais faire un avec son identité, s'en rendre maître absolument, en faire une possession, sauf à en être possédé, aliéné. Jusqu'à éprouver une insurmontable jalousie, non seulement à l'égard de ceux qu'on croit nantis de cette pleine identité, mais à l'égard de l'image même qu'on peut se faire d'une identité absolue. Dont il faut faire le deuil, toute identité renvoyant à son autre. Tout comme il faut faire le deuil de la clôture sur soi, d'un chez soi qui protégerait l'entre soi et qui préserverait de toute effraction par l'autre ; il faut faire le deuil de l'Un, de l'unique, de l'absolu ...

²²² *Ibid.*, p.46.

« Appropriation finie », l'ex-appropriation est le « deuil » de la boucle sous toutes ses formes (...) : en ce sens elle est une des figures de la différance. Le « chez soi » en offre l'exemple : d'un côté, « le chez-soi a toujours été travaillé par l'autre, par l'hôte, par la menace de l'expropriation. Il ne s'est constitué que dans cette menace²²³ ».

Ce terme de différance veut lui aussi introduire un écart avec la différence, introduire de l'autre, en quelque sorte exproprier la notion de différence de son sens souverain dans la langue française. Le *a* de la différance est pourtant menacé par le *e* de la différence quand nous prononçons ces deux mots, puisque les deux s'entendent de la même façon. C'est pourquoi Derrida dit que le *a* de la différance est caché, mis sous pression et menacé par le *e* de la différence, il se voit exproprié par la prononciation. Quand nous lisons ce terme « différance », nous pensons souvent qu'il n'existe pas en français, qu'il convient de le corriger, procédant par-là à son expropriation hors de la langue française, avant de se le réapproprier, quand nous en connaissons le sens. C'est pourquoi l'ex-appropriation est comme un deuil, le *a* de différance « demeure silencieux, secret et discret comme un tombeau: *oikesis*²²⁴ ».

Ainsi, par l'analyse de l'ex-appropriation, nous comprenons mieux la structure de l'identité, le processus d'identification comme un travail sans fin qui constitue une véritable épreuve, tendu qu'il est vers un objectif fantasmé. « Une identité n'est jamais donnée, reçue ou atteinte, non, seul s'endure le processus interminable, indéfiniment phantasmatique, de l'identification²²⁵ ». Il faut comprendre que :

Là où la propriété naturelle n'existe pas, ni le droit de propriété en général, là où on

²²³ RAMOND Charles, *Le vocabulaire de Jacques Derrida* (Paris : Ellipses, 2001), p.31-32.

²²⁴ DERRIDA J. *Marges : de la philosophie*, p.4.

²²⁵ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.53.

reconnâit cette dé-propration, il est possible et il devient plus nécessaire que jamais d'identifier, parfois pour les combattre, des mouvements, des phantasmes, des « idéologies », des « fétichisations » et des symboliques de l'appropriation. Un tel rappel permet à la fois d'analyser les phénomènes historiques d'appropriation et de les traiter politiquement, en évitant en particulier la reconstitution de ce que ces phantasmes ont pu motiver: agressions « nationalistes » (toujours plus ou moins « naturalistes ») ou homo-hégémonie monoculturaliste²²⁶.

Comme si, à l'égard de ce qui ne peut faire l'objet d'une appropriation, ce qui est privé de tout propre, de toute propriété, - identité propre, langue maternelle, culture d'origine-, on était d'autant plus porté à s'approprier imaginativement, fantasmatiquement même, un fétiche de propriété ? À ériger un simulacre de maîtrise absolue. Ce qui a pu conduire dans l'histoire à tant de formes de domination, jusqu'à faire de la nation une véritable entité naturelle, et à considérer sa propre culture comme l'unique culture, "naturellement dominante", le modèle même d'humanité. Trahissant ainsi combien 'identité', 'propriété', 'originarité', peuvent être des revendications porteuses de violence, qui ont transformé des idées en idéologies, ou des idéaux en fétiches.

C'est pourquoi il faut admettre de se laisser exproprier de toute identité absolue, reconnaître qu'il y a de l'autre en soi, sans redouter d'en être aliéné, l'identité n'étant pas un mode de propriété.

²²⁶ *Ibid.*, p.121-122.

c. Langue maternelle et identité

Nous proposons d'analyser plus précisément le rapport entre la langue maternelle et l'identité qu'elle confère, notamment à partir de l'analyse que fait Derrida à l'égard de la langue maternelle, natale, originale, de l'accent, et de l'appartenance juive, dans une longue note du livre (p.91-114).

La langue se présente *visiblement* chez l'écrivain et le poète, mais aussi dans l'homme en général comme l'empreinte de la vie. La langue est aussi comme une empreinte de son identité qui s'origine dans l'accent, le geste et la manière d'écrire et de lire. Même si la langue n'est qu'écrite dans un livre ou un journal, elle reste comme une empreinte de l'identité nationale. Qu'il s'agisse de la parole ou de l'écriture, de ce qui est nommé et qui constitue un *étant*, tout existe dans le langage. Par exemple, le jeu de mot sur le nom du livre *Signéponge* vient de *Signé : Ponge*, mais prononcé oralement, nous entendons soit *Signé-ponge* soit *Signe-éponge*. Pour qui maîtrise sa langue, le jeu de mot introduit du jeu, mais n'empêche pas de saisir le sens, et plus encore, peut enrichir le sens. Ici, en l'occurrence, le mot nomme la chose : l'œuvre porte indéniablement la marque, le signe, le style de Ponge. Dans l'expérience générale, l'acte de nommer quelque chose est en quelque sorte la signature de la langue maternelle apposée sur la chose même, et constitue sa première identité. De même, parler une langue, parler dans sa langue maternelle, c'est déjà signer sa propre identité. Comme le dit Heidegger, la langue est la maison de l'Être, la langue est la mère de l'Être : nous nous sommes demandé s'il fallait l'entendre comme ce qui engendre l'être lui-même, lui assurant hospitalité et sécurité, ou plutôt ce par quoi s'engendre l'être, qui lui donnerait ainsi non seulement son identité mais l'existence même.

Or, quand au début de l'ouvrage, Derrida écrit ainsi :

*Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne*²²⁷.

Nous pouvons entendre quel déchirement cela constitue dès l'origine, quel écart cela introduit entre soi et soi-même, et peut-être même à quelle impossible existence cela ouvre. Jusqu'à en faire un être sans demeure, comme on a pu le suggérer ?

Pour Marc Crépon, en effet, philosophe pourtant spécialiste de Derrida, cela signifie la « langue sans demeure »²²⁸ ; alors que, pour Derrida, cette langue de l'autre demeure à moi, la mienne jusqu'à ma mort, comme cette « langue à demeure ». Mais si nous pouvons posséder quelque chose, ce ne sera jamais la langue, même si celle-ci s'appelle « ma propre langue ». Cette langue de l'autre que j'ai empruntée lorsque je suis né, fait ainsi de moi son otage pour toute ma vie, m'appelant à vivre avec cette langue. Est-ce cette langue que je parle qui est, elle, la langue maternelle ? Si elle est notre langue maternelle, nous pouvons appartenir à cette langue comme un enfant à sa mère, ou plutôt grandir en elle, comme un enfant par sa mère ; mais dans le cas présent, comment est-ce possible ? Cette langue de l'autre peut-elle être véritablement la langue qui engendre une filiation, qui inscrit dans une généalogie, la langue de fils/fille ? Si la langue de l'« autre » est vraiment à l'autre, étrangère, comment en recevoir son identité propre ? Quelle identité pourrait advenir dans une langue marquée par son appartenance à l'autre, une appartenance qui exclurait celui qui n'en est pas ?

Mais quel est le statut même de la langue, comment engendre-t-elle du sens ? Pour

²²⁷ *Ibid*, p.13.

²²⁸ Cf. CRÉPON M. *Langue sans demeure* (Paris : Galilée, 2005).

Saussure, linguiste, l'identité est l'effet de la différence²²⁹. Le sens n'advient que de creuser l'écart de sens entre les termes de la phrase. C'est dire que l'identité ne renvoie pas à elle-même, n'est pas auto référentielle, mais n'advient que par différence : la différence peut être l'essence même de l'identité. Ainsi, si le fils ou la fille peut posséder sa langue maternelle, c'est parce qu'il/elle est un enfant de sa mère, de sa descendance. Est-ce que cela montre a contrario que la langue maternelle n'appartient pas à la mère ? Cette langue maternelle appartient à la mère de la mère, et à toute la lignée antécédente, assurant une filiation par les femmes ; cette appartenance est toujours conférée à partir de l'identité maternelle, faisant de la langue « maternelle » la langue de la « mère », la langue d'engendrement, et en cela, elle met en dette à l'égard de toute mère, ou plutôt à l'égard du féminin. Quant à la langue de l'enfant, il n'est pas sûr que sa langue parlée soit sa langue « maternelle » : il peut parler la langue officielle ou la langue paternelle. Le sens de la langue maternelle nous indique non seulement le caractère familial mais aussi ce qui oriente et fait lien entre notre affectivité, nos passions et notre pensée.

Derrida, s'inspirant de trois philosophes juifs, aborde la question de l'entrelacement de la judéité et de sa langue maternelle. Nous essayerons de saisir la position de Derrida dans cette longue note et de comprendre sa dette à l'égard de ces trois philosophes, précisément la dette à l'égard de l'identité juive et de la langue maternelle. Derrida situe d'emblée la question de l'identité sous l'angle de la colonisation, c'est-à-dire la domination d'une culture sur une autre. Mais dans le même temps, ce qu'il tient à garder secret, c'est son appartenance de naissance au judaïsme. Comme si cette question-là ne regardait que la vie privée, et non pas son identité sociale, publique, politique. Comme si l'appartenance religieuse n'avait pas à

²²⁹ Cf. « la différence » in *Marges : de la philosophie*.

être révélée en public, et plus encore, ne saurait avoir une incidence sur la réflexion philosophique d'un philosophe. Ainsi ironise-t-il en demandant si Kant est juif.

Pourtant, il semble que l'appartenance au judaïsme ne soit pas seulement une dimension religieuse, mais plus encore une forme d'appartenance à une culture d'origine, une culture qui s'est transmise et maintenue par son aptitude à se préserver de la contamination par d'autres cultures, en d'autres termes par une certaine forme de clôture sur elle-même. Appartenir à la culture juive, n'est-ce pas à la fois avoir préservé son identité d'origine, et en même temps avoir su s'intégrer dans une autre culture, puisque la culture juïque ne s'est maintenue et transmise que par la diaspora, l'insertion des Juifs dans d'autres cultures ? Derrida renvoie cette question à l'autre, qui lui, tente de percer le secret, en même temps qu'il renvoie à cette identité d'origine comme à une marque indélébile. Alors qu'il veut n'y voir qu'une trace, quelque dimension qui affleure à peine et ne saurait déterminer qu'à peine son identité. Une dimension qui ne saurait orienter ni influencer sur sa pensée, qui n'a d'aucune façon à être prise en compte dans la formation d'un philosophe. Pas plus qu'on ne se demande si la pensée de Spinoza est la pensée d'un juif, on ne se demande si Marx lui-même est juif. Pourtant, en interrogeant les différentes démarches de Hannah Arendt, Rosenzweig et Levinas, autant que celle de Derrida, nous chercherons à comprendre si leur appartenance au judaïsme pose d'une façon particulière la question de leur identité, voire la question de l'identité de leur pensée philosophique.

Le premier philosophe qu'il cite est Franz Rosenzweig (1886-1929). La raison pour laquelle il se réfère à Rosenzweig en *premier lieu* tient à ce que :

Celui-ci a proposé une mise en perspective générale de notre problème; il a déplié la question des Juifs et de « leur » langue étrangère, si je puis dire. Il l'a fait de façon

plus « théorique » et formalisée²³⁰.

Selon cette citation, Rosenzweig est comme le modèle de *la langue sans demeure*, d'une langue qui n'a pas sa demeure propre, mais ne vit que de ses emprunts à l'autre langue, que de demeurer dans la langue de l'autre, la langue d'accueil qui lui offre l'hospitalité. Cette langue sans demeure a sa demeure dans une langue qui n'est pas la sienne et dans laquelle elle construit pourtant son identité.

Même là où il parle la langue de l'hôte qui l'accueille (die Sprache des Gatsvolks), un vocabulaire propre ou du moins une sélection spécifique dans le vocabulaire commun, des tournures propres, un sentiment propre de ce qui est beau ou laid dans la langue en question, tout cela trahit que cette langue... n'est pas la sienne.²³¹

Dans cette langue de l'autre, aucune décision ou choix des mots, des phrases, ne peut lui appartenir. Le sujet ne peut décider de lui-même, parce que chaque décision vient de la langue elle-même, maison de l'être, lieu de résidence assurée à Dieu même, et de la pensée intrinsèque à cette langue. Ainsi, nous pouvons demander quel est le rapport entre la langue et la pensée : si nous avons notre propre langue, avons-nous alors pour autant notre propre pensée, notre pensée en propre ? Comment penser en propre dans une langue d'emprunt ? C'est le problème que soulève le concept de « propre » ou d'« hospitalité ». Ceci parce que le problème de l'identité dans la langue maternelle reste complexe : la langue elle-même semble conférer une structure identitaire solide, quand bien même il s'agirait de la langue hôte dans laquelle on vit, mais l'identité de chacun reste pourtant ambiguë, ou plutôt complexe. Entre celui qui

²³⁰ *Ibid.*, p.92.

²³¹ *Ibid.*, p.93.

reconnaît son identité dans la langue qu'il parle, et celui qui ne voudrait tenir son identité que de son appartenance à une terre natale... Mais l'identité juive n'est-elle pas toujours une identité partagée, reçue en partie de la langue parlée, mais qui trouve sa pleine origine dans sa propre « patrie linguistique », la langue sacrée ?

Quant à Rosenzweig, il croit que la langue et la terre sont données par Dieu, par Dieu qui en est le propriétaire : la langue n'est qu'une « attestation » (*Zeugnis*) que *sa vie linguistique se sent toujours en terre étrangère et que sa patrie linguistique personnelle (seine eigentliche Sprachheimat) se sait ailleurs, dans le domaine de la langue sainte, inaccessible au langage quotidien...*²³²

A partir de là, Derrida explicite trois idées de Rosenzweig :

a. Rosenzweig rappelle que le Juif peut encore s'approprier et aimer la langue de l'hôte comme la sienne propre dans un pays qui est le sien, et dans un pays qui surtout n'est pas une « colonie », une colonie de colonisation ou d'invasion guerrière.

Rosenzweig marqua son attachement sans réserve à la langue allemande, à la langue de son pays. Il le fit de toutes les façons et au point de traduire la Bible en allemand...

b. Rosenzweig rappelle aussi ces langues « juives » que sont tout de même le judéo-espagnol et le yiddish quand ils sont effectivement parlés.

c. Rosenzweig rappelle enfin la langue sacrée, la langue de prière qui reste une langue propre au peuple juif quand il la pratique, la lit et la comprend — au moins dans la liturgie²³³.

Nous commençons par le premier point (a) : cette analyse correspond à ce que Derrida éprouve lui-même : il aime le français, il aime le français pur, sans accent étranger, il

²³² *Ibid.*, p.94.

²³³ *Ibid.*, p.97-99.

veut aussi parler un « bon » français aussi bien voire mieux que les Français eux-mêmes. Il veut parler un français « pur » - aussi pur que le français-français – afin d'éviter de trahir son identité juive algérienne. Il nous semble aspirer ainsi à une identité pure, sans mélange avec l'autre. Mais comme cet amour du français pur est un amour de l'autre, de l'autre colonial, pouvons-nous dire qu'il s'agit là d'hospitalité absolue de cette langue à son égard ? Ceci se rapproche de son analyse du premier point de Rosenzweig, qui croit encore en une langue sacrée, la langue de Dieu, comme Scholem²³⁴ ; pour Derrida, cette langue sacrée est le français absolu, le français pur et plus que le français-français que Derrida souhaite posséder par lui-même. C'est encore le problème du « propre » et de l'« hospitalité »: le français propre est-il la langue propre, pure, sacrée, qui accorderait pleine hospitalité à qui la parlerait en toute pureté et se l'approprierait ainsi dans sa sacralité ? Cette langue a-t-elle sa propre essence²³⁵, une nature, indépendamment de l'usage qu'on peut en faire ? À qui serait-elle accessible, dès lors, qui pourrait prétendre se l'approprier, si ce n'est celui qui la parle à la perfection, et la cultive dans toute sa pureté ? D'autant que la langue sacrée elle-même ne tient sa sacralité que de ceux qui la reconnaissent, et de l'usage qu'ils en font, au moins dans la liturgie, cette cérémonie d'une langue pure.

En rapport avec le point (b), nous interrogerons aussi la relation entre la langue et son identité, ici ethnique ou plus exactement religieuse (juive). Il est peut-être normal

²³⁴ « Ce volcan est la langue, ce qui travaille, arrive et souffre dans la langue, la passion d'une langue, ce que souffre une langue sacrée. » cf. DERRIDA J. *Les yeux de la langue*, p.24.

²³⁵ Ici, Derrida ne mentionne pas le point d'usage de la langue, parce que cette instrumentalité est déjà discutée et dépassée par le concept de technè chez Heidegger : la langue n'est pas seulement un objet d'usage, pas plus que la technique n'est seulement l'utilisation d'objets techniques, mais la langue confère à celui qui la parle bien, qui la pratique dans sa pureté, la capacité d'en approcher l'essence même. De même que celui qui pratique une technique à la perfection s'accomplit lui-même dans cette pratique.

qu'un juif parle sa propre langue, juive, mais ce ne l'est peut-être pas pour les êtres colonisés, comme l'est Derrida ? Ce qui nous renvoie aussi au rapport avec la tradition et la culture familiales de chacun.

Derrida relève les distinctions suivantes entre:

a. le français « authentique » (il disposait d'un français apparemment « maternel », peut-être, mais non métropolitain, un français de colonisé — ce que ne fut pas l'allemand de Rosenzweig, comme de tous les Juifs ashkénazes d'Europe);

b. le judéo-espagnol (qui n'était plus pratiqué);

c. la langue sacrée qui, dans les cas où elle était encore prononcée dans la prière, n'était le plus souvent ni authentiquement ni largement enseignée, ni donc, sauf exception, comprise²³⁶.

À propos de ces distinctions, nous pouvons proposer les analyses suivantes :

- a. Cet amour du français constitue la trame, le fonds de sa propre philosophie et de sa culture, cet amour qui est l'élément essentiel de son écriture et de la déconstruction. Sans oublier que pour Derrida, le concept de fonds est un concept instable, le fonds est sans fond à tel point qu'il est impossible de prétendre remonter jusqu'au fondement. Quant à son amour extrême de la langue française dans toute sa pureté, il s'agit là plutôt d'une posture hyperbolique, qui le porterait à épouser cette langue qui lui accorde l'hospitalité. Sans méconnaître que par-là, pour autant, il demeure impossible de se saisir de la langue dans son origine, l'origine demeurant inaccessible, tant il est vrai que toute langue est héritière des autres. Ainsi le français pur parle la langue philosophique héritée de Platon.

²³⁶ *Ibid.*, p.100.

- b. Selon l'interprétation ci-dessus, comme Derrida est soucieux d'écrire dans un certain français pur, peut-on dire qu'il réussit à instaurer une identité franco-maghrébine, à faire le lien entre la langue parlée dans son Maghreb d'origine et la pure langue française qu'il s'efforce d'écrire ? Car son lieu de naissance le condamne à cette identité double, et à parler un français impur, mélangé. Au point de le faire choir dans un sans fond, un abîme, où toute identité propre se perd, où la singularité de la naissance sombre dans la confusion : n'être ni l'un ni l'autre, ou bien à la fois l'un et l'autre.
- c. S'il y a une langue sacrée, il y a aussi une langue pure, hissée au rang de langue sacrée. Même si Derrida doute encore lui-même de cette pureté de la langue. « J'avoue donc une pureté qui n'est pas très pure. Tout sauf un purisme. Du moins est-ce la seule impure « pureté » dont j'ose confesser le goût²³⁷ ». Ce qui semblerait signifier que parler une langue dans toute sa pureté ne garantit pas de se l'approprier, écrire une langue pure ne vous confère pas le droit d'en recevoir sa pleine identité. Comme si sacraliser une langue ne pouvait réussir à en extirper l'impureté même, liée à l'infinie diversité des façons de la parler, c'est-à-dire de la faire exister et d'en vivre, d'exister à travers elle.

Le deuxième philosophe juif auquel se réfère ici Derrida est Hannah Arendt.

Hannah Arendt, pour Derrida, parle du problème de la langue maternelle, d'une façon qui lui fait penser à Rousseau et à Adorno, même si Derrida ne les distingue pas nettement. Il ne cite qu'une phrase de Rousseau, *la sollicitude maternelle (qui) ne se supplée point*²³⁸, pour la relier à l'analyse d'Arendt selon laquelle la langue maternelle ne peut être mise en doute puisqu'elle est notre fonds et notre essence. Mais nous ne

²³⁷ *Ibid.*, p.80.

²³⁸ *Ibid.*, p.102

pouvons pas discerner s'il s'agit pour elle de louer la langue maternelle, même parlée par le nazisme qui ne saurait pour autant lui porter atteinte ou, au contraire, de blâmer les autres langues non-maternelles.

Derrida cite les mots d'Arendt :

*Toujours je me disais: que faire ? Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folie ! Et en second lieu: rien ne peut remplacer la langue maternelle*²³⁹.

Ce pourquoi il relève *un attachement indéracinable à une langue maternelle unique*²⁴⁰.

*Elle a toujours gardé cet attachement indéfectible et cette familiarité absolue. Le « toujours » semble qualifier justement ce temps de la langue*²⁴¹.

Nous pouvons voir par cette citation de Derrida qu'il confirme l'attitude ferme, de fidélité absolue et affirmée d'Arendt à l'égard de sa propre langue maternelle. Cette langue maternelle ne se trompe jamais, elle n'est jamais folle et garde toujours la raison, ou encore, pour Arendt, la langue a toujours sa propre raison et sa logique. Cette fidélité inconditionnelle à la langue maternelle a la force d'une croyance, incontestée et incontestable, une croyance si solidement tenue et affirmée qu'on ne puisse la remettre en cause ? On serait enfermé dans une croyance de cet ordre au point qu'on ne pourrait prêter l'oreille à aucune demande, non plus qu'admettre quelque procès que ce soit à son égard, bien qu'on ne soit pas aveugle à la possibilité

²³⁹ *Ibid.*.

²⁴⁰ *Ibid.*, p.100

²⁴¹ *Ibid.*, p.101.

d'une influence extérieure. Influence extérieure qui introduit dans notre langue ou notre pensée une familière et inquiétante étrangeté (*unheimlichkeit*). Ce que semble signifier la question récurrente que se pose Arendt : « toujours, je me disais : que faire ? » Qui fait état ici du risque que représente une fidélité inconditionnelle. Elle révèle un risque pour la raison. Ici, nous sommes confrontés au même risque, au même problème que constitue la folie, l'exclusion de la folie selon Foucault, qu'affronte Derrida dans « *Cogito et l'histoire de la folie* » ; et celui-ci n'est pas moins grave que celui qui menace Arendt. Parce que, pour Derrida, Foucault et Arendt n'ont pas conscience de cette fidélité au pouvoir du cogito, à la langue de la raison, ils se masquent à eux-mêmes cette croyance indéfectible.

Derrida, dans un autre contexte s'interroge sur lui-même : comment affirmer sans hésitation, comme Arendt, que nous-même avons conscience de certaines difficultés et que nous sommes capables de dissocier les problèmes, préservant par exemple la pureté de la langue de toute contamination par la folie nazie ? Que nous savons sans le moindre doute d'où vient cette affirmation inconditionnelle de notre attachement à la langue maternelle, au pouvoir de rationalité dont la langue est porteuse ? Et quel rôle assume la langue maternelle qui lui permette d'affronter la violence de ces apories ?

Celan et Arendt nous semblent s'opposer sur le point de vue de la langue maternelle. Après avoir été informé de la Shoah, Celan ne supporte plus sa langue allemande, il pense honteux de continuer à parler sa langue maternelle. L'allemand pour lui est la langue de la mère qui le lie à sa culture et à sa nation, mais justement, c'est l'usager de cette langue, le Nazi, qui a tué sa mère. C'est donc source de tristesse, reliant de façon insupportable la langue maternelle avec la souffrance qu'elle engendre. L'aphasie amnésique de l'hystérique, dans le cas d'Anna O. étudié par la psychanalyse, présente presque la même condition que celle dont souffre Celan. Ce symptôme remplace, recouvre inconsciemment un autre langage qui se trouve interdit,

- comme l'est la langue maternelle pour Celan -, mais utilisé comme langue maternelle. Celan, lui, remplace l'allemand par le français, mais il le fait consciemment. La différence entre le cas de Celan et celui d'Anna O. est qu'il a conscience du comportement des nazis envers ses parents. Mais Arendt, quant à elle, a bien distingué la langue maternelle de la culture et de la politique, d'autant qu'aucun membre de sa famille n'a été tué par le Nazisme.

Nous pouvons voir ce que Derrida dit de ce rapport si intime avec la langue maternelle qu'on peut aller jusqu'à le penser naturel :

La langue dite maternelle n'est jamais purement naturelle, ni propre ni habitable. Habiter, voilà une valeur assez déroutante et équivoque: on n'habite jamais ce qu'on est habitué à appeler habiter. Il n'y a pas d'habitat possible sans la différence de cet exil et de cette nostalgie²⁴².

Est-ce faute d'avoir éprouvé exil et nostalgie que Hannah Arendt peut conserver son adhésion inconditionnelle à la langue maternelle, comme forme d'appartenance intemporelle, hors temps en quelque sorte, puisqu'établie dès l'origine ? Peut-on dire que ce temps de l'origine serait la source de cette adhésion quasi primitive à la langue maternelle ? Le temps de la langue. *Que faire ?* Nous ne pouvons la blâmer de ce rapport intemporel à la langue maternelle, et même si c'était une excuse, nous ne pourrions rien y faire, car notre action sur le temps est difficile, nous sommes sans pouvoir sur lui. Le temps est comme la langue et l'histoire, nous ne pouvons rien y faire. Parce qu'ils sont toujours là, comme un horizon indépassable, nous y sommes insérés en tant qu'être-là, pris entre le temps du présent, le temps de l'avant et le

²⁴² *Ibid.*, p.112-113.

temps de l'après. Ainsi, il y a *toujours* un temps du nazisme, un temps d'avant et d'après le nazisme²⁴³. Serait-ce là une forme de fatalisme, chez Hannah Arendt, pourtant libérale en politique, quand elle souligne ainsi l'écart entre le temps de l'être fini et le temps de l'histoire ? La langue est comme le temps, nous ne pouvons pas lui résister ni nous y opposer. C'est pourquoi elle dit : « Toujours. Je me disais: que faire ? Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folie ! Et en second lieu: rien ne peut remplacer la langue maternelle²⁴⁴ ». Nous pouvons peut-être comprendre ici que, si nous naissons dans le temps, comme dans la langue, comme dans l'histoire, pourtant, ni le temps, ni la langue, ni l'histoire ne sont des données absolues, absolument déterminantes. La langue ne se parle pas elle-même, elle ne peut par elle-même devenir folle, pas plus que le temps des hommes ne se fait de lui-même, pas plus que l'histoire n'avance de son propre mouvement. Il reste aux humains à s'emparer de leur langue maternelle, à en faire leur demeure toujours transitoire, leur terre d'exil comme d'appartenance. Comme il leur appartient de se jeter dans le temps, d'y exister, d'y ek-sister, autant que de s'emparer de leur histoire. Pour le dire avec Derrida, notre façon d'habiter la langue, le temps et l'histoire ne saurait consister à nous y réfugier, comme dans un cocon trop familier, mais bien plutôt à y construire une demeure de sens, à travers les tours, détours et méandres de l'exil au cœur même de l'existence.

Le concept de *khora*, les notions de folle du logis, de folle de la logique ou logique folle, sont les points de vue que Derrida adopte pour analyser les propos d'Arendt. Le cœur de cette analyse concerne la question du soi et du rôle de la langue maternelle. Derrida ne cesse de découvrir l'ombre de Heidegger dans le discours d'Arendt : il nous semble que l'absence de Heidegger est son présent : *Geschlecht*. Ce terme pour

²⁴³ *Ibid.*, p.102.

²⁴⁴ *Ibid.*.

Heidegger a le sens de sexe ou de genre, la première fois qu'il y recourt dans le cours de Marburg en 1928. Puis ce sens de *Geschlecht* se développe : il « recouvre les appartenances de sexe, race, espèce, genre, souche, famille, génération, généalogie, communauté, ... »²⁴⁵

Ce terme *Geschlecht* « s'était passé de toute autorisation, il avait vécu sans moi. Il avait toujours vécu seul²⁴⁶ ». Il arrive ainsi couramment dans la langue familière que la chose parle toute seule, que le sens s'impose ou que les mots se distinguent l'un de l'autre, en fonction du contexte. Nous ne pouvons pas, par exemple, distinguer oralement les mots « la » et « là » pris isolément, cette distinction relève de l'expression dans la langue parlée, un terme s'affirmant par l'effacement de l'autre : *là efface la, là s'efface : lui-même, elle-même, deux fois plutôt qu'une...La chose parlait toute seule*. Il en va de même dans le registre du spectre²⁴⁷, de ces spectres de sens qui hantent certains termes. Comme les sens multiples du terme *Geschlecht* hantent la parole de Heidegger, et à son insu peut-être, Arendt qui s'y réfère. Ainsi, l'insistance d'Arendt, sa façon de maintenir solidement sa pleine appartenance à sa langue maternelle risquent d'éclater : elle « s'en va en fumée » un jour prochain...²⁴⁸ Car la partie la plus difficile reste à venir, comme le dit Gershom Scholem à Franz Rosenzweig, en 1926 : « Un jour viendra où la langue se retournera contre ceux qui la parlent²⁴⁹ ». Ce que pressent Scholem, c'est que la langue n'est pas une langue neutre, qu'elle porte la marque de ceux qui en usent, la marque des pouvoirs qui en abusent, notamment en jouant sur la polysémie de certains termes, banalisant leur usage en en

²⁴⁵ DERRIDA J. *Psychè*, p.21.

²⁴⁶ DERRIDA J. *Feu la cendre*, p.7.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.8.

²⁴⁸ « Tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané, et les hommes sont forcés enfin d'envisager leurs conditions d'existence et leurs rapports réciproques avec des yeux désabusés. » MARX K. et ENGELS F. *Le manifeste du Parti communiste*.

²⁴⁹ *Les yeux de la langue*, p.11.

forçant le sens. Si les mots prennent une vie propre, ils ne sont pourtant pas indemnes de l'orientation de sens qu'ils ont subie peu à peu, car le pouvoir de la langue appartient à ceux qui la parlent. C'est eux qui font la langue.

Avec Rozenzweig et Arendt, Levinas est le troisième philosophe juif auquel se réfère Derrida.

Levinas nomme un sol du sol, le « sol de cette langue qui est pour moi le sol français ». Il s'agit du français classique des Lumières. En choisissant une langue qui dispose d'un sol, Levinas parle d'une familiarité acquise: celle-ci n'a rien d'originale, elle n'est pas maternelle dans sa figure²⁵⁰.

Ainsi, pour Derrida, Levinas va à l'encontre de la position d'Arendt :

Arendt réaffirme la langue maternelle, c'est-à-dire une langue à laquelle on prête une vertu d'originalité. « Refoulée » ou non, cette langue reste l'essence ultime du sol, la fondation du sens, l'inaliénable propriété qu'on transporte avec soi²⁵¹.

Par le biais de la déconstruction, Derrida en vient radicaliser l'opposition entre Arendt et Levinas. Arendt considère la langue comme héritière de la figure de la mère, alors que pour Levinas la langue a par opposition la figure du père. Dans cette opposition, on peut voir en jeu la marque imposée à la langue par la structure de la famille, ou l'héritage des pères ; jusqu'à porter ainsi le sceau de la pensée hégélienne, et aussi du propos de Heidegger : « la langue est la maison de l'Être ». Pensées de la demeure, du

²⁵⁰ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.110.

²⁵¹ *Ibid.*, p.110-111.

familier, de la maison, qui renvoient aux sens multiples qui y sont reliés: demeure-chez-casa-maison-soi-*heimlichkeit*-hospitalité...les *fictions légales*²⁵². A travers l'analyse de l'interview de Levinas par Derrida, il ressort que Levinas pense que la langue philosophique ne masque jamais son héritage de la tradition grecque ancienne. C'est pourquoi pour lui, la crise de l'esprit n'existe jamais. Il s'oppose à l'idée d'une pensée décadente, qu'il conviendrait de perpétuer en la protégeant de sa déchéance ; cette langue héritée sous forme de pensée figée n'aurait aucune possibilité de progresser et ne se dégraderait pas non plus, telle une langue morte. Pour lui, au contraire, la langue philosophique est une langue vivante, qu'anime l'esprit, et qui à la fois, manifeste la tradition grecque ancienne et cache la possibilité d'une autre tradition. Cette façon de masquer en révélant rappelle l'*alétheia* selon Heidegger : concept qui ne renvoie aucunement à la 'vérité' ni même à la tradition mais, plus gravement, comme dé-voilement, masque la vérité, la voile tout en levant l'oubli et même l'efface tout en la dévoilant. Ainsi, la chaîne allemand-grec-philosophie-pensée-héritage-tradition-père-famille-maison-Être accepterait-elle une autre corrélation ? Existons-nous encore sous cette chaîne comme otages, ou bien comme le dit Kafka, sous « l'approbation vague des pères²⁵³ » ?

Pour aborder le problème de la langue maternelle, Levinas appréhende, autrement que sous cette approbation des pères, le rapport de différence entre la langue et la tradition religieuse. Langue et tradition religieuse constituent un double bind ou une autre répétition/ itérabilité dans la *même* culture juive : nous sommes doublement prisonniers de notre culture, à la fois par notre appartenance religieuse et par notre langue maternelle. Pourtant, cette double appartenance, qui fait retour et se répète, confère-t-elle véritablement une identité ? À quoi tient notre identité, à notre

²⁵² *Ibid.*, p.112.

²⁵³ *Ibid.*.

appartenance à une culture religieuse ou bien à la langue maternelle que nous parlons ? La tradition héritée nous donne-t-elle droit à une appartenance, ou bien nous condamne-t-elle à cette appartenance ? Kafka comme Arendt prétendent ignorer leur héritage religieux, mais, si Arendt prétend lui opposer la langue pure de toute folie, et la raison, Kafka quant à lui reste pris dans le cercle de la folie du père. Dès lors, peut-on dire que leur identité est affectée de cette présence spectrale de leur tradition religieuse, ou bien qu'ils ne reçoivent leur identité que de la langue qu'ils ont assimilée ? Derrida continue donc à questionner : *Kafka et Arendt: ni endogamie ni exogamie de la langue. Raison ou folie ?*²⁵⁴ Dès lors, comparer les trois philosophes juifs, est-ce aller plus loin dans notre réflexion sur le sujet de l'identité, ou bien est-ce s'en éloigner ? Pour Derrida, la question reste en suspens.

Par la langue maternelle, nous produisons notre identité et notre culture, mais elles nous viennent de l'autre, de l'héritage reçu, de la façon dont elles sont tissées d'appartenances multiples. Faire son identité, n'est-ce pas à la fois assimiler une langue maternelle jusqu'à lui insuffler une vie propre, et à la fois s'assimiler l'héritage des pères jusqu'à s'en libérer ? Dans un balancement entre appartenance et indépendance. Quoi qu'il en soit, cela nous vient de l'autre, comme ce par quoi nous devenons autre, et quelle que soit l'altérité à laquelle nous nous référons, qu'elle soit reconnue ou niée comme telle.

*On ne parle jamais qu'une langue - et elle est dissymétriquement, lui revenant, toujours, à l'autre, de l'autre, gardée par l'autre. Venue de l'autre, restée à l'autre, à l'autre revenue*²⁵⁵

²⁵⁴ *Ibid.*, p.113.

²⁵⁵ *Ibid.*, p.70.

Car nous sommes en contact avec l'autre à l'intérieur de la même langue, nous communions dans la même langue. Mais est-ce cependant sans distance, sommes-nous identiques en cela ou bien la communion se fait-elle dans la différence ? En effet, si nous avons la même langue maternelle, nous ne l'avons pas reçue de la même mère, elle n'est pas nourrie de la même tradition ; et c'est pourquoi nous avons toujours à traduire la langue que l'autre nous parle, dans une traduction 'interne', du français au français, par exemple. Le lien à l'autre se fait présent dans « la non-identité à soi de toute langue », il n'est possible que parce que la langue n'est pas une, univoque, fermée sur elle-même. C'est en ce sens que la langue n'appartient à personne, elle n'appartient pas à moi, pas plus qu'elle n'appartient à l'autre ; et c'est pourquoi Derrida le dit ainsi:

Jamais je n'ai pu appeler le français, cette langue que je te parle, « ma langue maternelle ». Ces mots ne me viennent pas à la bouche, ils ne me sortent pas de la bouche. Aux autres, « ma langue maternelle »²⁵⁶.

En effet, « ma langue », ce « monolinguisme », cette langue unique en position de monopole, est à l'autre, vient de l'autre, renvoie à l'autre, qui en constitue l'ombre, le spectre ; ce qui confère une identité spectrale à « ma langue », et à moi, une identité toujours trouble. En quelque sorte, je suis double quand je parle la langue qui est la mienne et je ne m'appartiens jamais.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.61.

d. Le fantôme et l'identité spectrale

Le fantôme présenté au début de ce livre concerne le sujet de culture française ou le monolingue en français. L'identité française pure. Le *je* de « Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne²⁵⁷ », et le *tu* de l'interlocuteur. A l'instar du héros de l'œuvre de Proust, *A la recherche du temps perdu*, le *je*, le sujet ici, nous fait penser à Derrida lui-même. Pour qui on ne parle toujours que la langue de l'autre. Le *tu* est aussi une partie de lui-même, dans le rôle d'interlocuteur ou de vis-à-vis, celui vers qui on se tourne pour se comprendre, cet autre pour qui il convient de traduire ce qui est énoncé, et dont on a à traduire les propos. Comme on a pu le dire, la langue est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui écoute, et nul ne sait absolument ce qui se dit dans les propos que je tiens ou que tient l'autre, nul n'entend véritablement par quoi nos propos sont hantés.

Nous ne manquerons pas dans ce livre d'analyser ce paragraphe qui s'efforce de lier les notions de spectre et de fantôme :

Quiconque doit pouvoir déclarer sous serment, dès lors: je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne, ma langue « propre » m'est une langue inassimilable. Ma langue, la seule que je m'entende parler et m'entende à parler, c'est la langue de l'autre.

Comme le « manque », cette « aliénation » à demeure paraît constitutive. Mais elle n'est ni un manque ni une aliénation, elle ne manque de rien qui la précède ou la suive, elle n'aliène aucune ipséité, aucune propriété, aucun soi qui ait jamais pu représenter sa veille. Bien que cette injonction mette en demeure à demeure, rien d'autre n'«est là», jamais, pour veiller sur son passé ou sur son avenir. Cette structure

²⁵⁷ *Ibid.*, p.13.

d'aliénation sans aliénation, cette aliénation inaliénable n'est pas seulement l'origine de notre responsabilité, elle structure le propre et la propriété de la langue. Elle institue le phénomène du s'entendre-parler pour vouloir-dire. Mais il faut dire ici le phénomène comme phantasme. Référons-nous pour l'instant à l'affinité sémantique et étymologique qui associe le phantasme au phainesthai, à la phénoménalité, mais aussi à la spectralité du phénomène. Phantasma, c'est aussi le fantôme, le double ou le revenant. Nous y sommes²⁵⁸.

Tout ce qui tourne autour de la spectralité ici est l'impropriété, la non-appartenance, et souligne l'aliénation constitutive de la langue, où se joue une phénoménalité qui ne manifeste jamais absolument le phénomène dont elle parle, qui ne le révèle jamais totalement, qui ne le fait pas paraître au grand jour, parce qu'elle a à voir avec les spectres qui la hantent. C'est en quoi la langue a rapport avec ce que Derrida nomme l'hantologie ou la spectrologie²⁵⁹. Si nous parlons une langue qui n'est pas la nôtre, nous ne pouvons dire pour autant qu'elle nous aliène, puisqu'en même temps elle nous manifeste à l'autre, comme elle nous manifeste le monde et nous manifeste le monde de l'autre. Mais le monde qu'elle nous révèle ainsi, comme le monde de l'autre, nous restent en quelque sorte étrangers, inapprochables, inappropriables. Ni le monde, ni le monde de l'autre ne nous sont livrés dans leur être même, mais toujours comme sous l'effet d'une ombre portée (une *Abschattung* ?), dans une présence spectrale. Si la langue que je parle ne me livre pas le monde, parce qu'elle est hantée par le monde de l'autre, comment pourrais-je jamais accéder à l'être des phénomènes ? Ni la langue ni le monde ne m'appartient, la langue me révélant du monde l'apparaître

²⁵⁸ *Ibid.*, p.47-48.

²⁵⁹ « ...l'ontologie rigoureuse suppose une « hantologie » ; autrement dit la phénoménologie est une spectrologie... » GOLDSCHMIT M. *Derrida: une introduction* (Paris : Pocket, 2003), p.221.

des phénomènes, où se profile l'ombre de l'autre. Nous pouvons voir, par-là, comment Derrida détourne la phénoménologie en une spectrologie, comment il passe de l'ontologie à l'hantologie.

*Ce désir et cette promesse font courir tous mes spectres. Un désir sans horizon, car c'est là sa chance ou sa condition. Et une promesse qui ne s'attend plus à ce qu'elle attend: là où tendu vers ce qui se donne à venir, je sais enfin ne plus devoir discerner entre la promesse et la terreur.*²⁶⁰

Lorsque Heidegger distingue trois sens différents du terme 'phénomène' : *Phänomen*, *Erscheinung*, et *Schein*, traduits eux-mêmes respectivement par l'« apparition », la « manifestation » et l'« apparence » (surtout pour le *Schein*), Derrida accepte totalement cette distinction, il prend à son compte et utilise cette polysémie du terme 'phénomène'. Puis il montre l'affinité sémantique et étymologique entre le *phantasma* et le *phainesthai*, l'apparaître du phénomène.

*Le phainesthai, c'est la brillance du phénomène qui apparaît dans la lumière, telle que la chose apparaît*²⁶¹. C'est sa manifestation, sa révélation. Derrida simplifie cette analyse du terme de *phainesthai* dans un sens restreint à partir de la lecture de Heidegger, en repartant du concept de phénomène dans *Sein und Zeit*²⁶². Grâce à cette distinction entre les trois sens du terme 'phénomène', surtout à mon avis quant à la discussion de *Erscheinung* et *Schein*, Derrida associe *phainesthai* au *phantasma*²⁶³.

²⁶⁰ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.135-136.

²⁶¹ « De la phénoménologie » dans DERRIDA J. *Sur parole : instantanés philosophiques*, p.76.

²⁶² HEIDEGGER M. *Être et Temps*, tr. par Vezin F., Paris, Gallimard, p. 54-58.

²⁶³ « *Phantasma* nomme aussi pour les Grecs l'apparition du spectre, la vision du fantôme ou le phénomène du revenant. » DERRIDA J. *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Paris, Carnets, 2005,

Parce que « ma langue » m'est impropre, parce qu'il y a lieu de mettre en doute cette appartenance originnaire à la langue, ma langue n'est pas mienne, elle ne fait pas signe de moi, mais de l'autre. Cette appellation « ma langue de l'autre » ou ce « mono-linguisme de l'autre », cela désigne la marque de l'autre sur elle, renvoie à une identité autre, une identité spectrale, fantomatique. A travers cette langue maternelle, comme langue de l'autre, même si c'est celle de ma mère, je découvre que ma langue maternelle est une autre que moi enfin. Une autre en moi ou un moi en l'autre, un moi altéré par de l'autre, c'est ambigu mais clair à la fois pour notre réflexion sur l'identité. « Et tous ces problèmes *d'identité*, comme on dit si bêtement aujourd'hui²⁶⁴ ». Ce terme « bêtement » non seulement renvoie au sens de bêtise, mais encore et vraiment au sens de la bête, de l'animal. « ...que je sois une figure allégorique de cet animal ou de cette vérité, le monolinguisme²⁶⁵ ». Comme si le monolinguisme était une figure animale, comme si dans sa vérité, il était renvoyé du côté du singulier, de ce qui est unique, de ce qui fait vraiment différence par rapport à l'humain. L'animal a une position très spéciale dans la déconstruction chez Derrida : dans l'élaboration de cette notion, il se distingue de Deleuze et de Heidegger, car il prend position pour l'animal, au moins pour suivre la différence et la singularité propres à l'animal²⁶⁶. Cette figure et cette position de l'animal renvoient à celle du spectre ou du fantôme à l'égard de la langue, pour ce qui concerne les dimensions d'appartenance et d'identité. Lorsque l'homme est défini comme *animal rationale*, comme animal parlant, animal rationnel, l'animal est en même temps exclu du « monde » de l'homme. De même que pour Heidegger, « l'animal est pauvre en

p.7.

²⁶⁴ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.26.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.14.

²⁶⁶ LLORED Patrick, *Jacques Derrida : Politique et éthique de l'animalité* (Paris : Vrin, 2012).

monde (*weltarm*)²⁶⁷ » ou « l'animal n'a pas de monde, ni non plus de monde environnant (*Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt*)²⁶⁸ », Derrida établit que le fantôme n'a pas de monde, ni non plus d'esprit²⁶⁹. Mais c'est le pouvoir de la langue que de nommer ce qui n'existe pas, d'associer les contraires : l'homme, qui existe dans un monde humain peut être dit *animal rationale*, se différenciant ainsi de l'animal, alors même que l'animal n'a pas de monde. Pouvoir de la langue de nommer l'impossible, de rendre compossibles les contraires. Cela montre que la langue et le logos sont dans la série de la capacité-droit/force-puissance-raison-Être. Le logos a pouvoir de faire être ce qui n'est pas. En fait, nous avons l'habitude de distinguer l'environnement de l'animal du monde de l'homme, comme monde organisé, rendu cohérent par le logos, tout comme dans la culture asiatique le monde du fantôme se distingue du monde de l'homme. Même si ce monde du fantôme ou de l'animal chevauche notre monde humain, même si le monde du fantôme est le domaine de la mort de l'homme, ou bien un monde entre la vie et la mort de l'homme, nous pouvons encore, par la puissance de la langue, en quelque sorte le distinguer en le nommant, et également le rejoindre. Ce qui serait une façon de le conjurer ? Mais si le fantôme renvoie toujours au monde de l'autre, serait-il possible de le conjurer ? À moins que la langue que je parle, langue de l'autre, habitée par de l'autre, hantée par l'autre, ne soit toujours l'unique façon de le conjurer. C'est aussi une forme de *conjuración* qui est à l'œuvre dans *Spectres de Marx* de Derrida, ce livre que nous allons discuter dans le chapitre suivant.

Ainsi, l'identité est comme l'ex-appropriation qu'on voit aussi à l'œuvre dans la

²⁶⁷ *De l'esprit*, p.28.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.75.

²⁶⁹ « L'animal n'a pas d'esprit, puisque, nous venons de le lire, tout monde est spirituel. L'animalité n'est pas de l'esprit. » *Ibid.*, p.75-76.

ré-sistance de la langue ; langue qu'on tente vainement de s'approprier en même temps qu'on ne peut jamais totalement se rendre maître du sens. La langue, d'un côté, nous occupe, colonise notre mode de pensée et notre représentation du monde, elle demeure en nous, elle est avec nous, à notre disposition ; de l'autre côté, elle nous nourrit, nous éduque, forge notre capacité de penser en même temps qu'elle nous fascine par sa puissance infinie de signification. Dans cette résistance, nous découvrons l'identité spectrale qu'elle nous confère, nous qui sommes habités par un pouvoir de parler que nous ne maîtrisons jamais absolument, que nous ne pouvons épuiser. Bien qu'inéluctablement, cette langue qui est en moi ne puisse être à moi.

Chapitre 6

L'identité en attente de justice : Lecture de *Spectres de Marx*

a. Le spectre comme *pharmakon* : le poison remède

Ce livre est dédié à un communiste assassiné en tant que résistant à la politique d'apartheid en Afrique du Sud. Cet homme a voulu rendre justice aux victimes de l'apartheid, mais il a été assassiné pour son appartenance à un parti politique de gauche et sa résistance à l'injustice. Dès lors, peut-on dire que la justice à laquelle aspirait ce communiste n'est plus qu'un spectre, une ombre de justice, après sa mort, et que son ambition ou son projet de rendre justice aux victimes demeure inachevé. Il est une des victimes maintenant. Qui peut alors lui rendre justice ? En quoi, à l'instant de sa mort, la justice, l'aspiration à la justice, reste-elle non comblée et plus encore dévoyée, niée ? Cet événement que constitue l'assassinat d'un juste a lieu en fait partout dans le monde, du fait du conflit entre le pouvoir que s'arrogent les partis politiques et les aspirations du peuple ; son message de violence prend une portée universelle, mondialisé qu'il est par sa diffusion médiatique et par internet dans notre univers contemporain. Mais plus encore, parce qu'il interroge la valeur de la justice pour les hommes. Une justice bafouée est-elle seulement une justice anéantie ou bien une justice ravivée par sa négation même, une justice dont l'ombre continue de tarauder la conscience ? La justice n'est-elle pas toujours, comme le suggère Alain, de l'ordre de ces choses qu'il faut faire, justement parce qu'elles ne sont point ? Une absence de justice, ce n'est sans doute pas l'anéantissement de toute aspiration à la

justice, mais bien au contraire ce qui vient hanter, par son absence même, le monde.

[Dans Spectres de Marx], j’amorce [...] une explication avec le texte de Marx, orientée par la question de spectre (en réseau avec celles de la répétition, du deuil, de l’héritage, de l’événement et du messianique, de tout ce qui excède les oppositions ontologiques entre l’absence et la présence, le visible et l’invisible, le vivant et le mort, et donc, surtout, de la prothèse comme « membre fantôme », de la technique, du simulacre télétechnique, de l’image de synthèse, de l’espace virtuel, etc²⁷⁰.

Dans *Le monolinguisme de l’autre*, Derrida considère que la violence, le déni de justice commencent en amont des actes de violence. Il déclare que « toute culture est originairement coloniale²⁷¹ », c’est-à-dire qu’elle s’établit dans un rapport d’exclusion et de domination, d’appartenance et d’expropriation, et qu’on peut la considérer par là comme une forme de violence. Voilà pourquoi il peut affirmer que « ma culture fut d’emblée une culture politique²⁷² », née de la conscience aiguë de cette violence et de l’aspiration à un monde plus juste. Cette forme de conscience politique et d’aspiration à la justice peut être considérée désormais comme un fantôme ou un spectre qui hante notre monde, qui le travaille de l’intérieur, renforcé encore par l’effet de la mondialisation et de l’hégémonie de certaines cultures sur d’autres. À tel point que se pose la question de notre avenir politique.

Ainsi notre monde, - ou notre vie même-, est accompagné en permanence, ou hanté, par un fantôme ou un spectre, le spectre de ce qui n’est pas advenu ; nous pouvons appeler cette situation une « spectralité de la vie » ou une « vie spectrale »,

²⁷⁰ *Echographies : de la télévision*, p.33.

²⁷¹ *Le Monolinguisme de l’autre*, p.68.

²⁷² *Ibid.*, p.61.

c'est-à-dire une vie hantée sur toute sa durée par la question insistante d'une justice qui n'existe pas encore. Comme une absence qui orienterait la vie, qui la focaliserait. Mais la question de la justice se pose encore d'une façon plus récurrente, plus déterminante, partout où une culture dominante fait violence à une culture dominée.

Chacun dans une telle culture, peut se vivre comme un spectre ou un fantôme, orienté, focalisé par ce qui ne lui appartient pas, un être sans existence ou sans consistance propre. C'est un des effets de la condition coloniale ou postcoloniale. Même si je peux m'insérer dans ma propre culture, l'habiter, j'y demeure un étranger. Mais où habiter, justement, lorsqu'on n'existe pas en propre ? En ce sens, que signifie « habiter », avoir sa demeure quelque part ? Nous n'y sommes jamais véritablement présents, même si nous pouvons dire « nous » ou « je », nous inscrire au nombre des autres. Et chaque fois que le « je » se nomme lui-même « moi », ce spectre, ce fantôme de la culture dominante se présente, contaminant son identité. Y a-t-il encore un sens à la vie dans cette condition spectrale ? Y a-t-il encore un sens à demander justice, à revendiquer son droit, à se prévaloir d'une identité, dans cette condition ? Comment vit-on en tant que spectre ou fantôme, si c'est possible, et quel est le sens de la vie pour un être qui n'a qu'une ombre d'existence, une ombre de culture ? Est-il même pensable de poser de telles questions ?

Là où il n'y a qu'un spectre de vie, quel sens y a-t-il à poser la question du sens de la vie, et plus précisément la question de savoir comment apprendre à vivre ? Il est possible de demander plus précisément comment apprendre à vivre à Spinoza²⁷³, par exemple, ou comment apprendre à mourir à Socrate ou à Platon²⁷⁴. Que devient notre sens de la vie, si nous sommes enfermés dans ce cadre d'une vie à l'ombre de la mort ?

²⁷³ « Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie ». Spinoza, *Ethique*, traduit par C. Appuhn, Paris : Garnier, 1965, p.285.

²⁷⁴ Cf. *Phédon*, traduit par Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991.

Et encore une question, adéquate ou inadéquate : Comment pouvoir réaliser le *Zu-Sein* (avoir-à-être²⁷⁵), comment développer son projet d'être ? Comment ce spectre de vie laisse-t-il être ou exister, comment prépare-t-il à être, comment ouvre-t-il à un devenir et à une construction de soi (*Zusein*)? Cette question est peut-être intempestive. Mais ne doit-on pas la poser lorsqu'on découvre cette dimension de la spectralité de la vie, tout comme Nietzsche relève le problème de la valeur et du sens après avoir énoncé la mort de Dieu ? Si Dieu n'existe pas, qu'est-ce qui peut encore fixer le critère de la valeur, ou donner sens ? De même, quel sens ou quelle valeur reste-t-il à vivre, après la spectralisation de la vie, sa réduction à n'être que l'ombre d'une autre culture ?

Ni dans la vie ni dans la mort seules. Ce qui se passe entre deux, et entre tous les «deux » qu'on voudra, comme entre vie et mort, cela ne peut que s'entretenir de quelque fantôme. Il faudrait alors apprendre les esprits²⁷⁶.

Derrida, par-là, révèle sa position, qui le distingue de celles de Platon ou de Socrate et de Spinoza, il présente une situation de suspens, d'entre-deux, une situation spectrale : vivre ou mourir avec le poids d'une ombre, d'un fantôme. Quel sens y aurait-il à prétendre accomplir sa vie, à cultiver la sagesse ?

Même et surtout si cela, le spectral, n'est pas. Même et surtout si cela, ni substance ni essence ni existence, n'est jamais présent comme tel²⁷⁷.

²⁷⁵ HEIDEGGER M. *ÊTRE et temps* (Sein und Zeit), traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

²⁷⁶ DERRIDA J. *Spectres de Marx*, p.14.

²⁷⁷ *Ibid.*.

Le caractère du fantôme et du spectre est *comme tel* de n'être pas, et c'est alors non seulement notre condition de vie, mais une façon de vivre autre, de vivre avec de l'autre, de vivre dans l'esprit de l'autre : *ni substance ni essence ni existence*. Si cette condition fantomatique n'a ni substance, ni essence, ni existence, irait-on jusqu'à dire que celui qui vit dans l'ombre d'un spectre, n'a lui-même ni substance, ni essence, ni existence propre ?

*...Apprendre à vivre avec les fantômes, dans l'entretien, la compagnie ou le compagnonnage, dans le commerce sans commerce des fantômes. À vivre autrement, et mieux. Non pas mieux, plus justement. Mais avec eux... Et cet être-avec les spectres serait aussi, non seulement mais aussi, une politique de la mémoire, de l'héritage et des générations*²⁷⁸.

Vivre avec les fantômes ou les spectres est pour Derrida un mode de vie plus juste, plus adéquat, un mode plus approprié de notre commerce social au sein de la Cité. En un mot un mode d'être politique qui cultive la présence du passé et l'héritage reçu des générations. Dans le début du *Manifeste du Parti communiste*, Marx lui-même, pour Derrida, se réfère à un système d'idées, une idéologie, qui constitue le spectre, le fantôme du communisme naissant, système politique qui n'est encore qu'à l'état d'ébauche théorique, pour dénoncer l'injustice. L'injustice qui lui est faite en tant que communiste, en tant que porteur d'une identité communiste, en tant que marqué de ce quasi-destin d'être communiste, d'être comme né communiste, ce en quoi consisterait son « péché originel ». Comme l'homme assassiné à qui ce livre est dédié, le spectre de Marx ou du communisme est traqué et chassé par une sainte croisade ou une

²⁷⁸ *Ibid.*, p.15.

Sainte-Alliance. Mais cette sainte croisade ne sonne pas aussi juste que le donne à croire ce qualificatif de “sainte”, elle est elle-même sous influence, sous l’influence de l’idéalisme. Il se trouve que, dans *L'idéologie allemande*, Marx critique Saint Max, Max Stirner, sous l’appellation de spectre ou de fantôme, soumis à un système d’idées masqué, à un idéalisme qu’il qualifie d’idéologique, et ce, afin de lui opposer sa propre démarche de raison et sa conception du juste. Derrida joue sur la dimension fantomatique, la part d’idéologie, qu’il décèle dans chacun des systèmes philosophiques, que ce soit l’idéalisme, le marxisme ou la phénoménologie.

*Si je m'apprête à parler longuement de fantômes, d'héritage et de générations, de générations de fantômes, c'est-à-dire de certains autres qui ne sont pas présents, ni présentement vivants, ni à nous ni en nous ni hors de nous, c'est au nom de la justice*²⁷⁹.

Mais la justice elle-même n’est « ni à nous ni en nous ni hors de nous », elle est ailleurs, si loin si près, toujours à faire, et toujours inaccessible. Marx a beau dénoncer le spectre de justice qu’incarne la pensée de Stirner et en appeler à plus de justice comme remède pour guérir cette pensée, en lui opposant sa propre raison et sa conception du juste, il n’est pas en mesure d’établir la justice simplement en en appelant par défaut à son spectre. C’est encore là une sorte de *conjuración* pour Derrida, une façon de conjurer l’état des choses, alors même que la justice reste ailleurs, autre, inaccessible sans doute.

Pour Derrida, cette opération qui consiste à neutraliser le terme par cette façon d’en user confère au spectre ou au fantôme de justice auquel renvoie Marx, le même rôle de *pharmakon* qu’on trouve chez Platon. Même si pour Marx, dans *le Manifeste du*

²⁷⁹ *Ibid.*

Parti Communiste ou dans *L'idéologie allemande*, le terme de spectre ou de fantôme est toujours négatif, il en use pour présenter et éprouver à la fois sa juste critique contre la Sainte-Alliance et son Idée du juste, sa parodie d'une justice absolue, qui l'attaque lui-même injustement.

Pharmakon a le double sens de remède et de poison, selon le contexte, chez Platon. Mais il reste à distinguer le sens approprié selon l'usage et le contexte, quand les deux sens apparaissent simultanément possibles. L'usage de ce terme renvoie ainsi au pouvoir de masquer et de révéler, comme une technique dont joue la pensée pour séduire, captiver, et ainsi paralyser le jugement ou l'interprétation. Ainsi du spectre ou du fantôme qui a fonction d' « escamotage » en même temps que de médiation²⁸⁰. Tant que l'idéalisme se contente d'en appeler à la dimension du juste, à l'essence du juste, sans s'efforcer de changer le monde, cette conception de la justice agit comme un poison qui empêche de transformer la réalité. Ce que dénonce Marx, pour qui il ne saurait y avoir de justice que mise en pratique, comme égalité entre les hommes, celle-ci travaillant à changer les rapports des hommes entre eux et à « transformer le monde ». Alors, la justice dans l'égalité pourrait devenir le remède à la condition souffrante des hommes. C'est en ce sens que la même notion peut avoir valeur de remède ou de poison, à l'égal du *pharmakon* chez Platon. Mais on peut se demander, avec Derrida, si le marxisme est bien le remède qui permettrait l'avènement de la justice, et si l'égalité entre les hommes n'est pas une utopie à jamais inaccessible. Trop souvent, la condition des hommes n'est pas juste, et l'égalité entre eux reste une pseudo-égalité, une apparence d'égalité. Sous ces apparences d'égalité et de justice, ne peut-on dire que leur identité demeure bien plutôt un masque, un faux-semblant ? Cependant, avant que le combat pour la justice ne devienne un enjeu pour Marx, c'est d'abord la question de l'aliénation d'une pensée sous le poids d'une autre qui

²⁸⁰ Titre du chapitre 5 de *Spectres* de Marx.

l'interroge. Ainsi en est-il de ceux qui sont sous l'influence d'une idéologie, qui les habite à l'égal d'un spectre, ceux dont l'esprit est colonisé par une pensée qui leur échappe, qui ne leur confère qu'une identité d'emprunt. Dans cette œuvre *Spectres de Marx*, Derrida rend hommage à un homme éliminé au nom de son identité supposée, au nom de son appartenance à un parti de gauche, et quelle que soit la légitimité de son combat pour la justice. Cette identité spectrale « d'homme de gauche » constitue le poison qui le condamne, en même temps que cela lui confère sa véritable identité, son souci authentique d'homme juste qui lutte pour la justice. C'est en ce sens que l'identité spectrale hante celui qui la porte, qui trouve en elle à la fois le remède et le poison, nécessaires pour faire médiation entre soi et l'autre, et le protéger cependant d'une illusion radicale : le protéger, en tant que sujet, de se croire l'incarnation de la justice.

Pour Platon, « *le pharmakon est ce supplément dangereux...* »²⁸¹ comme le spectre de justice chez Max Stirner l'est pour Marx ; celui-ci est toujours négatif, mais Marx peut en user en un sens neutre, comme un instrument qui n'est ni pour ni contre, ni négatif ni positif, mais dépend entièrement de celui qui en use et de la façon dont il en fait usage.

*Le pharmakon est même précisément parce qu'il n'a pas d'identité*²⁸².

Il n'a pas besoin d'identité, il est un jeu, un instrument, un mouvement ou une opération. Dépendant de l'usage qui en est fait par chaque philosophe, le *pharmakon* a bien une identité, mais spectrale. Cette identité spectrale le rend à la fois visible et invisible, tel un spectre. Et c'est comme si toute identité spectrale était à la fois un

²⁸¹ DERRIDA J., « Pharmacie de Platon » in *Phèdre*, p.314.

²⁸² *Ibid.*, p.385.

remède et un poison, une illusion nécessaire qui entretient le rapport entre les hommes, et que dénonce Derrida. Le marxisme lui-même, l'identité idéale d'homme de gauche, constitue cette illusion d'être l'incarnation du juste, cette utopie de justice absolue. Une illusion ou une utopie qui contamine, comme un spectre, celui qui s'y réfère.

*Le pharmakon, sans rien être par lui-même, les excède toujours comme leur fonds sans fond*²⁸³.

Il est un complément pour l'homme, comme dans *Phèdre*, c'est à la fois un don et du rien, une ordure négligeable, à la fois remède et poison pour l'homme. C'est là « *l'ambivalence du pharmakon*²⁸⁴ », il est ambigu et introduit du jeu, du flottement, dans le fonctionnement.

On a vu comment on peut être mis à mort par le spectre d'une justice donnée pour absolue, ou encore traqué et poursuivi au nom de cet absolu. On a vu comment Marx lui-même se revendique d'une justice absolue, dans sa façon d'ironiser contre le spectre d'idéalisme qu'il relève chez Stirner. Ce qui révèle combien, comme on le sait depuis Platon, tout remède peut assumer une fonction à la fois destructrice et thérapeutique. Ainsi, comment le spectre d'une identité qui vous est assignée peut-il être à la fois un remède pour vivre et un poison qui tue la vie ? Derrida s'ingénie ici à montrer comment l'illusion peut contaminer toute pensée, tout système, toute identité, et constituer le spectre qui les hante. Comment même l'aspiration à plus de justice peut être à la fois un remède à l'injustice présente et ce qui empoisonne le présent en y inscrivant, comme en creux, son absence même, son impossibilité ?

²⁸³ *Ibid.*, p.335.

²⁸⁴ *Ibid.*.

b. L'hantologie de l'identité

C'est ainsi que nous continuons d'être hantés par la question de notre identité, celle de notre être propre, question ontologique par excellence, qui se heurte à l'étendue de notre dépossession, à la profondeur de notre inconsistance. Et plus encore sans doute quand cette identité est bafouée et que nous le vivons comme une injustice qui nous est faite.

L'identité propre serait toujours là qui nous regarde, qui nous hante, même si nous ne la voyons, ni ne la saisissons jamais, une identité qui nous revient toujours, ou plutôt à laquelle nous revenons toujours comme à quelque chose d'étrange, d'étranger, d'étrangement familier en même temps que d'inquiétant (*Unheimlichkeit*).

Nous devons commencer par interroger le terme d'hantologie, cette logique de la hantise, même s'il est question ici plutôt de l'incohérence, de l'inconsistance de l'identité hantée, spectrale. L'hantologie comme un savoir de soi de l'identité usurpée qui se saurait hantée.

D'abord, à partir du texte, essayons de saisir sa logique contradictoire.

Répétition et première fois, voilà peut-être la question de l'événement comme question du fantôme : qu'est-ce qu'un fantôme ? Qu'est-ce que l'effectivité ou la présence d'un spectre, c'est-à-dire de ce qui semble rester aussi ineffectif, virtuel, inconsistant qu'un simulacre ? Y a-t-il là, entre la chose même et son simulacre, une opposition qui tienne ? Répétition et première fois mais aussi répétition et dernière fois, car la singularité de toute première fois en fait aussi une dernière fois. Chaque fois, c'est l'événement même, une première fois est une dernière fois. Toute autre. Mise en scène pour une fin de l'histoire. Appelons cela une hantologie. Cette logique de la hantise ne

serait pas seulement plus ample et plus puissante qu'une ontologie ou qu'une pensée de l'être (du « to be », à supposer qu'il y aille de l'être dans le « to be or not to be », et rien n'est moins sûr). Elle abriterait en elle, mais comme des lieux circonscrits ou des effets particuliers, l'eschatologie et la téléologie mêmes. Elle les comprendrait, mais incompréhensiblement. Comment comprendre en effet le discours de la fin ou le discours sur la fin ? L'extrémité de l'extrême peut-elle être jamais comprise ? Et l'opposition entre to be et not to be ? Hamlet commençait déjà par le retour attendu du roi mort. Après la fin de l'histoire, l'esprit vient en revenant, il figure à la fois un mort qui revient et un fantôme dont le retour attendu se répète, encore et encore²⁸⁵.

Répétition et première fois. Peut-on saisir et fixer une identité dans sa singularité, comme native, à l'aube d'une première et unique fois qui la fixerait dans son unité ? Ou bien l'identité se répète-t-elle, hantée par elle-même et sa répétition, la répétition du même, la répétition d'un événement qui ne fait jamais avènement d'une identité pleine et entière ? Par quoi elle serait une identité toujours fantomatique. Un point à souligner dans cette logique : le "à" chaque fois du procès de la répétition est une première fois, la première d'une série qui ne fait advenir que du même. La répétition est la première fois ou la même fois, c'est « la même fois », même si elle advient en différents temps et lieux. Chaque moment de la répétition est la première fois, c'est pourquoi chaque fois de la répétition devient partie prenante de la première fois ; la répétition de chaque fois est ainsi nécessaire, sans être en excès. Est-ce là le nécessaire retour du même dont parle Nietzsche, qui condamne notre identité à la clôture sur elle-même, et notre vie à un éternel recommencement ? Est-il possible d'échapper à cette répétition ? La répétition apparaît plutôt comme la valeur utile, non comme *plus-de-valeur* ou sans valeur, mais comme plus-value, valeur ajoutée ou

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 31-32.

plutôt soutirée à son fonctionnement même. Cette plus-value n'est-elle pas pour Marx la valeur utile, réelle, effective, soutirée à tout travail répétitif ? Cela signifie que la répétition même ne consiste pas dans le « travail » effectif de la répétition, mais en une sorte de machinalisation ou automatisaion sans « travail », sans un travail véritable, au sens de Marx, un travail qui crée de la différence. Pourtant, c'est justement pourquoi on associe les concepts de répétition, d'identité et de généralité, parce qu'en général, la machine ne présente pas de différence dans la répétition, elle reproduit du même, à l'identique, interminablement. Alors que, dans l'expérience de la vie, à travers des différences de temporalité et de spatialité, la différence survient nécessairement. Mais *a priori* cette différence n'existe pas ontologiquement, elle n'existe pas en elle-même, elle n'est que l'écart entre deux éléments, et n'advient que dans leur rapport. Par opposition à la répétition du travail machinal qui n'ouvrirait aucun rapport, aucun écart entre deux états.

Une autre forme d'expression de la répétition est abordée par Derrida, celle de l'hantologique, où toute première fois est en même temps une dernière fois, où le commencement est une fin, la mise en scène de sa propre fin :

*Chaque fois, c'est l'événement même, une première fois est une dernière fois. Toute autre. Mise en scène pour une fin de l'histoire. Appelons cela une hantologie*²⁸⁶.

C'est dire que l'être des choses n'est pas dans leur originalité, dans leur essence inaugurale, l'ontologie se perd dans la quête d'une substance première, alors que la fin hante le commencement, l'inaugural, que la première fois est contaminée par le retour du même, et que l'identité n'est jamais que le spectre d'elle-même. Y aurait-il une identité originaire qui nous conférerait une unicité, une essence première et

²⁸⁶ *Ibid.*, p.31.

inaugurale qui nous constituerait en propre, ou bien toute identité est-elle d'emblée contaminée par la répétition, si bien que toute première fois serait hantée par du déjà advenu ?

Chaque fois est un événement, mais c'est chaque fois le même, où rien d'autre n'advient du dehors, un événement sans avènement de quelque différence. Cela signifie que chaque fois la même, identique, est totalement « une seule fois », la fois absolue, mais aussi que chaque fois accomplit une autre fois. « Tout autre » tout en étant la même. Dans la répétition, chaque fois a justement sa propre survenue là, mais chaque fois est plutôt chaque « autre fois ». Comme le dit le proverbe chinois, « Il n'y a si bonne compagnie qui ne se sépare (天下沒有不散的宴席) ». Ce qui semble rappeler que la bonne compagnie se destine, dès qu'elle s'inaugure, à se séparer à la fin. Ou encore que celui qui naît, se destine à la mort. Cette logique est omniprésente dans notre vie et notre monde comme le signe de l'Ouroboros : sa tête est comme sa queue, ou sa tête recouvre sa queue. Un cercle infini. C'est la logique de la vie, celle de la hantise : interminable, durable et infiniment répétable. Comment l'identité pourrait-elle échapper à ce cercle ?

Après la fin de l'histoire, l'esprit vient en revenant, il figure à la fois un mort qui revient et un fantôme dont le retour attendu se répète, encore et encore²⁸⁷.

Chaque fois est la même fois, *encore et encore*. C'est pourquoi on pourrait dire qu'il n'y a pas de différence *a priori* même entre l'ontologie et l'hantologie. Ce fantôme ontologique ou ce spectre d'ontologie hante presque chaque philosophe et son système d'idées. Et presque chaque fois, chaque philosophe lui donne la même position dans sa pensée : la position fixe de référence métaphysique ou ontologique.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.32.

Elle me semble avoir la même raison d'être ou la même définition, mais peut avoir différents noms. Ainsi, pour Derrida, cette modification ou cette transformation de l'ontologie en hantologie est nécessaire, afin de lui conférer un autre sens ainsi qu'une autre position : l'ontologie signifie un rêve dont on ne se réveille jamais. Cela nous semble modifier le sens de l'œuvre de Kant, *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, dans un sens hantologique, en « *Rêves métaphysiques expliqués par des rêves d'un visionnaire* », en les prenant dans un sens positif et non négatif, même si c'est « avec malice²⁸⁸ ».

La déconstruction ne cesse de dévoiler la contradiction ou le paradoxe qui hante l'ontologie, la présence de l'hantologie dans l'ontologie et l'identité de l'ontologie et de la métaphysique avec l'hantologie. C'est une approche propre à Derrida que d'atteindre l'objectif de la déconstruction en mettant en lumière combien la métaphysique et l'ontologie hantent sans cesse la pensée. Ce terme d'hantologie, en ce sens, révèle le spectre métaphysique ou ontologique qui règne sur la pensée ; c'est pourquoi ce « spectre » est ici véritablement un « sceptre », un pouvoir spectral ou le symbole du pouvoir. Le pouvoir de l'illusion, pour invisible qu'il soit, exerce une emprise effective sur la pensée, confirmant cette fonction royale de l'ontologie, la façon dont l'esprit de la métaphysique travaille toute l'histoire de la philosophie. Derrida joue ici sur la domination masquée de l'ontologie, mais aussi de l'idéologie marxiste sur l'histoire de la pensée. Ainsi en va-t-il dans *Hamlet* : le fantôme du père garde son pouvoir d'être le père du héros Hamlet, et également le roi juste, même s'il est mort injustement. Mais sa voix et sa parole sont le signe le plus juste de son statut

²⁸⁸ Derrida note avec malice que les spectres ont toujours « hanté » la rationalité philosophique : des « bruits de chaînes » qu'on décèle dans les « concaténations » cartésiennes de la raison (ibid. p. 216), jusqu'au « membre fantôme, ce phénomène marqué d'une croix pour toute phénoménologie de la perception » (ibid.p.240).» RAMOND Ch. *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, p.33.

de roi, même si mort, il est un roi qui n'est plus qu'un spectre. Il y a encore une répétition de sa fonction, ou mieux itérabilité²⁸⁹, un mode d'être qui se réitère sur le mode du tout autre. À quoi tient désormais son identité royale, à quoi tient son identité de père ? Est-ce lui-même qui habite sa voix et sa parole, qui se dit encore dans sa voix et par sa parole ?

En poursuivant le travail du texte, nous pouvons découvrir la deuxième dimension de l'hantologie, dans la façon dont joue le processus de transformation / déplacement à l'œuvre dans la série de notions : frontière/déplacement/médium/relève :

*Outre les raisons que nous venons d'en donner, il nous faudra privilégier encore cette figure de la conjuration pour d'autres raisons. Elles se sont déjà annoncées. Dans les deux concepts de conjuration (conjuration et conjurement, *Verschwörung* et *Beschwörung*), nous devons prendre en compte une autre signification essentielle. C'est celle de l'acte qui consiste à jurer, à prêter serment, donc à promettre, à décider, à prendre une responsabilité, bref à s'engager de façon performative. Et de façon plus ou moins secrète, donc plus ou moins publique, là où cette frontière entre le public et le privé se déplace sans cesse, restant moins assurée que jamais, comme celle qui permettrait d'identifier le politique. Et si cette frontière capitale se déplace, c'est que le médium dans lequel elle s'institue, à savoir le médium des média même (l'information, la presse, la télé-communication, la techno-télé-discursivité, la techno-télé-iconicité, ce qui assure et détermine en général l'espace public, la possibilité même de la *res publica* et la phénoménalité du politique), cet élément même n'est ni vivant ni mort, ni présent ni absent, il spectralise. Il ne relève*

²⁸⁹ *Iterum* signifie « nouvel ou encore », l'itérabilité signifie donc la capacité de répéter. Elle a fonction, pour Derrida, de décrire et de critiquer la signification, elle est donc un autre nom de la différance. Cf. RAMOND Ch. *Le vocabulaire de Jacques Derrida* (Paris : Ellipses, 2001), p.48-51.

pas de l'ontologie, du discours sur l'être de l'étant ou sur l'essence de la vie ou de la mort. Il requiert ce que nous appelons donc, par économie plutôt que pour faire un mot, l'hantologie. Catégorie que nous tiendrons pour irréductible, et d'abord à tout ce qu'elle rend possible, l'ontologie, la théologie, l'onto-théologie positive ou négative²⁹⁰.

Nous allons analyser maintenant l'usage que fait Derrida de la série frontière/déplacement/ médium, jusqu'à la spectralisation. Nous pouvons voir dans cette série comment chaque pas est hanté par le suivant, à tel point qu'aucune des positions n'est un terme, ni une position en elle-même : on peut dire que cette série est pas à pas spectralisée. A partir de la notion de frontière et de plusieurs déplacements, la logique de la série conduit au médium, ce lieu sans lieu qu'il n'est pas besoin de franchir, ce milieu qui n'a ni réalité ni identité, dont toute la fonction est de transmission, de médiation. On peut comprendre ainsi qu'un tel lieu n'est ni présent ni absent, ni lieu de vie ni lieu de mort : il est devenu un lieu spectral, sous l'effet de la spectralisation, une colonisation par de l'autre. C'est peut-être un effet ou un terme, une fin de cette série. Alors que précédemment, la répétition s'est avérée être la reproduction du même, l'annulation de toute différence, ici, la série, loin de faire répétition du même, tend à l'avènement d'une fin, elle trouve son terme dans l'instauration d'un milieu. Ainsi en va-t-il de l'utopie marxiste, dont tous les moments préparent l'avènement d'une phase finale, l'assomption d'une justice accomplie à la fin de l'histoire. Et c'est la fin de l'histoire qui hanterait tel un spectre les soubresauts et renversements nécessaires par lesquels il lui faut passer. On peut se demander alors si, pour Derrida, il en va de même dans l'ontologie : quelle fin, quel avènement ultime hante l'ontologie, quel ordre de l'intelligible où viendraient s'abolir toutes les contradictions du sensible ?

²⁹⁰ *Spectres de Marx*, p.88-89.

En plus de la référence à l'événement de l'assassinat d'un juste, la naissance de ce livre a encore un lien avec la publication de *The End of History and the Last Man* de Francis Fukuyama (1952-) en 1992. Son livre déclare la chute de l'idéologie marxiste et communiste, en même temps qu'il dénonce l'arrivée du néo-libéralisme. Mais Derrida nous rappelle que les spectres de Marx ou du marxisme sont encore et toujours en fonction, surtout avec l'échec du communisme ; en effet celui-ci va être plus invisible mais plus puissant qu'avant, au sens d'une conjuration, d'une opération idéologique du marxisme, qui fait retour, résurgence spectralement comme un revenant, dans le pouvoir encore vivant de la gauche.

Derrida aborde ainsi une pluralité de sens, une pluralité de dimensions qui donnent à l'hantologie toute son épaisseur, jouant ainsi sur l'ontologie, grâce à l'économie de la prononciation française. En effet, on entend presque les deux en même temps²⁹¹. Ce jeu de mots n'existe que dans cette langue et tient à sa prononciation typique. Le lien de l'hantologie avec l'ontologie dans la prononciation française est une sorte de *pouvoir-parole*, marginal, qui transmet silencieusement du contenu au concept, et par quoi Derrida enrichit un terme par un autre. L'hantologie a ainsi une identité française, elle est identifiée à l'ontologie dans l'expression orale. Dans l'écriture, la différence entre l'hantologie et l'ontologie se révèle, quand Derrida ajoute à la série de notions qui se hantent l'une l'autre, le concept d'*Aufhebung*, concept qui recouvre les sens d'élever, relever ou promouvoir :

²⁹¹ L'économie vient d'*oikonomía*, dans le sens des affaires de la maisonnée, de son habitation et de ses occupations. Elle a la même source qu'*oikéiosis* (conservation, appropriation). Derrida use une fois de ce terme *oikesis* pour parler du 'a' de la *différance*, celui qui est demeuré comme silencieux dans la tombe. L'économie a aussi le sens de gestion des affaires de la « famille », de « familiarité », et de « sécurité » et « protection » ; et même, dans le sens contemporain, elle a le sens courant de ce qui est « pratique » et « commode ».

*Aufheben, c'est relever, au sens où « relever » veut dire à la fois déplacer, élever, remplacer et promouvoir dans un seul et même mouvement*²⁹².

Pour Hegel, *Aufhebung* a ces quatre sens en même temps, qu'on peut traduire en français par les verbes supprimer, conserver, soulever et sursumer²⁹³. C'est un concept dialectique et dynamique, un concept de transformation pratique, un concept-devenir. Ce concept d'*Aufhebung* révèle un paradoxe : il est transitif mais il ne peut sortir de lui-même, s'excéder lui-même, comme s'il était hanté à la fois par lui-même et son autre. Ainsi comprend-on mieux la logique de la série abordée dans ce paragraphe : la frontière, le déplacement, le médium, la spectralisation, en lien avec l'*Aufhebung*, le relever/surmonter. Chaque moment ne peut trouver son terme, ni advenir indépendamment des autres, ni être facilement traversé. Cette série est aussi économique, au sens où elle est pratique, commode, permettant de faire l'économie de développements plus élaborés, même si elle n'est pas si claire : la logique de la hantise se cache dans chaque moment, la frontière est hantée par son franchissement, le déplacement est hanté par son autre, tout comme le milieu, le médium vers lequel on tend et dont on attend d'être relevé, surmonté. Mais peut-être aussi accompli, sans toutefois jamais pouvoir l'être. Et ce qui advient chaque fois constitue une seule fois qui est une fois pour toutes. Ainsi de la fin de l'histoire dans l'idéologie marxiste. Mais cela vaut aussi sans doute, selon Derrida, pour l'avènement visionnaire, toujours rêvé et différé, de l'ordre des essences ou de l'intelligible, cette fin ultime, cet accomplissement, vers lequel tendrait l'ontologie, qui ferait coïncider l'être avec le

²⁹² *Marges : de la philosophie*, p.43.

²⁹³ HEGEL F. *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Jean Hyppolite, Paris : Aubier-Montaigne, 1941, p.19, note 34. « Sursumer », *Science de la logique*, traduction de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Kimé, p.78-79.

connaître. Fin ultime qui, de frontière franchie en déplacement, de déplacement en relève, hanterait l'ontologie, comme la fin de l'histoire hante le marxisme.

Dans le dernier chapitre de *Spectres de Marx*, « Apparition de l'inapparent : l'«escamotage» phénoménologique », l'hantologie apparaît une dernière fois.

Sans disparaître, la valeur d'usage devient dès lors une sorte de limite, le corrélat d'un concept-limite, d'un commencement pur auquel aucun objet ne peut ni ne doit correspondre, et qu'il faut donc compliquer dans une théorie générale (plus générale en tout cas) du capital. Nous en tirerons ici une seule conséquence, parmi tant et tant d'autres possibles : s'il garde lui-même quelque valeur d'usage (à savoir de permettre d'orienter une analyse du processus « phantasmagorique » depuis une origine elle-même fictive ou idéale, donc déjà purifiée par une certaine fantasmatique), ce concept-limite de la valeur d'usage est d'avance contaminé, c'est-à-dire pré-occupé, habité, hanté, par son autre, à savoir ce qui naîtra dans la tête de bois de la table, la forme-marchande et sa danse de fantôme. La forme-marchande, certes, ce n'est pas la valeur d'usage, il faut en donner acte à Marx et tenir compte du pouvoir analytique que cette distinction nous livre. Mais si elle ne l'est pas, présentement, et même si elle n'y est pas effectivement présente, elle affecte d'avance la valeur d'usage de la table de bois. Elle l'affecte et l'endeuille d'avance comme le fantôme qu'elle deviendra, mais c'est là que commence justement la hantise. Et son temps, et l'intempestivité de son présent, de son être « out of joint ». Hanter ne veut pas dire être présent, et il faut introduire la hantise dans la construction même d'un concept. De tout concept, à commencer par les concepts d'être et de temps. Voilà ce que nous appellerions, ici, une hantologie. L'ontologie ne s'y oppose que dans un mouvement d'exorcisme.

*L'ontologie est une conjuration*²⁹⁴.

Nous pouvons d'abord commencer par interroger ce « concept-limite », pour comprendre comment bien des concepts sont des concepts-limite, que ce soient le concept d'idéologie, les concepts d'être et de temps, et d'identité même. Concept-limite en ce sens que loin d'être clos sur lui-même, il est contaminé par son autre. En ce sens, l'identité même des concepts serait une identité spectrale.

Ce concept-limite de la valeur d'usage est d'avance contaminé, c'est-à-dire pré-occupé, habité, hanté, par son autre, à savoir ce qui naîtra dans la tête de bois de la table, la forme-marchande et sa danse de fantôme.

Le concept-limite de valeur d'usage est déjà presque déplacé vers son autre, dépassé par son autre, la valeur marchande, dans lequel il trouverait sa fin. Peut-on dire ainsi que la valeur d'usage n'est pas vraiment, n'a pas vraiment d'identité par elle-même, puisqu'elle est hantée par sa valeur marchande, qui constitue à la fois sa négation, ce qui la dépasse en y mettant un terme, en même temps que la valeur marchande serait ce qu'elle vise ? Ce dans quoi la valeur d'usage vise à s'anéantir ? De même, presque chaque concept inclurait sa propre négation, son propre dépassement, et notamment les concepts les plus fondamentaux de l'ontologie.

De tout concept, à commencer par les concepts d'être et de temps. Voilà ce que nous appellerions, ici, une hantologie.

« Les concepts d'être et de temps » : ainsi Derrida semble-t-il faire particulièrement

²⁹⁴ *Spectres de Marx*, p.255.

référence à Kant. Le concept d'être, concept-limite, a selon Kant, un usage seulement pour notre entendement, non pas pour notre sensibilité, à l'inverse du concept de temps dont l'usage vaut pour notre sensibilité, à l'exclusion de l'entendement. Ce concept limite notre usage, l'usage que peut en faire notre raison, et constitue ainsi fondamentalement une limite par lui-même. D'ailleurs, quelle certitude pouvons-nous avoir à l'égard du statut de ce concept-limite ? Quelle connaissance avons-nous de l'essence de l'être ou du temps ? Remarquons que le concept de plus-value est né de la pratique ou comme concept pratique, c'est pourquoi la forme-marchande est une opération conceptuelle qui qualifie de fait le statut d'un objet, en tant que concept pratique. Mais cela fait surgir le fantôme, le spectre de la pratique qui vient hanter la théorie. On peut dire ainsi que l'hantologie est présente dans cette exigence d'universalité chez Kant : ce concept-limite porte la logique de la hantise, comme « tout concept, à commencer par les concepts d'être et de temps ». Ainsi Kant construit-il son système sur la distinction entre les formes a priori de la sensibilité, le temps et l'espace, conditions transcendantales de la connaissance du sensible, d'une part, et d'autre part, les catégories de l'entendement, conditions sous lesquelles subsumer le sensible. Chaque forme, chaque catégorie, peut-elle véritablement constituer un instrument de saisie d'un pan du réel ? Ou bien chacune n'est-elle qu'un concept-limite dans l'appréhension de l'être par le connaître. Même si ce concept fantomatique de concept-limite n'est pas signifié comme tel par Kant lui-même, pour Derrida, ce concept peut être « typique de l'idéologie allemande post-kantienne²⁹⁵ » ou quasi-kantienne.

Un fantôme en effet atteste qu'il y a de l'impur en soi, il porte la présence d'un autre qui devrait être chassé. Il est déterminé en quelque sorte par un autre, qui fait son altérité. L'autre est contaminant, il est lui-même contaminé - « c'est-à-dire pré-occupé,

²⁹⁵ *Ibid.*, p.258.

habité, hanté, par son autre » - par « son autre », un autre en lui, par un véritable effet de spectralisation. Ce fantôme est aussi le double ou l'ombre de l'autre, l'autre précédant. Ce « pré- » ou cette précédence désigne un sens transcendantal, elle constitue sa condition de possibilité, elle se pose *a priori*. En ce sens, tout concept métaphysique n'est-il pas un concept-limite, hanté par son autre, toute position ontologique n'est-elle pas frappée d'altérité ? Cette limite, cette altérité, loin d'être à entendre négativement, n'en constituerait-elle pas, au contraire, la condition de possibilité, et la condition de possibilité de la métaphysique et de l'ontologie elles-mêmes, ce qui les préserverait l'une et l'autre d'être dans une telle clôture sur elles-mêmes qu'elles en seraient anéanties ? « L'ontologie est une conjuration ». Faut-il l'entendre comme la sourde et permanente tentation d'une prise de pouvoir par renversement du pouvoir établi, ou bien comme la promesse qu'on se fait de tendre vers l'être ? Mais l'ontologie ne tient-elle pas déjà le sceptre du pouvoir ? Le spectre ou le sceptre, à la fois ressemblance et différence, travaillent l'ontologie. C'est pourquoi Kant chasse le visionnaire, ou Marx chasse Saint Max, Stirner, le spectre ou le fantôme ; le visionnaire tient à son pouvoir absolu et universel, comme l'ontologie tient à régner sur l'esprit, en une véritable guerre intérieure, intestine, une guerre civile ontologique dans cette conjuration entre la vérité et la justice. Devant l'ordre de la vérité et de la justice, qui véritablement fait loi, quoiqu'avec un sens différent, dans chaque système philosophique comme son impensé ou son pré-jugé, la danse du fantôme continue. Derrida nous indique que, dans l'espace de l'apriori, du pré-juger et du transcendantal, espace métaphysique, les termes de raison, vérité, justice, ou même *la tête* de bois, le capital, le pouvoir, ou la souveraineté ont leur double : chacun est hanté par un autre, un fantôme. C'est à la fois de l'ordre de l'ontologie et de l'hantologie.

Avec ces trois dimensions de l'hantologie – l'itérabilité, la série ou la logique du

medium et de la spectralisation, et la conception-limite -, nous pouvons enfin assurer que l'identité spectrale présente aussi ces trois dimensions, conformes à cette logique de la hantise. L'hantologie de l'identité chez Derrida, à travers la philosophie de Marx, fait état d'une logique contradictoire et paradoxale, ou logique fantomatique : entre visible et invisible, intouchable, car il faut préciser que le fantôme ne disparaît jamais mais continue à nous hanter. Un spectre ne représente pas seulement le temps du passé, mais paradoxalement le temps de l'avenir. C'est pourquoi l'hantologie porte sur une logique de l'*avenir*, en ce sens qu'elle dessine la récurrence, le retour incessant de la figure du fantôme qui détermine tout avenir, doublant toujours-déjà la métaphysique traditionnelle de son ombre. Elle renvoie à la critique que Kant a inaugurée contre l'usage classique du logos dans les prétentions du visionnaire, qui ignore les limites de la raison et prétend voir l'avenir, le lire par-delà tout usage de la raison. De même, l'hantologie est non seulement la logique à venir, mais elle dessine un mode d'être à venir : le spectre ou le fantôme que nous deviendrons, nous qui allons mourir. Cette logique de la hantise s'incarne aussi dans les concepts d'une justice à venir et du messianisme sans messie. Ces fantômes qui nous hantent sont aussi ceux qui hantent l'attente de justice, comme le fait tout messianisme, même sans messie.

*Un revenant étant toujours appelé à venir et à revenir, la pensée du spectre, contrairement à ce qu'on croit de bon sens, fait signe vers l'avenir. C'est une pensée du passé, un héritage qui ne peut venir que de ce qui n'est pas encore arrivé-de l'arrivant même*²⁹⁶

²⁹⁶ *Ibid.*, p.276.

c. Messianisme et justice : question sur l'avenir

*Spectre toujours masqué qui nous suit côte à côte. /Et qu'on nomme demain !/ Oh !
Demain, c'est la grand chose !/ De quoi demain sera-t-il fait ?*²⁹⁷

De quoi demain... est le livre publié en 2003, restituant le dialogue entre Derrida et Elisabeth Roudinesco sur la psychanalyse et d'autres sujets. Mais ce "demain", comme il le dit, est "la grand-chose", le grand objet de questionnement, il ouvre sur l'à venir et notre avenir. Mais un avenir toujours-déjà contaminé par son retard.

« Toujours-déjà ». Pour Derrida, la différance est le retard interminable, le retard infini et le retard à venir, le retard toujours-déjà insurmonté. On attend ce retard comme le demain, l'avenir. Qui est comme destiné à être différé, à arriver avec retard, à demeurer toujours à venir. Chaque fois est différente et différante, identifiée comme telle et différée. Mais on attend encore, on promet et on projette du passé sur le présent, du présent sur l'avenir, comme l'éternel retour, qui fait retour à demain.

« *The time is out of joint* » (Hamlet), *Le temps est hors de ses gonds*. Intempestif est ce temps, lorsqu'on parle de l'avenir ou du passé au présent.

Qu'attendre, dès lors, si le temps est hors de ses gonds ? Quel sens y aurait-il à attendre la justice ? Ici, la dimension du messianique, de la justice à venir, reste hors d'atteinte, hors d'attente en quelque sorte. C'est pourquoi on peut les dire intempestifs car ils sont destinés à rester inachevés : nous parlons d'une aspiration, d'un espoir, du changement toujours possible et de la promesse de ce changement toujours attendu. Cela renvoie dès lors à la question de la responsabilité envers la prochaine génération, l'enfant, l'autre, envers qui pèse cette responsabilité. Et aussi à

²⁹⁷ HUGO Victor, « Napoléon II », *Les Chants du crépuscule* (Paris : Gallimard, 1835), p.811.

celle de la dette, de l'économie et de la politique comme gestion de cette dette, et de la communauté qui porte cette responsabilité et cette dette.

*Tout aujourd'hui, dans les idées comme dans les choses, dans la société comme dans l'individu, est à l'état de crépuscule. De quelle nature est ce crépuscule, de quoi sera-t-il suivi ?*²⁹⁸

De quoi sera-t-il suivi ? De quoi demain sera-t-il fait ? Comment faire suivre le crépuscule d'une nouvelle aurore? Ou bien, comment faire suivre l'aujourd'hui d'un lendemain qui ne s'effondre pas ? Ou bien comment faire encore que le temps s'ouvre sur un nouveau matin?

Nietzsche en 1888 commence avec le *Crépuscule des idoles ou Comment on philosophe avec un marteau* (*Götzen-Dämmerung oder wie mann mit dem Hammer philosophiert*), une analyse du crépuscule, c'est-à-dire de la dégradation et de la crise qui s'en est suivie. On peut se demander si Nietzsche ne critique pas ces êtres insoucieux de l'avenir parce que déjà insoucieux de leur présent, dont l'incurie laisse la société dans un état crépusculaire, et qui sont eux-mêmes, sans en avoir conscience, dans leur déclin, déclin promis ainsi à faire sans cesse récurrence. Dans un temps où se pose la question de la fin de l'histoire, comme seule perspective d'avenir, c'est peut-être le présent, voire le présent de la philosophie qui, dès son commencement, est entré dans son état crépusculaire.

La *Crépuscule des idoles* fait en effet référence au crépuscule des philosophes, ou plutôt de la philosophie. La philosophie est la science effondrée, selon Nietzsche, depuis sa naissance. Or Socrate et Platon pensaient la philosophie, comme quête de

²⁹⁸ *Ibid.*, p.838.

vérité, plus juste que la démarche des sophistes. Cela signait l'acte de naissance de la philosophie. La recherche de ce qui est, de ce qui est juste, la recherche de la justice n'est-elle pas au fond l'objet philosophique, la question philosophique par excellence. A l'instar du crépuscule de la philosophie dont Nietzsche fait état, il faut aussi y voir le crépuscule de la justice, tombé dès l'aube de la philosophie. La philosophie est née pour préparer à la mort, dans une vie capable d'accepter même l'injustice. Comme le dit Socrate par l'entremise de Platon dans le *Phédon*, philosopher est apprendre à bien vivre et à bien mourir, par l'examen de sa vie, en suivant avec attention la voix de sa conscience. Car une vie non examinée vaudrait-elle d'être vécue ? C'est l'enseignement du *démon* de Socrate que de juger de l'état de la justice ou de l'injustice, qui contamine non seulement la vie de chacun, mais la vie de la Cité. Ainsi la voix du démon représente-t-elle la voix de la justice, l'aspiration au juste. Mais qui est ce démon ? Son âme ou son esprit ? Ou son fantôme intérieur ? Ou encore tout autre mode d'être ? La justice, le juste, serait donc déterminée par un autre intérieur, comme une voix de la conscience ? D'ailleurs, la cause de l'emprisonnement et de la condamnation de Socrate serait son manquement à toute justice, selon l'appréciation du peuple qui le condamne parce qu'il serait injuste, injustifiable, de croire en son démon au point de vouloir changer les conditions jugées injustes dans la Cité, notamment en combattant les sophistes et en cherchant à convaincre les jeunes gens ! Comment comprendre cet écart, cette contradiction, entre la justice à laquelle aspire Socrate, en tant que philosophe, comme cette valeur que lui dicte sa conscience, et d'autre part la justice établie dans la Cité, c'est-à-dire l'ordre des choses instituées auquel s'attachent les citoyens ordinaires ?

C'est ainsi qu'au temps de la prise de pouvoir par Hitler, la crise se profile de la plus grave façon en même temps que se dessine la possibilité du changement. Husserl annonce la crise à venir, mais Heidegger y voit l'espoir à venir : pour lui, Hitler est la

« réalité de l'esprit absolu²⁹⁹ » et le messie qu'attendait l'Allemagne. Comment est-il possible de se méprendre à ce point sur ce qu'il serait juste de faire, et de ne voir en quelque sorte dans la crise de la conscience européenne qu'un état de faiblesse transitoire, un moment crépusculaire dont une nouvelle incarnation de l'esprit absolu viendrait la guérir ?

De même, après la guerre civile chinoise en 1949, le parti national à Taiwan et le parti communiste donnent respectivement à leur président (Chiang et Mao) le nom de messie, jusqu'à voir en lui leur idole. En Chine, c'est la tradition politique confucianiste qui induit cette attitude : l'homme qui a accédé au pouvoir est un modèle de gouverneur saint, une icône de l'homme de qualité (*junzi*), l'homme juste et idéal. Seule en effet l'élite peut s'engager à prendre la responsabilité du gouvernement et prendre le pouvoir politique.

Pour Confucius, l'homme de qualité (*junzi*) est l'homme juste de par sa qualité propre³⁰⁰, qui contribue à ce que la justice de sa conduite établisse un monde juste, jusqu'à faire de la nation une nation juste. Il est le représentant du Ciel et de la Terre, le représentant, quasiment l'incarnation, de la justice. Son identité et sa valeur d'homme de qualité se trouvent pleinement accomplies par sa propre pratique de la sagesse. En cela, le gouvernement d'un tel homme juste ne peut être que juste. Dans le même esprit, il incombe à chacun de développer sa qualité morale, pour devenir cet être de qualité. Il semble que la dimension messianique dans la philosophie de

²⁹⁹ Concept hegelien. Voir aussi *De l'esprit* que Derrida nous montre presque toute implication du concept de l'esprit de Heidegger.

³⁰⁰ XV.17. Le Maître dit : « L'équité est l'essence même de l'homme honorable (*Junzi* l'homme de qualité). Il la pratique d'après les rites, la manifeste avec humilité, et l'accomplit en toute sincérité. Un tel homme mérite le nom d'homme honorable (君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉) ou IV.10. Le Maître dit : « Dans le gouvernement d'ici-bas, l'homme honorable ne veut ni ne rejette rien avec opiniâtreté. La justice est sa règle (君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比) ». cf. La traduction de père Séraphin Couvreur.

Confucius ne soit en rien l'attente d'un être ou d'un temps à venir mais consiste, en chacun, en la capacité de devenir ce qui lui est propre ; chacun est à même de devenir l'homme juste, l'homme de qualité, par sa propre pratique morale. On pourrait dire que l'identité de l'homme de qualité consiste à accoucher de soi-même par sa pratique, durant le temps de sa vie. Cela rappelle la « culture de soi » ainsi que la nomme Pierre Hadot, mais dans le confucianisme, l'homme de qualité a aussi sa propre technique pour atteindre sa propre culture de soi. Il semble donc que celui qui arrive au pouvoir soit l'incarnation de l'homme de qualité, pleinement accompli, et qu'on ne puisse donc attendre d'autre justice que celle qu'il incarne.

Cet idéal de l'homme de qualité chez Confucius est hérité de la culture traditionnelle Zhou, la culture dominante au temps de Confucius. L'homme de qualité est l'idéal moral de la culture Zhou et renvoie à l'aspiration de Confucius, qui cherche à la conserver, la protéger et la développer contre sa propre décadence. Comme y aspirent Socrate, Platon et Aristote contre la décadence de la culture de la Grèce ancienne après la guerre du Péloponnèse (-431-404 av. JC). Cela indique que l'homme de qualité vient en quelque sorte du dehors. Puisqu'il doit advenir au sein d'une culture qui a versé dans l'injustice, il répond à l'attente d'un messie qui viendrait sauver cette culture ou tradition décadente, et lui rendre sa justice. Comme le dit Mencius, il faut attendre cinq cents ans pour voir naître un saint (五百年必有王者興：自堯、舜至湯，自湯至文、武，皆五百餘年，而聖人出). Le saint, comme le messie, vient sauver la culture ou le peuple ; ce saint est sans doute l'homme de qualité, l'homme de justice. Confucius lui-même est en quelque sorte un saint, venu pour sauver sa culture, qui s'est pourtant avérée être une culture dominante et coloniale. C'est l'hospitalité de Confucius, sa sainteté, peut-on dire dans ce contexte messianique chinois, qui lui permet de se montrer hospitalier envers la culture dans laquelle il a été éduqué et à laquelle il choisit d'adhérer, bien qu'il ait conscience du statut dominant de celle-ci.

En ce sens, son hospitalité n'est pas inconditionnelle mais relève d'une pratique éthique d'accueil, d'ouverture à l'égard de la culture qui l'a éduqué. Son identité d'origine ne lui apparaît pleinement qu'en rêve au moment de sa mort, mais il a cru toute sa vie en cette culture reçue, qu'il a eu à cœur de rendre plus juste.

C'est peut-être dans ce même double sens qu'on peut comprendre le messianisme chez Derrida : un messianisme sans messie, sans attente d'un être quel qu'il soit, sans même l'illusoire espérance de l'avènement de la justice envers sa culture d'origine. L'autre sens tient à l'héritage de sa propre tradition, la tradition judaïco-gréco-chrétienne qui le met dans l'attente d'un sauveur : la justice ne peut venir que d'un messie qui l'établirait dans des temps à venir. C'est la justice eschatologique du messianisme.

Nous attendons un messie pour nous sauver, nous protéger et nous garder à la fin contre tout mal, en quelque façon au terme de l'histoire ; c'est en quoi le messianisme est lié aussi à l'eschatologie.

N'y a-t-il pas une extrémité messianique, un eskhaton dont l'ultime événement (rupture immédiate, interruption inouïe, intempestivité de la surprise infinie, hétérogénéité sans accomplissement) peut excéder, à chaque instant, le terme final d'une physis, comme le travail, la production et le telos de toute histoire ?³⁰¹

Le messie est le dernier homme, le dernier surhomme, celui qui aurait enfin accompli tout l'humain, qui porterait pleinement la qualité d'homme, le dernier être à venir, celui qui va venir avant la fin du monde. Celui qui en quelque sorte triompherait du crépuscule comme de la décadence.

Nous avons mentionné la « fin » ci-dessus, comme une des dimensions de

³⁰¹ *Spectres de Marx*, p.68-69.

l'hantologie, la fin qui vient mettre un terme à la série spectrale, à la spectralisation. Même si cela n'est pas la fin véritable, mais une fin spectrale, un lieu, un milieu (medium) ou un temps (le temps ultime de la fin) hanté par les fantômes. À l'inverse, lorsque la fin du monde adviendra, le messie se présentera pour nous sauver : ainsi va la destinée pour les croyants, eux qui croient en un messianisme religieux. Leur messie sauveur fera aussi advenir la pleine justice.

Pourtant, Derrida nous propose un messianisme sans messie, le messianique comme messianisme athée, messianisme impossible ou sans accomplissement. Le messianique est conçu comme le fruit d'un « travail de laïcisation³⁰² » présenté par l'interprétation qu'il donne du marxisme dans *Spectres de Marx*.

Le messianique est comme l'hantologie, une dimension qui hante toute la question de la destinée humaine, qui hante l'humaine condition, et renvoie à la question de l'être. Le messie est ainsi comme le spectre de l'homme, voir le spectre de l'être. Il est ou sera là pour nous garder, veiller sur nous, proche de nous sans qu'on puisse savoir où il est exactement. Mais on s'autorise à faire appel à lui pour qu'il vienne, pour qu'il se présente à nous, peut-être, même si n'est fixée aucune date précise à venir. En même temps qu'il nous demeure étranger, étrange comme peut l'être un spectre ou fantôme. Il vient de l'ailleurs, il n'habite pas notre terre, il n'appartient pas à l'ici et maintenant, il ne nous appartient pas. L'appel messianique hante toute l'existence, nous en appelons toujours à un messie pour qu'il sauve l'avenir. Pour le marxisme, la forme que prend son messianisme athée consiste dans l'attente d'un changement du monde, d'une transformation de l'ordre politique qui libérerait le peuple bafoué par l'injustice et l'inégalité.

Mais comment attendre un messie qui accomplirait en des temps à venir la pleine

³⁰² Daniel Bensaïd, « Jacques Derrida et le messianisme sans Messie » in *Résistances. Essai de topologie générale* (Fayard, Paris 2001).

justice ? Pour Derrida, la justice reste toujours à venir : peut-être ne sera-t-elle jamais advenue ni réalisée : en effet, la justice ne peut être sans que simultanément ne règne ailleurs l'injustice. En ce sens, cette incarnation de la justice que serait une hospitalité inconditionnelle, est impossible, car il est nécessaire que l'hospitalité soit limitée par des conditions de réalité. Une hospitalité inconditionnelle ne saurait être qu'illusion, à jamais inaccessible. Quelle serait l'identité d'un être absolument hospitalier, y aurait-il même une identité du juste, pourrait-on définir un être comme absolument juste, inconditionnellement accueillant ? La justice et l'hospitalité inconditionnelle ne peuvent être que ce qui hante notre monde et notre pensée. Pourtant, Derrida n'élimine pas de sa philosophie cette dimension du messianique. Non seulement il ne l'élimine pas, mais il la relève dans le marxisme, considérant celui-ci comme une véritable eschatologie, un messianisme sans messie, tout entier orienté par la construction d'un État sans État, communisme qui adviendrait à la fin de l'histoire, avec l'avènement d'une société sans classe et l'accès au pouvoir du prolétariat, figure de l'universel parce que sans intérêt particulier. Quels sont ici les spectres qui hantent la pensée de Marx ? Avec une telle conception, ne pourrait-on le dire hanté par sa propre origine juive et l'attente d'un Messie ? Cette eschatologie n'aurait-elle pas contaminé sa conception du communisme ? Ainsi, Marx ne serait pas resté indemne de son identité juive, et aurait importé cette dimension messianique au sein même de sa conception politique. Derrida relève ce paradoxe dans la pensée de Marx, ce spectre qui hante sa conception du monde, l'ombre de cette pensée qui s'estimait avoir évacué toutes les ombres, et notamment le spectre de l'idéalisme. On peut se demander si l'échec même de cette conception marxiste, avec l'effondrement du bloc soviétique et du système communiste, aurait contribué à l'effondrement de tout messianisme, pour Derrida. Sans pour autant éliminer la question du messianique. Quelle que soit la réponse à cette question, il reste à interroger le rapport que le messianique, notamment sous

l'angle de l'attente de justice, pourrait entretenir avec la dimension de l'identité, et comment il pourrait contribuer à la construction d'une identité. On pourrait aller jusqu'à penser que la question de l'identité hante Derrida, pour qui l'homme serait en attente de lui-même, voire serait porteur de cette impossible advenue de lui-même. Toujours en attente de cette impossible identification à soi-même. La question de l'être serait bien à jamais ce qui nous hante. En effet si, selon l'approche heideggérienne, l'être est celui pour qui se pose la question de l'être, dans son être, constitutivement, on peut l'entendre au double sens où cette dimension le questionne, l'interroge, mais aussi au sens où son être demeure en question. Pourrait-on dire en ce sens que toute identité est toujours à venir, jamais pleinement advenue, au point qu'aucun être n'aurait accompli pleinement son être, n'aurait rendu justice à son être propre ?

À moins que la question de l'identité ne soit une question vaine, comme semble l'être la question ontologique dans les sagesses orientales. L'homme de qualité n'est qu'en devenir un homme juste, chacun n'est qu'en devenir un bouddha, ou encore chacun n'est jamais capable d'être "un juste", il n'est apte qu'à une hospitalité toute conditionnelle. Ou plutôt, alors que la question ne se pose pas dans le confucianisme ni dans le bouddhisme, la dimension ontologique traverse la philosophie de Derrida comme dimension spectrale, comme cette question qui vient hanter de façon récurrente la réflexion. Sans doute Derrida ne peut-il éliminer ni son appartenance à la culture judaïque, ni son appartenance, par sa naissance, à l'Afrique du Nord, ni son héritage de culture française. Pour lui se pose la question de savoir qui il est, quelle est, au juste, son identité. Mais par-delà l'histoire particulière de Derrida et les aléas de sa biographie, si la question hante toute sa réflexion, c'est sans doute parce qu'elle renvoie à la question fondamentale de l'identité de l'être, dans un devenir-soi, un accomplissement de soi en toute singularité. La question de l'identité serait moins une

question nominative, qu'une question pratique : on ne conquerrait véritablement son identité que par la mise en pratique d'une morale, par la pratique patiente et quotidienne, tout au long de l'existence, d'une sagesse. Peut-on dire que l'homme de qualité s'identifie par sa qualité d'homme de justice, ou bien par la justesse de sa conduite qui fait advenir la justice, qui fait la justice autour de lui ? La raison pratique aurait-elle primauté sur la raison pure pour ce qui regarde la question ontologique ? L'être tiendrait-il moins son être de son essence que de son agir ?

Mais la question de l'identité dans la tradition occidentale renvoie à la question de l'être de mon être, c'est-à-dire à un mode d'être qui ne se réduirait pas à ce que je fais ou suis présentement, mais transcende toute modalité présente. Faut-il donc récuser cette question de l'identité, tout comme la question ontologique, ainsi que la démarche de Derrida y invite, et ainsi que les sagesse confucianiste et bouddhiste le donnent à entendre ?

Le messianique est l'ex-appropriation ou l'aliénation inaliénable, c'est-à-dire ce qui vous hante sans qu'il soit jamais possible de se l'approprier, ce à quoi on est aliéné sans pouvoir jamais s'en départir, ce dont on est à jamais exproprié. Peut-on voir en cela la forme par excellence de l'identité ? Se laisser exproprier de toute prétention à ne faire qu'un avec soi-même, à s'accomplir dans son être. Quelle attente garder ? Le messianique reste alors la forme vide du messianisme, un messianisme sans messie, sans messie ni Dieu, un messianisme athée. Il est à la fois ouvert et clos, ouvert à l'attente mais clos à toute figure d'achèvement, un messianisme en devenir. Ce qui veut dire un messianisme sans essence, sans identité, qui ne préparerait l'avènement d'aucune justice dans son essence même, d'aucune identité une et achevée, qui ne porterait la promesse d'aucune appropriation définitive.

C'est aussi l'ex-appropriation qui frappe mon rapport à la langue que je parle : « je n'ai qu'une langue, elle n'est pas la mienne », mais celle qui m'est assignée, le

monolinguisme de l'autre qui s'impose contre toute langue d'origine. Elle est ma langue qui me vient de l'autre. Cette langue, reçue de l'extérieur, ne m'appartient pas en propre, elle me reste marginale, demeurant aux marges de la culture qui constitue le cœur de mon identité:

Le jour messianique où elle n'appartiendra plus à l'histoire, la justice sera soustraite à la vengeance et au droit³⁰³.

Est-il possible d'attendre le jour où mon identité ni ma langue n'appartiendraient plus à cette conjoncture d'une culture dominée par une autre, où toute identité pourrait être rendue à sa pureté, à son origine première ? Alors, il serait fait justice à l'identité d'origine, qui n'aurait plus à être défendue par le droit contre le cycle de la vengeance engendrée par la violence perpétrée. Dans un esprit messianique détaché de la figure du messie et de l'eschatologie, de l'attente d'une fin promise avec la fin de l'histoire, la justice ne devrait plus apparaître seulement comme cette fin promise, qui viendrait mettre un terme au cycle sans fin de la vengeance, tout comme à sa propre dépendance à l'égard du droit.

L'arrivée messianique est un concept impossible mais urgent, car il y va de la justice³⁰⁴.

C'est dire que la justice est urgente, qu'à elle est suspendue toute attente, au point que l'advenue messianique ne soit pas concevable hors d'elle. Lorsque le concept du messianique est lié à celui de justice, il révèle deux sortes de justice :

³⁰³ C.f. *Spectres de Marx*, la source de : <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0503021039.html>

³⁰⁴ C.f. Jacques Derrida et Bernard Stiegler *ECHOGRAPHIES DE LA TELEVISION : Entretiens filmés*.

celle qui fait droit (calculable); celle qui ouvre la dissymétrie infinie du rapport à l'autre (incalculabilité messianique du don³⁰⁵).

À côté de la justice qui fait droit, en mesurant et en pesant le dû, l'autre justice renvoie au concept de l'hospitalité et du don, comme à ce qui est sans mesure, ce dont on peut toujours attendre encore plus. On la trouve autrement nommée chez Levinas comme cet accueil de l'absolument autre : « envers toi j'ai tous les devoirs et je n'ai aucun droit », et notamment ce devoir d'accueil inconditionnel envers l'extrême vulnérabilité de l'autre comme vis-à-vis, comme visage, jusqu'à ce don de soi sans limite, qui ne me donne pas le droit d'attendre de l'autre quelque réciprocité en retour.

Le "messianique", c'est laisser venir l'autre, s'exposer à la surprise absolue de sa décision, sans rien en attendre³⁰⁶.

Il faut que l'ouverture à l'autre soit absolue, radicale : cela vient du caractère du messianique, en tant qu'ouverture au possible sans attente déterminée de quoi que ce soit, ou plutôt même de quelqu'autre que ce soit, au point que dans cette rencontre de l'imprévisiblement autre, mon identité même vacille :

Le "messianique" est doublement indéterminé : (1) aucun savoir; théorie ou épistémè ne le guide (2) comme performatif à venir, il n'entre dans aucun horizon d'attente³⁰⁷.

³⁰⁵ C.f. *Spectres de Marx*. Cf. <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0503021035.html>

³⁰⁶ DERRIDA J. *Foi et savoir*, p.30-31.

³⁰⁷ DERRIDA J. *Mal archive* (Paris : Galilée, 1995), p.112-5.

*Quand le visiteur arrive (au sens messianique), un autre absolument inattendu m'expose au danger de perdre mon identité*³⁰⁸.

Au danger de la perdre ou d'en être enfin libéré ? C'est ainsi que, dans la conception de Bouddha, il n'y a pas d'identité, l'identité n'étant jamais arrêtée, fixée, dans le présent, pas plus qu'elle ne serait dans un temps à venir, pas plus qu'elle ne l'aurait été dans une existence passée, antérieure. Car toute identité ne saurait être que sur le mode évolutif, ou encore sur le mode inchoatif, parce qu'indéfiniment ouverte aux interactions, aux corrélations, à l'échange avec de l'autre. L'enseignement de Bouddha vise ainsi à enseigner comment se libérer de son identité, comment demeurer sans soi ou sans attachement au moi, sans identité. Chacun est un bouddha à venir, tout comme chacun est l'homme de qualité à venir, celui qu'il devient par sa pratique. Chacun est bouddha en devenir, en tant qu'il a la patience de supporter et d'affronter son existence présente par sa pratique morale. Rien n'est à attendre, ni personne, et le messianique dans le bouddhisme n'est autre que l'avènement patient de soi-même.

Pourtant, sans doute, le bouddhisme confère-t-il également au messianique un double sens : il y a au fond un bouddha à venir comme messie, Maitreya (ou Maitreyañātha 彌勒佛), qui viendra après la mort de Bouddha : le prochain Bouddha. La croyance en l'avènement de Maitreya est partagée par les courants theravāda et mahāyāna du bouddhisme, incluant le bouddhisme chinois. Cette croyance messianique en Maitreya consiste en l'attente d'un sauveur qui viendrait à la fin du monde ; elle est eschatologique. Mais en même temps, Maitreya est le fondateur de l'école Cittamātra ou *Vijñānavāda* (ou Yogācāra 唯識學派/瑜珈行派) du bouddhisme Mahāyāna. Cette

³⁰⁸ Jacques Derrida et Mohammed Seffahi *De l'hospitalité: Autour de Jacques Derrida* (Paris : la passe du vent, 2001), p191.

école déclare qu'il y a une voie de la conscience (Vijñānavāda) en quoi consiste toute la pratique, ou qu'on doit concentrer toute sa conscience dans la méditation. Son système théorique est le plus délicat à mettre en pratique dans le bouddhisme. S'il est aisé à pratiquer en tant que croyance, son système théorique reste difficile d'accès, comme peuvent l'être le système philosophique idéaliste, ou la conception phénoménologique.

Avant d'entrer dans la dernière partie qui porte sur le bouddhisme, nous avons à interroger encore cette dimension de l'avenir, avenir du fantôme ou fantôme d'avenir, et aussi affronter les questions concernant la mort et la promesse. Quel rapport peut-on établir entre ces approches apparemment si distinctes ?

On peut se référer à l'œuvre de Nietzsche, *Humain, trop humain : Un livre pour esprits libres (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister)* qu'il dédie à qui n'existe pas encore, qui est peut-être à venir ? Il en fait don à l'homme libre, l'homme à venir. Un don inconditionnel qui requiert en même temps l'impossible : avoir atteint la liberté d'esprit pour en jouir pleinement. Or, à ses yeux, des philosophes par le passé ont fait preuve de cette liberté d'esprit, qui en ce sens est l'héritage absolu du passé.

Pourtant, selon Nietzsche, les esprits libres ne se rencontrent pas couramment dans le monde : on n'en fait preuve que de façon toute intérieure, les esprits libres étant en quelque sorte nos amis les plus intimes, comme des frères d'âme dont l'esprit nous habite, tel un fantôme. Il en va de même pour les fantômes ou spectres, ils sont libres absolument, sans doute. Mais de quoi sont-ils libres ? De quoi se sont-ils émancipés ? Ou de quoi faut-il s'émanciper pour atteindre l'état fantomatique qui vous délivrerait de toute condition ? Derrida évoque les fantômes dans le film *Ghost Danse* en 1982 : « Le fantôme, c'est moi », « Je laisse un fantôme ventriloquer à ma place », « l'avenir

est aux fantômes », « la technologie décuple le pouvoir des fantômes »³⁰⁹.

C'est sa façon d'ironiser sur le soi ou le moi en le réduisant à n'être qu'un fantôme, en même temps que ce fantôme serait son propre ami, 'plus intime à moi que moi-même', sa vérité intérieure, comme le dit Nietzsche, pour qui le moi ou le soi propre est l'esprit libre, et l'ami intérieur. Comme si le moi n'entrait dans sa véritable identité qu'à se dépouiller de toute attache, qu'à se faire esprit, libre de toute appartenance, convention, héritage . Aussi, Derrida lui-même est-il devenu ce fantôme depuis 2004, après sa mort, quand sa famille révèle sa dernière volonté qui appelle, dans une petite note, à parler de lui à la troisième personne. Cela nous rappelle que souvent, au commencement de son œuvre, il fait état d'un individu, un homme masqué comme un fantôme qui apparaît au détour d'une phrase. Faut-il, en écho au propos de Descartes : 'larvatus prodeo', 'je m'avance masqué', y entendre le soin de déguiser sa propre identité, de disparaître ou de s'effacer, pour mieux se faire libre de pensée et d'acte ? Mais le fantôme, cette fois, est Derrida lui-même.

Jacques n'a voulu ni rituel ni oraison. Il sait par expérience quelle épreuve c'est pour l'ami qui s'en charge. Il me demande de vous remercier d'être venus, de vous bénir, il vous supplie de ne pas être tristes, de ne penser qu'aux nombreux moments heureux que vous lui avez donné la chance de partager avec lui.

Souriez-moi, dit-il, comme je vous aurai souri jusqu'à la fin.

Préférez toujours la vie et affirmez sans cesse la survie...

*Je vous aime et vous souris d'où que je sois*³¹⁰.

Cet envoi vers l'à venir qui vient du passé, de son temps passé de vivant, comme la

³⁰⁹ Cf. *Ghost Dance*, 1982.

³¹⁰ Salut à Jacques Derrida in *Rue Descartes* n. 45, p.6.

carte postale, montre sa volonté et son aspiration profonde à l'effacement adressées à sa famille et ses amis. Cette dernière carte postale, sa dernière parole, présente en effet la voix d'un fantôme, comme un processus indéterminé du passé dans l'à venir. Cet envoi qui nous est adressé devient notre héritage et nous charge d'une responsabilité envers ce qui est à venir, parce que nous avons reçu sa volonté comme une mission, une injonction à répondre de sa parole. Et c'est désormais une conjuration qui nous lie à Derrida, faisant de nous des conjurés autour d'une même aspiration, liés par le même fantôme.

Il semble porter un autre regard sur son œuvre dans sa dernière interview.

j'ai simultanément,[...] le double sentiment que, d'un côté,[...] on n'a pas commencé à me lire, que s'il y a, certes, beaucoup de très bons lecteurs (quelques dizaines au monde, peut-être), au fond, c'est plus tard que tout cela a une chance d'apparaître ; mais aussi bien que, d'un autre côté, quinze jours ou un mois après ma mort, il ne restera plus rien. Sauf ce qui est gardé par le dépôt légal en bibliothèque³¹¹.

Quel rapport à l'avenir se joue là pour Derrida ? Quelles perspectives d'avenir pour l'œuvre, mais surtout peut-être pour l'homme lui-même ? Comment se projeter dans l'avenir quand la seule perspective à venir est la mort, mort de l'homme sinon mort de l'œuvre ? A moins qu'il ne soit ouvert à ce qui adviendra, quel qu'il soit, parce que son esprit est désormais libre, parce qu'il est cet homme à venir ?

Pour Derrida, la différence est importante entre l'avenir et le futur : l'avenir est invisible et indéterminé, alors que le futur est visible et prévisible. D'autres philosophes ont envisagé l'avenir dans leur œuvre ; est-ce pour le construire ou pour le dénoncer ? Que ce soit Kant, dessinant le futur dans *Prolégomènes à toute*

³¹¹ DERRIDA J. *Appendre à vivre enfin*, p.34-35.

métaphysique **future** qui aura le droit se présenter comme science (*Prolegomena zu einer jeden **künftigen** Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*) publié en 1783 , ou Freud soupçonnant l'avenir dans *L'Avenir d'une illusion (Die **Zukunft** einer Illusion)* publié en 1927.

La métaphysique future pour Kant doit se distinguer de la métaphysique antérieure, qui s'est effondrée. La métaphysique que Kant conçoit constitue un nouveau chemin : c'est une métaphysique nouvelle, ou plutôt cela se présente comme la métaphysique de la métaphysique, le fondement de la métaphysique, une entreprise de refondation de la métaphysique. Ainsi, ce futur est un futur ouvert, un futur prévisionnel, à inventer, en voie d'élaboration. Kant dessine le futur dont il fixe les conditions. Surtout, cette métaphysique, œuvre de la pensée rationnelle, est celle du maître, -est-ce l'esprit libre selon Nietzsche ? -, œuvre programmatique en quelque sorte, science du guide qui fonde la plus haute science. Laquelle n'est pas destinée à l'élève, à qui garde un esprit d'écolier et se contente de répéter ce qui a eu cours.

Freud quant à lui s'interroge dans cette œuvre, *l'Avenir d'une illusion*, sur l'avenir de la civilisation ou de la culture humaine, sur le futur qui lui est promis. La deuxième partie de ce livre est centrée sur le problème de la foi chrétienne : l'idée religieuse est constituée de dogmes qui réclament un acte de foi. Ce sont là, pour Freud, des illusions, dont les esprits soumis se font le jouet. L'illusion n'a pas d'avenir, elle n'est jamais présente à la conscience lucide, elle a une visibilité comme croyance mais la visibilité d'un mirage qui vous abuse, mirage où elle se perpétue sans fin, toujours à venir, toujours recommencée. Rien n'advient par une telle croyance, elle n'est jamais advenue : l'illusion est son seul avenir, c'est l'avenir même, selon Freud. L'avenir est illusion.

Pour Kant, le futur est donc possible et ouvert, inachevé mais à construire, et c'est l'objet de son œuvre que de rompre avec toute métaphysique jusque-là en usage, pour

en constituer une nouvelle. Mais pour Freud, l'avenir est impossible en regard de cette illusion, en même temps que trop prévisible : il ne peut être que la réitération du même, de la même illusion. Pourtant, ils ont en commun ce même projet de faire changer l'état des choses dès le présent, en démontant les rouages de la métaphysique passée tout comme les illusions de la croyance, pour changer l'avenir ou le futur. Kant critique le visionnaire pour préserver la possibilité d'une métaphysique future solidement fondée, et Freud critique la religion pour établir à l'opposé la rationalité de la psychanalyse.

Comment Derrida, quant à lui, situe-t-il son œuvre dans l'avenir ? Il considère l'avenir comme une carte postale qu'on reçoit du passé, et qui porte une image du passé, comme un cliché daté. Deux possibilités s'offrent après sa mort, qu'il formule de façon sommaire dans une note à l'attention de sa famille : soit que son œuvre trouve une audience publique et entre dans la postérité, soit qu'elle soit oubliée aussitôt après sa mort. Une simple note, formulation fragmentaire de sa pensée, parce qu'à ses yeux toute sa pensée doit rester fragmentaire, à l'état d'ébauche, destinée précisément à trouver écho auprès d'autres penseurs. Il y laisse ouverte la possibilité de l'itérabilité, c'est-à-dire que l'étude de son œuvre, reprenant sa pensée, la recommence, l'enrichisse, la reprenne à nouveaux frais, mais aussi celle de la *destinerrance*, puisqu'il lui est impossible de savoir à quel avenir elle est promise, et encore celle de l'adestination puisque cette note adressée aux survivants n'est en quelque sorte destinée à personne en même temps qu'à tous, et reste un secret³¹². Cet avenir a son propre destin, qu'il lie à l'errance ou même à l'erreur, erreur d'interprétation, erreur de sens, comme s'il acceptait de n'en être pas maître, voire admettait que son œuvre puisse être en quelque sorte détournée. Il se montre sans

³¹² RAMOND Ch. *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, p.16.

illusion à cet égard, ouvert au possible. Alors que pour Freud, si « *une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, une illusion n'est pas non plus nécessairement une erreur* », c'est en ce qu'elle peut nourrir la vie durablement et l'orienter dans le même sens toujours recommencé. Il est impossible de se tromper sur l'avenir de cette illusion : il n'y a pas d'erreur, l'avenir n'advient jamais, ou il se présente comme une illusion perpétuée, entretenue parce qu'il y a bien des raisons de l'entretenir. Un tel "avenir" est sans avenir, sans perspective : l'avenir pour Freud est prévisible comme une illusion qui se joue de vous à votre insu et qui peut durer indéfiniment. Pour Derrida, l'avenir est insu, incertain et impossible à déterminer : « Il me faudra errer tout seul³¹³ », sans savoir quelle identité se dessinera, après sa mort, ni ce qu'il adviendra de son œuvre. Alors qu'ils sont de la même génération, le survivant Derrida écrit pour la mort de Deleuze : l'avenir est la solitude et l'incertain. C'est pourquoi il faut peut-être attendre, contre toute certitude, envers et contre tout, contre toute attente et désespérément, en gardant ouverts les possibles. Ce qui serait proprement une attitude messianique, l'attente de rien qui soit déterminé.

Un matérialisme de la khora pour un « messianisme » désespérant. Mais sans ce désespoir-là, et si l'on pouvait compter sur ce qui vient, l'espérance ne serait que le calcul d'un programme. On aurait la prospective mais on n'attendrait plus rien ni personne. Le droit sans la justice. On n'inviterait plus, ni corps ni âme, on ne recevrait plus de visite, on ne penserait même plus à voir. À voir venir³¹⁴.

C'est l'attitude de l'attente désespérant en même temps qu'espérant de l'avenir, mais également l'attitude envers la justice à venir et la fin du monde, l'attente en même

³¹³ DERRIDA J. « Pour Gilles Deleuze » in *Chaque fois unique, la fin du monde*, p.233-238.

³¹⁴ *Spectres de marx*, p.267.

temps que la crainte de voir cette promesse apocalyptique ou eschatologique ne jamais se réaliser. Une attente qui reste ouverte à l'espérance d'une justice, laquelle ne saurait cesser même avec la mort.

*La mort est « le non-passage, un événement de venue ou d'avenir qui n'a plus la forme du mouvement consistant à passer, traverser, transiter »*³¹⁵.

Et même si la mort semble le terme dernier. La mort représente la fin et la limite, limite sans perspective ni ouverture sur un ailleurs, porteuse en cela de désespérance. La mort est un événement toujours à venir, mais un événement qui n'advient pas, elle se joue une seule et unique fois, signant la fin de la vie. Elle porte aussi une promesse de passage et de transition, mais personne ne sait si se réalise ce passage, ce transit vers un à venir. Voilà pourquoi sans doute Derrida s'en remet plutôt, dans ses dernières paroles, à la vie et à la survie de son œuvre, comme une façon de passer par-delà la mort ? Que faire en effet de cette promesse, cette promesse d'un passage vers l'au-delà ? Quel avenir ouvre-t-elle, et quelle identité assure-t-elle à l'homme, comme à l'œuvre ? Une promesse est une figure de style, un effet de langage, propre à la structure de la langue, et c'est à la fois une violence, en ce sens que c'est un pari sur l'avenir qui peut n'être jamais tenu. Elle regarde vers l'avenir et ouvre une attente, ouvre à l'eschatologie, porteuse en ce sens de sa propre menace d'inaccomplissement.

Une structure immanente de promesse ou de désir, une attente sans horizon d'attente informe toute parole. Dès que je parle, avant même de formuler une promesse, une attente ou un désir comme tels, et là où je ne sais pas encore ce qui m'arrivera ou ce

³¹⁵ DERRIDA J. *Apories*, p.25.

*qui m'attend au bout d'une phrase, ni qui, ni ce qui attend qui ou quoi, je suis dans cette promesse ou dans cette menace - qui rassemble dès lors la langue, la langue promise ou menacée, prometteuse jusque dans la menace et vice versa, ainsi rassemblée dans sa dissémination même*³¹⁶.

La promesse demeure de l'ordre de la langue et la pensée, acte de langage et fait de pensée. La parole qui engage porte la menace avec la promesse, les deux renvoient à l'avenir, tout comme la mort. Mais est-ce le même avenir si la mort est certaine alors que la promesse d'un passage vers l'au-delà, même si elle peut être tenue, contient la menace de son propre échec ? A moins que l'eschatologie ne soit justement cette promesse d'une mort abolie, qui changerait donc le sens de la mort, lui rendant son horizon d'attente, rendant l'avenir à un à venir. Ce qui constitue un véritable changement de langue, un changement de paradigme.

*En passant une frontière, on change la mort. On change de mort, on ne parle plus la même mort là où on ne parle plus la même langue*³¹⁷.

Cela semble signifier que notre identité, et notamment en ce qu'elle porte d'avenir, est encore *enfermée* dans cette structure langagière, dans ce système métaphysique de la présence et de l'écriture. Ainsi l'identité, déterminée par le rapport au langage, notamment pour Derrida à "cette langue qui n'est pas la sienne", dont la structure même lui resterait en un sens étrangère, se construit d'une double façon : elle se révèle ou se trahit dans nos paroles, nos expressions la rendent présente ; mais en même temps elle demeure aveugle au langage, s'accouchant dans cette écriture "à

³¹⁶ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.42-43.

³¹⁷ *Apories*, p.51

l'aveugle" qui accouche Derrida de lui-même, en même temps que de sa pensée. Mais la question de l'identité reste prisonnière de la structure de la langue, comme prise dans un cercle clos sur lui-même, qui contraint à revenir sans cesse au point de départ pour recommencer. Par exemple, on peine à entendre ce que dit l'expression « à peine », ainsi que Derrida l'écrit à Paul de Man. De même, quand on considère la mort comme un passage, on entend à peine qu'on ne peut en sortir ni la dépasser ni transiter par elle, et ce que nous entendons dans ce terme signifie qu'on ne peut y aller, qu'elle est un sans lieu où demeurer. Car on pense suivant notre oreille, c'est pourquoi le mot d'entendement signifie la capacité de compréhension³¹⁸. La promesse est toujours liée à cette structure langagière, à ce qu'on entend dans les mots ; elle tient, comme la mort, son sens du langage, elle tient de la façon dont le langage la fait être.

*Mais la promesse n'est pas rien, ce n'est pas un non-événement*³¹⁹.

Ainsi est-il, comme pour la mort, nécessaire de lui reconnaître une existence, même si elle ne se réalise jamais, n'advient jamais à l'existence. La promesse a en ce sens structure messianique, elle est messianique, mais seulement comme cette forme qui vient hanter le concept de demain et d'avenir. Elle ne sort jamais de cette forme vide. Sans se réduire pour autant à n'être qu'un non-événement, à ce que rien n'advienne par elle. Ainsi, la promesse est-elle emprisonnée dans cette forme vide, cet effet de

³¹⁸ « Dans l'expression à peine, le français entend à peine la peine, la tristesse, la difficulté, le mal qu'il y a ou le mal qu'on se donne...Le français entend à peine le sens de à peine. Pouvoir à peine dire quelque chose, pouvoir à peine commencer, ce soir, à peine recommencer, répéter, continuer, c'est pouvoir difficilement, avec peine, ne pouvoir presque pas, pouvoir ne presque plus dire quelque chose, commencer, recommencer, continuer. C'est pouvoir mal, avec mal, avec peine, à peine faire, penser, dire ce que pourtant l'on dit, pense ou fait. Avoir du mal, dit-on en français, à poursuivre. » C.f. DERRIDA J. *Mémoires*, p.26.

³¹⁹ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.125.

langue, ou bien c'est elle qui nous emprisonne dans un lieu sans issue : le monolinguisme de l'autre ou la monolanguage de l'avenir, cette conception monolithique en quelque sorte de l'avenir comme le lieu impossible de tous les possibles. Mais n'est-elle que cela, sans perspective aucune sur de l'à venir, cet autre qui parle en elle ?

Il n'est pas possible de parler hors de cette promesse qui donne, mais en promettant de la donner, une langue, l'unicité de l'idiome. Il ne peut être question de sortir de cette unicité sans unité. Elle n'a pas à être opposée à l'autre, ni même distinguée de l'autre. Elle est la monolanguage de l'autre. Le de ne signifie pas tant la propriété que la provenance: la langue est à l'autre, venue de l'autre, la venue de l'autre³²⁰.

Pourquoi rappeler ici *L'Avenir d'une illusion* de Freud ? La monolanguage de l'autre est sans sortie ni entrée possible, tout comme l'avenir est tout entier illusion, son avenir est son illusion. Mais pour Lacan, l'illusion est plutôt un mode de résistance et une protection contre le réel, dans une fonction positive ; comme la circoncision, marque d'appartenance à la confession juive, serait pour Derrida une forme de protection, de résistance existentielle en même temps que d'inscription au sein d'une histoire. Leur fonction serait ainsi essentielle. La promesse serait-elle également essentielle, résistance existentielle devant la nécessité d'avoir à mourir ? Ou bien faut-il la réduire à n'être qu'une illusion, une illusion sans avenir, toujours perpétuée par la répétition d'elle-même ? Même si Derrida y voit l'héritage que nous recevons de la langue, même si elle implique la violence et la menace de l'avenir, la menace d'un avenir incertain, ne la maintient-il pas comme cet avenir qui nous serait cependant

³²⁰ *Ibid.*, p.127.

indispensable, non pour nous bercer d'illusions, mais comme cet espace où pourrait s'accomplir notre identité ?³²¹

A quoi tient en effet notre identité ? Unique, singulière, ouverte à partir d'un commencement sur un imprévisible avenir comme au champ des possibles, si ce n'est au chant des possibles ? Ou toujours déjà recommencée, éternellement répétée, promise à la mort qu'est l'indéfinie répétition du même, dans laquelle pourtant s'inaugurent les possibles ? Identité qui se déclinerait moins sur le mode nominatif qu'à l'actif, proportionnellement à ce que nous faisons de notre existence, de nos responsabilités et de nos engagements.

Revenons au *Prélude d'une philosophie de l'avenir* (*Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*³²²). On arrive à l'avenir comme à venir : présent, mais aussi plus-que-présent car à *venir*. Dès lors, ouvert à l'indéterminé ou fermé sur l'éternel retour ? Qu'en attendre et qu'est-ce qui s'attend à l'arrivée ? La dette et la responsabilité envers la prochaine génération et l'avenir, car nous avons à répondre devant nos successeurs de l'usage que nous faisons des possibles ; mais aussi la promesse et la menace de voir cette promesse non tenue ? Ce serait déjà tout l'inverse d'une illusion entretenue. Ce que nous laissons est peut-être le feu, la cendre, le fantôme et l'oubli, comme le dit Derrida au commencement de *De l'esprit*³²³, c'est-à-dire la trace de nos errances. Et ce, faute d'avoir su construire le futur, en jeter les solides fondements, en tracer les prolégomènes, comme le philosophe, selon Kant, doit s'employer à le faire.

C'est en cela que la question de ce à quoi nous sommes promis se pose pour nos vies et pour nos œuvres : notre identité même est grevée de cette dette et de cette responsabilité que nous avons envers l'avenir, autant qu'elle est menacée par les

³²¹ « Je risquerai quelques généralités sur la notion d'héritage. » *De quoi demain?* , p.15.

³²² Sous-titre de *Par-delà le bien et le mal : Prélude d'une philosophie de l'avenir* de Nietzsche.

³²³ *De l'esprit*, p.11.

illusions et fausses promesses que nous entretenons. De même que la question se pose de savoir ce à quoi nous travaillons politiquement : est-ce à entretenir des illusions et nous bercer de fausses promesses, ou bien à prendre la mesure de notre responsabilité envers l'avenir, envers la justice à venir ? Ainsi Taiwan, un pays connu comme démocratique, est-il hanté en fait par le spectre autocratique³²⁴. Quel avenir dans une telle situation ? Quelle justice attendre pour un tel pays ? De quoi demain sera t-il fait ? Promesse d'un autre temps, d'une justice possible, déclinée dans une langue qui serait enfin rendue à elle-même, « arrivée à demeure » ? Ou bien n'y aurait-il d'autre possible que le règne toujours recommencé de la terreur ?

Quel temps ! Quel temps il fait, *quel temps il fait dans cette langue qui n'arrive pas à demeure !*³²⁵

*Ce désir et cette promesse font courir tous mes spectres. Un désir sans horizon, car c'est là sa chance ou sa condition. Et une promesse qui ne s'attend plus à ce qu'elle attend: là où tendu vers ce qui se donne à venir, je sais enfin ne plus devoir discerner entre la promesse et la terreur.*³²⁶

Faut-il vraiment renoncer à discerner entre la promesse et la terreur ? Ne sont-elles pas liées à la violence et à la désespérance, constitutives de la politique ? Pour autant, n'y a-t-il aucune promesse qui soit porteuse d'avenir, qui ouvre un à venir par ce qu'elle suscite de responsabilité, d'engagement dans l'action par-delà les paroles ?

³²⁴ Dans le mouvement de l'occupation de parlement en 2014 à Taiwan, nous pouvons bien rencontrer

le problème de la démocratie : est-ce que Taiwan est un lieu libre, un pays démocratique ? Ce

mouvement nous indique que Taiwan est encore dans l'autocratie, le peuple n'a que la liberté fausse.

³²⁵ *Le Monolinguisme de l'autre*, p.129.

³²⁶ *Ibid.*, p.135-136.

Loin du refrain monodique et monolithique de la fausse promesse, elle ferait d'un acte de langage une parole en acte, un performatif qui parie sur l'avenir parce qu'il parle la langue de l'autre. Parce qu'il introduit de l'autre à même le présent. Faut-il vraiment distinguer la promesse de l'horizon d'avenir dont elle est porteuse, parce qu'elle peut toujours échouer à le faire advenir ? Ou considérer toute promesse comme riche d'avenir : d'une identité à venir, parce que d'une politique d'avenir ?

Nous sommes des enfants du siècle ;

le siècle est politique

*Toutes les choses tiennes, miennes,
nôtres, vôtres, diurnes, nocturnes,
sont des choses politiques.*

*Que cela te plaise ou non,
tes gènes ont un passé politique,
ta peau a une couleur politique,
tes yeux un aspect politique,*

*Tout ce que tu dis reflète,
tout ce que tu tais exprime,
une position politique*

*Même en passant par la Lorraine
tu fais des pas politiques
sur un terrain politique.*

*Des vers apolitiques sont aussi politiques,
et au dessus d'eux, la lune,
objet fort peu lunatique.
Être ou ne pas être, telle est la question
et qu'est cette question, réponds-moi, mon mignon ?
une question politique*

Il n'est même plus requis d'être un être humain

*pour revêtir une importance politique.
il suffirait d'être pétrole,
ou circuit intégré, ou verre recyclé.
Ou une table de négociation, dont la forme
provoqua de longs mois de disputes :
où allait-on débattre de la vie, de la mort,
autour d'une ronde ou d'une rectangulaire ?
En attendant des gens mouraient,
des animaux crevaient,
de maisons brûlaient,
des champs se désertifiaient,
comme lors des autres siècles
nettement moins politiques³²⁷.*

³²⁷ Maria Wisława Anna Szymborska, « Enfants du siècle » in *Je ne sais quelles gens* (Paris : Poésie Fayard, 1997) traduit du polonais par Piotr Kaminski, p.102-103.

Partie 3

Bouddha et le bouddhisme : la liberté dans le changement identitaire

Chapitre 7

Paradoxe d'une sagesse qui récuse définition et identité :

le bouddhisme par-delà définition et identité

a. L'aporie de la définition

Littéralement, le nom de « bouddhisme » veut dire « enseignement de Bouddha ». Mais cela n'explique rien de l'affirmer, pas plus que de dire que la déconstruction a été élaborée par Derrida. Au niveau théorique, il paraît difficile de tirer au clair ce qu'est le bouddhisme ; cette difficulté ne se dissocie pas de celle que rencontre la démarche de la « déconstruction ». Il s'agit là du rapport à la définition ; celle-ci a un double sens. L'un, la « dé-finition » - *dé* introduisant la notion d'annulation ou de libération – a pour fonction de « dé-limiter », d'ôter toute limite ou borne de telle sorte que son objet ne connaisse pas ou n'ait pas de limite, ouvrant sur du sans limite, de la liberté. L'autre, la « *de*-finition » souligne plutôt (*de*-) la limitation ou la restriction, mais une telle restriction contredit ce que nous connaissons du bouddhisme. La définition du bouddhisme renvoie en général à une pratique de la liberté et de l'égalité absolues ; d'où, la *dé*-finition est plutôt à entendre comme levée de toute limite, élévation, accès à une pleine liberté, dimension d'ouverture, que comme restriction (*de*-finition). Ainsi, la « définition » même peut être entendue dans un double sens, élévation et restriction. Définir le bouddhisme semble revenir à

déconstruire le bouddhisme même³²⁸ par ce jeu du double sens.

Pourquoi définir le bouddhisme devient-il un travail déconstructiviste ? Parce que la déconstruction révèle que le sens est toujours hanté par le double sens, ou encore, balance entre deux sens du terme ou du concept ; la déconstruction ne peut pas, ou ne veut pas facilement prendre une décision (*Entscheidung* ou *Entschiedenheit* chez Heidegger) pour trancher entre les deux, ce qui constitue une véritable stratégie politique, pour Derrida. Alors que Heidegger l'exige de toute existence qui doit à ses yeux décider, s'engager dans une direction, notamment politique. Cette indécision ou 'indéfinition' ne se réduit pas à un geste ou une attitude qui déterminerait notre compréhension de la déconstruction, mais cela influence également notre mode d'approche d'autres philosophies par le biais de la déconstruction.

Pourquoi en usons-nous ici, au risque de produire de la confusion dans la définition du bouddhisme ? Le bouddhisme, théorie philosophique, est comme l'hésitation devant la vérité, entre l'attitude pour et contre, mais il la traite par une double négation : ni pour, ni contre. Cela constituera pourtant un problème essentiel que de confirmer en quel sens nous userons du terme ou du concept de bouddhisme. Sur ce point-là, nous avons mis en œuvre la déconstruction, en donnant cette définition du bouddhisme, car elle est toujours pertinente, s'inaugurant par un mot ou même une lettre (le *a* de *différance* chez Derrida).

Dans le bouddhisme, toutes les choses sont conditionnées, obéissant à cette loi de la coproduction conditionnée (*pratītya-samutpāda*, *yin yue fa* 因緣法) qui ne confère à chacune aucune indépendance, non plus qu'aucune essence propre. Ainsi, toutes choses relèvent de la *dé-construction*, en ce sens que chaque chose est multiple, plurielle, conditionnant et conditionnée : la déconstruction est constitutive de

³²⁸ Cf. le chapitre 4 : déconstruire est affirmer : qu'est-ce que la déconstruction.

l'approche de toutes choses et s'impose d'entrée. Toutes les causes et conditions sont aussi des données conditionnées. Ce qui explique que toute chose depuis la nuit des temps (*wu shi yi lai* 無始以來), présente chacune son double, à l'opposé de toute forme d'exclusion, de toute alternative dualiste ; toute chose est déjà un composé. Nous pouvons dès lors, poser ces questions :

- comment ces doubles, ou ces modes composés, ont-ils été identifiés ?
- Et comment le prendre en compte dans la dé-construction de chaque composé ?

De même, si le bouddhisme est un système ou une théorie qui se prête au déconstructivisme :

- comment le définissons- nous ?
- comment lui attribuer une définition restrictive (*de*-finition) ?

N'est-ce pas le bouddhisme même qui s'avère indéfinissable, par rapport à la façon dont il s'est élaboré, lui-même déterminé par le mode de coproduction conditionnée dont il est le fruit, ou ses ramifications multiples.

Adoptons un cheminement sous forme de questionnement :

Le bouddhisme serait-il un système cohérent d'enseignement de la vérité, à l'égal de toute ontologie ? Et, en tant que tel, l'enseignement de la vérité serait-il identique sous divers modes, dans n'importe quelle culture et quelle que soit la langue de celle-ci, identique dans ses ramifications ?

Si oui, le bouddhisme aurait sa propre identité, sa métaphysique, son ontologie et son mode d'être, qui transcenderaient toutes ses modalités d'existence contingentes et conditionnelles. Nous pouvons adopter ici le parti de ne pas retenir de différence entre le bouddhisme chinois et le bouddhisme indien, parce que les deux exprimeraient seulement des *nuances* de lieu et de langue. Aussi, la traduction ici proposée le serait pour ne pas orienter dans un sens la compréhension du bouddhisme, parce que celle-ci ne saurait changer, pour ce qui est de l'essentiel. Mais cela ne fonctionne pas du tout

ainsi en réalité, parce que la traduction modifie le bouddhisme, d'une culture à l'autre et d'une langue à l'autre.

D'après le processus de traduction, on dit que deux phrases dans deux langues différentes ont « le même sens » ; mais quel est ce sens ? En quelle langue l'entendre ? Aussi, si deux phrases dans deux langues différentes peuvent avoir « le même sens », qui nous indique un mode d'être intrinsèque à celles-ci, cela veut dire que la traduction n'en change pas essentiellement le sens, l'être.

La question est donc la suivante : est-il possible que la traduction change le sens, même si elle introduit seulement des nuances ?

S'il n'y avait pas de changement effectif de sens, par la traduction, pourquoi apprendrions-nous le sanscrit, le pali ou le tibétain pour comprendre la pensée du bouddhisme ? Si nous les apprenons afin d'approcher davantage et mieux le bouddhisme, c'est parce qu'il y a des modifications apportées par la traduction ; le changement du sens par la traduction apparaît ainsi inévitable.

C'est par la traduction dans d'autres cultures et d'autres langues que le bouddhisme a pu se différencier et se ramifier. Cependant, si le bouddhisme est un système qui a son unité propre, son être propre, en quelque sorte, toutes les traductions sont impossibles, impropres, parce qu'il est impossible d'entrer dans son univocité, de rendre sans la faire varier sa métaphysique, à laquelle aucune traduction ne saurait rien changer. La traduction est alors *en même temps* possible et impossible. Le problème que soulève la traduction pose la question de l'universalité de la métaphysique du bouddhisme et le fait apparaître comme un système toujours absolument ouvert (traduisibilité) et clos (intraduisibilité) ; ce qui est non sans rapport au double sens de la définition. On peut le considérer comme une sorte d'union paradoxale des contraires, pour ce qui concerne sa définition et sa traduction.

À la suite de ces questions, notre problème s'engage maintenant ainsi : notre réflexion

a fait apparaître un paradoxe concernant la relation de la définition du bouddhisme et de la traduction. Qui ne correspondent pas au sens habituel de leur concept ; ce n'est que le premier problème. Nous prenons par ailleurs le bouddhisme comme « un » système ; cela évoque un deuxième problème, puisque nous allons rencontrer en fonction de ses ramifications culturelles, une multiplicité de systèmes qui pourront entrer en conflit entre eux.

Si nous nous référons à la spécificité de chaque culture avec sa langue propre et à la différence entre les cultures et les langues, alors nous revenons au point de départ : à l'impossibilité de traduire la sagesse bouddhiste dans une langue autre que sa langue d'origine. C'est un cercle infini, d'ailleurs : la difficulté tient à ce que la définition comme la traduction du bouddhisme menacent son unité, sa spécificité. C'est donc un risque que présente toute traduction du bouddhisme à tel point que cela devient une question aporétique. La traduction ne serait-elle pas un concept approprié pour ce qui concerne le bouddhisme ? Il ne s'agirait pas seulement de traduire une langue d'origine mais de rendre l'esprit d'une pensée, de pénétrer la spécificité d'une culture, d'entrer dans un monde. Le bouddhisme, en tant que sagesse, en tant que recherche de la vérité ne peut-il répondre à cette difficulté ? Quelle valeur d'universalité est la sienne ?

Dès lors, de quelle façon aborder la question de la définition pour le bouddhisme, de même que le problème de sa traduction ? Suffirait-il de recourir au mode de traduction en usage, la traduction de *tipitaka*, l'œuvre classique bouddhiste ? Ce serait peut-être alors éviter délibérément le problème ? Ou bien, pour ne pas l'éviter, dans le but de clarifier notre propos, il conviendrait de ne pas mélanger la question de la traduction avec l'analyse du système même du bouddhisme. Les deux questions, liées par la force de l'affinité et de la ressemblance, semblent cependant devoir être associées. Pourquoi ne pourrions-nous pas les relier, interrogeant l'une par rapport à

l'autre la définition du bouddhisme et la question de la traduction ?

Cependant, et quoi que nous fassions, se pose la question essentielle : aurons-nous pouvoir de tout clarifier concernant cette sagesse, et cette clarification sera-t-elle pertinente ? Nous pouvons admettre, en effet, de distinguer trois périodes dans le bouddhisme, et éliminer ainsi tout problème de langue et de culture. Mais ce serait s'exposer à un autre problème : le bouddhisme a sa conception propre du temps et le diviser en périodes ne rend pas compte de sa propre temporalité, tout en rendant impossible la définition. C'est, en effet, la conception d'un temps linéaire qui conduit à cette différenciation dans le bouddhisme et qu'il faut comprendre comme fondamentalement impropre ici. Cette différenciation entre trois systèmes distincts répond à un découpage temporel entre l'avant et l'après, mais ne saisit pas leur différence essentielle. Cette représentation vulgaire d'un temps linéaire et ce découpage chronologique vont à l'encontre du bouddhisme dans son unité fondamentale, et ne rendent pas sa propre conception paradoxale du temps comme durée infinie et sans césures temporelles déterminées. Dans le bouddhisme, en effet, le temps a un double sens, sécable à l'infini en même temps qu'absolument indivisible en périodes, passé-présent-avenir, puisque le moment présent, l'ici et maintenant, peut selon la conjoncture, empiéter sur le passé comme sur l'avenir, voire faire sans cesse retour. Une conception du temps qu'on pourrait dire relativiste, à l'instar de la conception de la physique d'Einstein, une conception où rien n'est fixé définitivement, où tout est en devenir.

C'est pourquoi il faut renoncer à définir l'enseignement de Bouddha comme *bouddh-isme* : il ne peut être réduit à un système clos sur lui-même. Généralement, les termes en «-isme » renvoient à la définition d'une école, à un modèle de pensée solide et fermée, ou une idéologie. De ce point de vue, cet «-isme » n'est peut-être pas *juste*, il n'est pas approprié concernant l'enseignement de Bouddha comme *bouddhisme*.

Quand nous disons donc que « le *bouddhisme* n'est pas le *bouddh-isme* », cela paraît contradictoire et paradoxal, cela paraît aller contre son identité propre. Mais, pour qui veut approcher le bouddhisme, c'est la première étape à laquelle réfléchir ; et comme nous venons de le suggérer, le bouddhisme pourrait-il résister à son propre nom ou à sa traduction en *bouddh-isme*, et en quel sens ?

Pour cela, il faut renoncer à poser la question “qu'est-ce que”, question grecque par excellence, ne pas prétendre répondre à la question “qu'est-ce que le bouddhisme ?”, qui viserait à le définir à partir de qualificatifs et prédicats, mais plutôt demander dans quel cadre de pensée nous pouvons le comprendre ou même l'aborder.

Nous n'allons pas l'appréhender sous l'angle de la croyance, mais nous demander pourquoi le bouddhisme est divisé en « bouddhisme original », « bouddhisme chinois » ou « bouddhisme tibétain » ou autre encore, en fonction des grands systèmes transmis jusqu'à nous. Ainsi, il semblerait possible de définir le bouddhisme par la culture dans laquelle il s'inscrit, plutôt que par la langue dans laquelle il est traduit. Généralement, les spécialistes ne consentent pas à dire que le bouddhisme est une culture, mais qu'il relève au moins de cultures multiples et diverses. Cependant, « le bouddhisme n'est pas seulement une culture ou des cultures multiples et diverses » : cela ne le définit pas, d'autant que nous ne pouvons le qualifier comme “bouddhisme culturel”, parce qu'il y a trop d'oppositions entre les différentes conceptions culturelles.

Revenons à notre position : « le *bouddhisme* n'est pas le *bouddh-isme* », et « le bouddhisme ne relève pas d'une seule culture mais de cultures multiples et diverses ».

Est-il alors un système, et plus encore un système en quête de vérité ? Nous revenons à notre problème une fois encore : y a-t-il un système de vérité et une conception métaphysique du vrai dans le bouddhisme ?

Sous un tel angle, qui le conçoit comme un système, en quête du vrai, nous ne sortons

pas du cercle. Le fantôme de la métaphysique nous regarde encore dans la langue où nous énonçons le problème, et il *se présente* dans la définition que nous cherchons. Définir le bouddhisme est en un sens le trahir, *-traduttore, traditore -*, mais c'est en même temps en faire comme l'otage du texte original, autant que d'une culture d'origine. Dès lors, nous devons nous demander s'il est possible de dépasser ce cercle. Mais dès que nous envisageons de « dépasser » ce problème, nous trahissons notre ignorance des enseignements de Bouddha, précisément parce que nous le traitons comme une *chose* invariante, un système constant et fixé dès l'origine. Et, pour tenter de dépasser l'obstacle, nous tombons dans une contradiction.

S'il n'y a pas de dépassement possible, ni même d'éléments invariants posés une fois pour toutes, dans le bouddhisme, pourquoi discuter encore et chercher à comprendre ce qui semble échapper à toute approche conceptuelle? On pourrait faire le parallèle suivant : s'il n'y a pas de dépassement possible des situations dans la vie non plus, pourquoi devons-nous chercher à vivre, à mieux vivre, à nous élever vers une sagesse ? Faut-il récuser la dimension même du dépassement ? Si le temps de la vie n'est rien d'autre que l'attente de la mort, si la vie conduit à la fin au néant, pourquoi exister, accepter même de vivre une telle existence ? Les questions que nous posons ainsi révèlent le malentendu à l'égard du bouddhisme : nous sommes pris dans un attachement, attachement à un état donné, quel qu'il soit, et ce, dans un temps donné. Et c'est là une conception erronée de la vie et de la mort, qui frappe la vie de néant, qui l'enferme dans la finitude, en lui assignant la mort comme terme (*uccheda-ditthi, duan mie guan 斷滅觀*). Nous sommes conduits à croire que la mort en est la fin ultime, qu'il n'y a rien après, que la mort est le néant, figeant la vie et la mort chacune comme essence dernière et radicalement opposée à l'autre. Or, comme nous l'avons déjà mentionné, c'est considérer les choses de façon erronée, tout comme de voir dans « le bouddhisme » un donné, « le » indiquant que le bouddhisme serait constitué

d'une suite de caractéristiques indispensables pour le définir en tant que système propre et cohérent.

Nous avons compris que la réponse à la question - et déjà la question elle-même « qu'est-ce que le bouddhisme ? »- nous met en situation de le trahir. Par-là, nous voyons clairement la corrélation entre le problème de la traduction et la question de la définition du bouddhisme, et nous commençons à comprendre qu'à aborder le questionnement par ce biais, on *demeure* dans ce cercle paradoxal. Ce sont les termes mêmes de la position du problème qui nous y enferment.

Si l'on peut affirmer que le bouddhisme ne saurait répondre à la question « qu'est-ce que ? », c'est sans doute qu'il répond à une autre exigence, posée par un enseignement vivant, l'exigence d'une mise en œuvre de cet enseignement comme pratique d'une sagesse de vie. La question « qu'est-ce que ? » est une fausse question qui interroge l'essence ou l'être des choses, alors que, pour le bouddhisme, la chose est en perpétuel devenir dans toute situation. C'est le changement qui est déterminant, et non pas l'essence définie une fois pour toutes, par quoi toute chose devient ce qu'elle n'était pas.

De même que toute définition du bouddhisme est mise en échec, empruntant des catégories à une métaphysique qu'il récuse, de même sans doute toute tentative de traduction à partir du sanskrit d'origine peut s'avérer une négation de l'esprit du Bouddha comme enseignement en acte. N'y a-t-il aucune issue à l'aporie ? N'y a-t-il aucun chemin pour rendre l'esprit de cette sagesse ?

b. Un bouddhisme traduit : le bouddhisme chinois de Shi Dao-an et Xuan-Zang

Du bouddhisme *geyi*, qui est recherche de la traduction du sanskrit en chinois, la

plupart des chercheurs reconnaissent qu'il est à l'origine ou au commencement du bouddhisme chinois, le *geyi* indiquant que la différence culturelle influence la connaissance du bouddhisme. C'est exactement revenir au problème antérieur : le bouddhisme est-il un système métaphysique qui transcenderait toute différence culturelle contingente ? Si oui, il n'est pas influencé par le *geyi* parce qu'il ne saurait changer, inaccessible à toute traduction aussi bien qu'indemne de toute traduction. Mais cela s'est avéré impossible dans le réel : le *geyi* est à la fois impossible et possible, il a importé les termes du confucianisme et du taoïsme pour traduire le sanscrit. Ainsi le bouddhisme du *geyi* existe et n'existe pas *en même temps*. Le terme « *geyi* » peut être un aspect de la « traduction », il use de la langue chinoise et des pensées taoïste et confucianiste pour traduire ou transmettre le *tipikata*, l'œuvre classique bouddhiste, à partir du sanscrit et du pali, prétendant inscrire l'esprit des textes d'origine dans les termes d'une langue culturellement autre.

Cependant, Shi Dao-an (釋道安 312-385) énonce, comme pour le rappeler, dans « *Les cinq racines perdues et les trois difficultés*³²⁹ » (*wu shi ben, san bu yi* 五失本·三不易) du *geyi*, tout ce qui va s'engager de difficulté dans la traduction du *tipikata*.

Les cinq racines perdues sont :

1. Le sanscrit original, qui change ou dérive, pour suivre le chinois (胡言盡倒, 而使從秦)
2. Le sanscrit clair, qui se trouve converti en un chinois plutôt rhétorique (胡經尚質, 秦人好文, 傳可眾心, 非文不合)
3. Le mouvement de répétition du sanscrit, qui se perd dans un texte chinois coupé et réduit (胡經委悉, 至於歎詠, 叮嚀反復, 或三或四, 不嫌文煩, 而今裁斥)

³²⁹ Voir aussi la traduction de Christian Cochini, sj « *Cinq points où l'on s'écarte de l'original et trois difficultés* ». 50 grands maîtres du bouddhisme chinois : moines éminents du Mahayana (Montrouge : Bayard, 2015), p.64.

4. La variété de formes du sanscrit, qui disparaît en chinois (胡有義說，正似亂辭，尋說、向說，文無以異，或一千、或五百，刈而不存)

5. La figure de la répétition, indispensable pour compléter le sens en sanscrit mais supprimée en chinois. (事以合成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說，而悉除此)

Les trois difficultés quant à elles, concernent :

1. La suppression/réduction des modalités du sanscrit, dans le but de convenir à notre temps (智徑三達之心，覆面所陳，聖必因時，時俗有易，而刪雅古以適今時)

2. La difficulté et la profondeur de l'enseignement de Bouddha, désormais réduites pour le rendre compréhensible par tous. (愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千載之上微言，傳使合百王之下末俗)

3. L'écart entre notre façon d'être usuelle et celle qui régnait au temps de Bouddha, ce qui rend nécessaire d'en passer par plusieurs conciles bouddhiques pour bien saisir l'esprit de Bouddha d'il y a mille ans (阿難出經，去佛未久，大迦葉令五百六通，迭察迭書，今離千年而以近意裁彼結集之羅漢，兢兢若此，末代之凡夫，平平若是，豈將不知法者猛乎斯?)³³⁰.

La perte de racines et les difficultés sont conséquences de la langue et de la culture dans lesquelles est traduit le bouddhisme, mais cela ne tient pas à la pensée bouddhiste même. Autrement dit, même si le bouddhisme n'est pas né en Chine ni

³³⁰ La traduction ci-dessus est de moi, et n'est pas mot à mot. Cf. 宋·從義著，《法華經三大部補注》卷3：「一者胡言盡倒，而使從秦，是一失本也。二者胡經尚質，秦人好文，傳可眾心，非文不合，是二失本也。三者胡經委悉，至於歎詠，叮嚀反復，或三或四，不嫌文煩，而今裁斥，是三失本也。四者胡有義說，正似亂辭，尋說、向說，文無以異，或一千、或五百，刈而不存，是四失本也。五者事以合成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說，而悉除此，是五失本也。然則智徑三達之心，覆面所陳，聖必因時，時俗有易，而刪雅古以適今時，是一不易也。愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千載之上微言，傳使合百王之下末俗，是二不易也。阿難出經，去佛未久，大迦葉令五百六通，迭察迭書，今離千年而以近意裁彼結集之羅漢，兢兢若此，末代之凡夫，平平若是，豈將不知法者猛乎斯？三不易也。涉茲五失，徑三不易，譯胡為秦，可不慎乎？」 in 《大正續藏》 vol.28, 大小乘釋經部, n. 586. Cf. la traduction de Christian Cochini sj, in *50 grands maîtres du bouddhisme chinois : moines éminents du Mahayana*, p.64.

dans la langue chinoise, la culture chinoise l'a influencé, contribuant à le façonner y compris en l'adaptant. Ainsi, le *geyi* est une façon possible de s'approcher du bouddhisme, en le modifiant, et cela atteste que ce dernier peut être pensé en langue chinoise. Dans « *Les cinq racines perdues et les trois difficultés* », Shi Dao-an explique indirectement la rencontre de la pensée taoïste et du bouddhisme, celui-ci ne présentant pas, selon lui, de difficultés pour la langue et la culture chinoises, propres à assimiler l'esprit du bouddhisme ; la difficulté n'existe pour lui que dans le *geyi*, la recherche de la traduction appropriée en chinois. En cela, le problème serait seulement un problème technique de traduction. Ce qui reviendrait à considérer le langage seulement comme un outil, un outil élaboré en vue d'assurer la traduction la plus fidèle, sans égard à quelque transcendance métaphysique, ni pour le fantôme de la métaphysique qui hante toute pensée, la traduction ne se confrontant pas à la question de l'être, fondamentale dans l'ontologie. La difficulté en quelque sorte technique que soulève ce langage de traduction ne concerne pas, à ses yeux, la pensée taoïste ou confucianiste, pourtant indispensables à la compréhension du bouddhisme en chinois. Il n'y a notamment pas de lien entre les pensées taoïste et bouddhiste, en ce sens que chacune reste un système autonome issu d'une culture distincte, et élaboré dans une langue distincte. Le bouddhisme du *geyi* considère que la pensée taoïste proprement chinoise peut tout à fait traduire ou transmettre le bouddhisme indien : une fois le bouddhisme traduit, les deux présentent de l'affinité l'un avec l'autre par l'interprétation qu'en donne la traduction, mais chaque pensée garde sa propre identité. Ce n'est pas la pensée qui fait obstacle à la traduction, mais bien la langue elle-même et la langue seule. Mais une telle position s'oppose, en quelque sorte, à l'usage du *geyi* que fait Shi Dao-an lui-même dans quelques textes. Par exemple, il dit parfois : *le*

*geyi du début désobéit au li (xian jiu geyi yu li duo wei 先舊格義與理多違)*³³¹. C'est dire que Shi Dao-an a forgé un nouveau *geyi* pour transmettre le bouddhisme en chinois, parce que le *geyi* d'origine ne parvenait pas à restituer le contexte culturel originel, dans la mesure où il est nécessairement fait référence au *li* dans le texte, au *contexte*. Si nous envisageons le terme *li* (raison ou logique 理), nous pouvons découvrir qu'il présente des sens différents, selon les variations de contexte linguistique et culturel, et qu'il a également le sens de « rituel ». Mais ce *li*, ici, dans l'interprétation qu'en donne Shi Dao-an, ignore la présence *toujours-déjà* là du fantôme de la métaphysique dans le texte, que ce soit du reste le fantôme de la métaphysique chinoise ou celui du sanscrit. En effet, dans « *Les cinq racines perdues et les trois difficultés* », négligeant le mode de pensée qui anime le bouddhisme et le taoïsme, il ne pense aucun lien entre elles, simplement en ce qu'elles ne relèveraient pas de la même structure linguistique et ne renverraient pas à la même pratique de la langue. Ainsi, il réduit à la fois le problème à n'être qu'un problème de traduction, de sens du langage, un problème technique, tout en faisant état d'une référence nécessaire au contexte, dont il évacue en même temps la portée métaphysique.

Nous allons aborder maintenant « *Les cinq refus de la traduction* » (*wu bu fan* 五不翻) de Xuan-zang (玄奘 602-664)³³² qui récuse quant à lui la possibilité de toute traduction en chinois. Selon le premier principe de refus, la raison du secret (祕密故不翻), nous pouvons voir que Xuan-zang retient le sens ou les interprétations qui peuvent refléter, dans la traduction, la langue et la culture d'origine en en préservant

³³¹ 南梁·慧皎，《高僧傳》卷第五〈僧光傳〉，in《大正藏》vol. 50, p.33.

³³² *La quatrième raison est de suivre l'ancien, le sanscrit*. Aussi, la traduction, de moi, n'est pas mot à mot. Cf. 南宋·釋法雲：「唐奘法師明五種不翻：一、祕密故不翻，「陀羅尼」是。二、多含故不翻，如「薄伽梵」含六義故。三、此無故不翻，如「閻浮樹」。四、順古故不翻，如「阿耨菩提」，實可翻之。但摩騰已來存梵音故。五、生善故不翻，如「般若」尊重，智慧輕淺。令人生敬，是故不翻。」釋法雲編，《翻譯名義》，in《大正藏》vol. 5, p.1057.

le sens secret, qui seul a véritablement pouvoir efficace, ainsi qu'il en va notamment des incantations en sanscrit. La raison pour laquelle il faut préserver le secret ou préserver les sens multiples (多含故不翻), le deuxième principe du refus de traduction, ou encore la raison pour laquelle il faut garder le terme d'origine qui n'existe pas dans la langue ou la culture chinoise (此無故不翻, le troisième principe), la raison de la conservation du sens originel (生善故不翻, le cinquième principe), tout montre que Xuan-zang a ouvert son horizon à l'*invisible* qui, dans toute langue et dans toute culture, nous regarde en permanence, et au *fantôme* de la métaphysique à l'œuvre dans l'ombre de la traduction. Les cinq raisons du refus ne sont pas là pour conjurer ce fantôme, - comme le fait Shi Dao-an qui résiste au *geyi*, en ne retenant qu'un problème de traduction- mais justement pour éviter de le faire surgir, en restant fidèle à l'esprit du sanscrit et de la culture d'origine. En effet, Shi Dao-an l'ignore, alors que Xuan-zang non seulement l'admet, mais tente aussi de l'« enfermer », de le contenir dans la langue, en conservant en chinois le sens et les prononciations du sanscrit, par un procédé en quelque sorte mimétique du pouvoir incantatoire du sanscrit. Pour Xuan-zang, si nous avons la clé de la langue sanscrite ou balinaise, nous en saisissons l'esprit, l'impensé, et nous pouvons ouvrir la boîte du fantôme métaphysique qui les habite, pour l'accueillir dans la traduction, au risque qu'elle en soit troublée, comme il arrive quand on ouvre la boîte de Pandore. Les cinq principes de refus sont précisément l'affirmation de cet horizon invisible et une façon de se confronter à la métaphysique de la pensée bouddhiste, d'admettre qu'on ne se débarrasse pas de son fantôme. Nous ne pouvons dire que Xuan-zang ne veut pas traiter le problème du *geyi*, il emprunte seulement un autre chemin, différent de celui de Shi Dao-an. Shi Dao-an ne remarque même jamais que le *geyi* véhicule lui-même le fantôme d'une culture, son impensé métaphysique, à l'œuvre dans la langue chinoise comme en sanscrit, qui hante la traduction. Par contre, Xuan-zang affronte

prudemment le parasitage de la langue, cet impensé fondateur qui habite la langue en véritable fantôme métaphysique qui ne se conjure jamais.

Ainsi Xuan-Zang pense que le bouddhisme a sa propre métaphysique mais non Shi Dao-an. Xuan-Zang pense ainsi que la traduction n'est pas possible, il énonce donc "cinq refus" à son encontre, alors que Shi Dao-an pense que la traduction est possible, d'une part parce que la métaphysique n'existe pas à ses yeux, d'autre part parce que, même s'il y a des difficultés et le risque pour chaque langue de perdre ses racines, la traduction reste toujours possible en référence au texte originel. Ainsi, Shi Dao-an considère la définition du bouddhisme comme possible et impossible à la fois, par la voie du *geyi*.

Lin Chen-Kuo, pour sa part, propose que le *geyi* soit pris en compte également dans la recherche que l'Occident a entreprise à l'égard du bouddhisme, et ce « *geyi* de l'Occident » (*yang geyi* 洋格義)³³³, pour Lin, est directement influencé plutôt par la question métaphysique que par la question de la différence de langue et de culture en Chine. C'est peut-être parce que les langues indo-européennes se ressemblent beaucoup, ou bien que la métaphysique comme impensé est un *ennemi commun*, ou tout du moins un point de référence et un passage obligé pour les chercheurs occidentaux ?

Il se trouve que le bouddhisme traditionnel résout toujours ce problème métaphysique ou théorique non pas en termes théoriques mais par la pratique et la méditation. Ou plutôt, ce n'est pas vraiment le résoudre, mais passer outre, en développant par la pratique morale et la méditation, une sagesse, laquelle libère l'esprit de ses attachements et lui permet de saisir la vérité.

Parler du « *geyi* de l'Occident », termes de Lin Chen-Kuo, c'est dire que le

³³³ Lin Chen-Kuo 〈中觀學的洋格義〉 in *Emptiness and Modernity* (新店：立緒，1999).

bouddhisme en Occident suscite débat autour de sa métaphysique implicite, ce « *geyi* de l'Occident » se distinguant du *zen* du bouddhisme chinois qui, quant à lui, ne discute nullement d'une métaphysique du bouddhisme, de la question de savoir si Bouddha serait ou non une divinité, par exemple. Il restera à comprendre en quoi la méditation et la pratique du bouddhisme peuvent résoudre en pratique toute question métaphysique, et quelle identité cela lui confère.

Si l'on aborde la question du bouddhisme chinois, celui-ci serait-il à entendre comme une conception culturelle régionaliste, ou plutôt à prendre comme un concept philologique, fruit du langage ? Le bouddhisme serait-il une pensée en chinois propre au chinois, ou une pensée fondamentale, originelle et originale, indépendamment de toute distinction de langue, et sans égard pour la langue chinoise utilisée ? On peut se demander s'il serait approprié de lier cette question avec le problème du brouillage des langues depuis Babel : depuis que les hommes prétendent prendre pouvoir absolu sur le monde, s'emparer par la langue de la toute-puissance, vaincre le ciel. Ce terme Babel évoque précisément la confusion, l'inachevé qui règne en toute langue, et auquel les hommes sont confrontés ; et il renvoie à la nécessité de la traduction, à cet effort nécessaire pour entrer dans l'esprit de chaque langue³³⁴. Aucune langue n'est un tout achevé, clos sur lui-même, dans aucune langue, on ne peut prétendre tout dire, se saisir du réel définitivement ; il reste nécessairement une part obscure. La polysémie même des termes souligne la complexité interne de chacune, en référence au monde qu'elle nomme, et c'est parce que toutes échouent à traduire le monde absolument qu'elles doivent être traduites l'une dans l'autre. Dès lors, se pose le problème de la traduction, qui porte sous-jacent le problème d'une prise de pouvoir d'une langue sur l'autre, de la domination qu'une langue impose en imposant sa traduction, sa

³³⁴ « Des tours de Babel » in DERRIDA J. *Psyché : invention de l'autre* (Paris : Galilée, 1987), p.203-235.

conception du monde. Ainsi, le pouvoir impérial chinois s'est-il préoccupé de longue date de faire traduire les textes bouddhistes afin d'imposer en quelque sorte un sens autorisé du bouddhisme. Nous prenons en compte ces questions et pensons au moins les discuter avec le prisme de la traduction, le *geyi*. Mais il y a encore d'autres questions à soulever comme, par exemple, la question de savoir si la langue et la culture seraient importantes pour le bouddhisme, en tant qu'éléments déterminants dans son élaboration ? Ou bien encore si le bouddhisme a valeur d'*universalité* et comment se fonde cette *universalité*. Si nous pensons qu'il n'y a pas d'*universalité*, l'importance de la langue et de la culture d'origine, contingentes, particulières, apparaît-elle dans le bouddhisme, et sous quelle forme ? On peut se demander en ce sens s'il y a des différences entre le bouddhisme chinois et le bouddhisme tibétain, si nous ne devons pas les prendre au sérieux. Faut de quoi il est difficile d'entreprendre un questionnement sur la nature du bouddhisme, et son éventuelle définition. En effet, nous revenons encore à notre problème de départ : comment prétendre définir le bouddhisme, surtout s'il est tributaire de la langue de la culture d'origine, ce qui rend peut-être sa traduction impossible, d'autant que se pose la question d'une métaphysique ou d'une ontologie propre au bouddhisme. *La parole ne donne pas le Tao, l'idée* (le coeur, *citta*) *ne donne pas la pensée* (*yan yu tao duan, xin xing chu mie* 言語道斷，心行處滅) : il nous semble inévitable ici d'acquiescer à cela et d'admettre que le Tao, la Vérité du bouddhisme ne se limite pas à ce qu'il énonce. En effet, sa vérité se trouve, par la pratique qu'il prescrit, dans la sagesse de vie et l'illumination à laquelle elle conduit. De même, la pensée qui en est le cœur n'en rend pas l'ontologie propre. D'autant que les problèmes de la philosophie contemporaine - notamment celui de la déconstruction – se retrouvent dans ce propos selon lequel *la parole ne donne pas le Tao, l'idée ne donne pas la pensée*. Chaque fois nous en revenons au même problème : à savoir si le Tao, la Vérité ou l'Esprit du bouddhisme existe en soi,

ou bien s'il y a toute une métaphysique à l'œuvre derrière le phénomène, l'enseignement, le texte bouddhiste. Est-il possible encore une fois de définir le bouddhisme ? Problème qu'on trouve aussi à l'œuvre dans la phénoménologie, logique ou science du phénomène, qui, prenant en compte ce qui du phénomène se manifeste, nous enseigne que chaque fois est une nouvelle expérience, que chaque fois est la première fois, à tel point que nous serions, en face du monde, comme un enfant toujours curieux. Si vérité il y a, seul le phénomène peut la révéler, seul le phénomène dans son changement, la variété des angles sous lesquels il nous apparaît, la singularité de son apparaître, donne accès au vrai. Il est la seule voie vers la vérité. C'est pourquoi la philosophie commence et aussi pourquoi elle se clôture par les phénomènes, par le questionnement sur la présence têtue des choses, la consistance du monde sensible ; la nouveauté avec la phénoménologie consistant à suivre le phénomène, à tenter même de le sauver, non à obéir aux idées métaphysiques. Quel est, pour sa part, le propre de l'esprit du bouddhisme ? Il est dans sa pratique qui permet de se libérer des attachements, attachement à la matérialité des choses , à l'apparente consistance des situations, en traitant chaque phénomène comme étant à déconstruire comme tel, tant il dépend étroitement de la condition dans laquelle il s'inscrit, de la situation dans laquelle il est pris. La vérité du phénomène est ainsi dans sa vacuité : c'est le vide qui le constitue en quelque sorte, il n'est rien en lui-même. Seule cette libération à l'égard de l'attachement au phénomène, à la situation, permet d'atteindre une sagesse de vie. C'est en se confrontant au phénomène lui-même, dans la multiplicité de ses *Abschattungen*, dans la particularité des situations où il se donne, autant que dans ce qu'il porte de tragique par l'attachement qu'il suscite, qu'il est possible de traverser le phénomène vers sa vérité. C'est en quoi on peut faire un parallèle avec Camus. Que la vérité du phénomène soit dans sa dimension métaphysique, comme pour la phénoménologie, qu'elle soit dans la découverte de la

vacuité, pour le bouddhisme, ou bien qu'elle soit dans la liberté dont il convient de faire preuve à son égard, pour Camus, il apparaît nécessaire en toutes ces approches de ne pas se laisser prendre au travestissement du réel dans ses apparences. Camus tente de trouver le sens de l'existence dans le tragique, l'absurde même, notamment dans *Le mythe de Sisyphe*, mais en montrant comment la liberté est une clé pour ouvrir la porte de ce qui se donne comme notre destin et ne pas céder à l'absurdité manifeste des situations. Par la liberté, nous affirmons qu'il nous incombe et à nous seul, de surmonter notre destin, ce miroir des apparences, aussi tragique nous semble-t-il. Nous pouvons trouver dans le lien avec l'autre, avec ce qui nous est autre, qui semble la possibilité de « dépasser » ce destin tragique. Bouddha pour sa part énonce la possibilité de se libérer par un chemin de compréhension à l'égard de ce qui nous arrive, par une compréhension toute intellectuelle, à la manière de Spinoza, mais aussi par l'expérience interne, intime même, celle de la douleur par exemple. Il ne s'agit pourtant ni de conjurer ni d'éviter la douleur, il s'agit de vivre bien *avec* la douleur, de la vivre de l'intérieur, de vivre en elle ; ce qui veut dire qu'il est possible de *demeurer*, par l'expérience pleinement vécue de la douleur, dans la vraie sagesse et la vraie compassion.

Dans ce chapitre, nous nous sommes focalisé sur la définition du bouddhisme d'après la déconstruction ou la dé-construction, puis, nous nous sommes proposé d'aborder directement *et* indirectement le concept de la traduction, pour le mettre en regard du bouddhisme dans le questionnement de sa définition, jusqu'à tenter de déconstruire la « définition » même du bouddhisme. Nous avons eu pour intention de discuter de la relation entre la culture, l'esprit d'une culture, et la définition qu'elle se donne du bouddhisme. Enfin, nous avons interrogé le bouddhisme chinois ou celui dit « *geyi* » en langue chinoise, avec Shi Dao-an et Xuan-Zang, pour manifester deux positions opposées dans ces courants du bouddhisme.

Il convient maintenant d'entrer dans la pensée bouddhiste, ou plutôt dans l'enseignement de Bouddha. Cet enseignement est-il un donné immuable ? Que quelque chose existe dans sa relation avec un donné immuable, cela le laisse-t-il indemne de toute modification, ou bien cela l'expose-t-il au changement ? Ainsi ici, découvrir l'aporie de la définition du bouddhisme, c'est tenter d'expliquer ce paradoxe, ainsi que le concept bouddhiste de vacuité (*sunyata*) : aucune chose ne peut exister indépendamment de toute autre, une chose totalement indépendante n'existe pas ; et une chose totalement immuable n'existe pas non plus. Les choses ne sont jamais pleines de leur être, inscrites dans un temps donné, une fois pour toutes, mais elles sont en devenir permanent, en fonction de leurs interrelations avec les autres. La chose « en soi » n'est que du vide. C'est pourquoi il n'y a pas de définition dernière de la chose en elle-même. Pas plus qu'il ne peut y avoir une définition du bouddhisme indépendamment de la tradition dans laquelle il s'inscrit, de la culture dans laquelle il existe, des circonstances dans lesquelles il est pratiqué, toute tentative de l'enfermer dans une définition unique étant vouée à l'aporie. Par le biais de la déconstruction, nous comprenons que les sens du mot hérités de la tradition ou des conditions dans lesquelles le bouddhisme s'est développé, loin d'être à négliger ou à dépasser, troublent l'univocité de la définition, et par là l'enrichissent. Déconstruire, ce n'est pas prétendre procéder avec clarté et distinction, ni selon la logique unidimensionnelle. Nous ne procéderons pas non plus ainsi pour traiter notre problème, car ce serait dissimuler la multiplicité de sens du bouddhisme, sa complexité, et ainsi manquer son sens. Le plus contestable serait d'en revenir à une tradition close et fermée ou univoque et unidimensionnelle. Le bouddhisme interroge précisément le mode de l'attachement à une situation posée comme immuable, le mode du non-changement, de l'immuable et de l'absolu. L'Orient et l'Occident sont proches, ils dépendent l'un de l'autre pour leur existence, mais il n'existe pas d'identité entre les deux, notamment

pour ce qui concerne le rapport de l'esprit aux choses.

c. Son double rôle dans la culture sino-taiwanaise

Le double rôle du bouddhisme dans cette culture fonctionne dans trois registres : celui de la société et de la réalité socio-culturelle, celui de la pensée ou de la philosophie, et celui de la langue corrélativement à la question de la traduction.

Dans la société sino-taiwanaise, le bouddhisme constitue une croyance et une religion destinées à consoler, soulager, tranquilliser le cœur ou l'âme pour réconcilier et rassurer dans tout conflit. Il a donc un rôle plus proche de chacun, plus détaché des problèmes collectifs, et plus juste que ne l'est la politique ; c'est en quoi il est plus approprié à la consolation. Son principe de causalité (saṃsāra et karman 因果輪迴) entre des vécus passés et présents conduit à accepter la souffrance et la douleur qui sont l'expression de notre dette contractée dans le passé. La souffrance ne vient pas donc pas d'ailleurs mais de nous-même, elle est en quelque sorte *causa sui*, nous en sommes nous-mêmes la cause. L'acceptation de la douleur est le seul remède pour résoudre les conflits et injustices au sein de la société. En même temps, cette acceptation délibérée à l'égard de ce qui advient devient, pas à pas, une règle pour le pratiquant, qui le conduit à accepter tout ce qui se passe, y compris l'injustice dans la société. Parce que l'injustice présente est notre dette envers ce que nous avons commis comme injustices par le passé, et surtout, parce que c'est une chance pour nous permettre d'exercer notre patience et d'examiner le niveau de pratique de cette sagesse que nous avons atteint par là. On ne peut s'en tenir à s'opposer à l'injustice ou à lui résister ; il s'agit bien plutôt de l'accepter puis de passer outre : c'est la libération à l'égard de tout attachement, à laquelle on peut accéder par le bouddhisme. Accepter

l'injustice pour s'en libérer trouble la conception habituelle de la réalité, et dérange ce que nous croyons être la vérité. Pourtant, c'est en quelque sorte l'effet de la pratique sur la théorie, la façon dont notre pratique, libre de tout rejet et de toute résistance, peut nous conduire à saisir la vérité du réel dans sa complexité.

Quand l'injustice est politique, comment le bouddhisme permettrait-il de s'en libérer, de changer les conditions de réalité ? L'identité taiwanaise est interdite et bafouée par le gouvernement du parti nationaliste chinois, et cette situation renvoie justement au principe de « sans moi »/ non-moi du bouddhisme : l'identité ne doit pas être considérée en vérité comme ce qu'il faudrait impérativement faire valoir, ce pour quoi il faudrait combattre. Même si l'identité taiwanaise existe tout en étant ignorée par le pouvoir chinois, la pratique du bouddhisme constitue une chance pour le Taiwanais pratiquant de se libérer de son identité. Ainsi, l'enseignement bouddhiste, qui appelle à demeurer sans attachement à une identité ou « sans moi », en vient, dans cette situation de l'identité taiwanaise, à conforter le gouvernement du parti nationaliste dans sa politique de colonisation de Taiwan, en soulignant tout l'intérêt du 'sans identité propre', chemin nécessaire pour atteindre la libération à l'égard de toute revendication d'identité.

Dans la philosophie chinoise, le bouddhisme est issu de l'étranger, il est cependant traduit et accepté pas à pas en Chine depuis le premier siècle de notre ère. Sa présence pousse à la fois le confucianisme à se concilier avec le taoïsme car ils constituent l'un et l'autre la philosophie locale chinoise tout en étant opposés, et à la fois à faire prendre de la distance respectivement à l'égard de l'institution traditionnelle confucianiste et de la religion taoïste. De même, il en est venu à remplacer taoïsme ou confucianisme qui occupaient la position centrale en matière de manière de vie, et à remplacer le contenu de la pratique.

Le confucianisme est un système fermé, malgré les formes d'unification et

d'assimilation dont il a fait l'objet dans la culture chinoise et c'est à partir de lui qu'on traduit le bouddhisme en un bouddhisme confucianiste. Si la traduction de cette pensée ne parvient pas à la siniser véritablement, on ne peut ni entrer dans l'esprit propre du bouddhisme, ni même transcrire sa métaphysique : le bouddhisme s'avère, sous le poids du confucianisme, inaccessible à la Chine. Ce système confucianiste domine la Chine depuis deux mille ans. Pour l'Europe, le confucianisme est toujours lié à la pensée sino-taiwanaise, mais il n'est pas sûr qu'on puisse trouver des documents ou des pratiques concernant l'éducation au confucianisme à Taiwan. La culture taiwanaise est *omni-confucianiste*, elle en est imprégnée dans n'importe quel domaine, dont la politique ou l'institution culturelle : le guide ou modèle de la pensée politique taiwanaise, de l'administration de l'Etat, la référence en matière de règle, et même l'institution de la philosophie et de la culture sont confucianistes. Néanmoins, la philosophie du confucianisme n'est pas mentionnée comme philosophie dans le monde, et n'est jamais prise en considération dans la philosophie occidentale. Le confucianisme n'encourage pas la multiplicité culturelle, ni la différence, non plus que le désordre dans les conduites, ni ne consent à l'interprétation des textes sans règle, sans principe et sans objet ; les confucianistes pratiquent seulement l'explication et l'interprétation des textes anciens. Ce conservatisme attaché à la tradition se présente comme une morale droite, comme le garant du juste. Mais, par contre, l'idée du devenir, du changement, de l'impermanence, est au cœur des principes du bouddhisme. La pratique bouddhiste ne se présente pas comme le juste : aucune situation ne peut être dite en elle-même juste ou non-juste, elle est à la fois juste et injuste, il est impossible d'en discerner déjà la vérité, de pré-juger de son devenir ; et le non-agir face à chaque situation est la seule attitude à adopter. La seule recherche, le seul objet de la pratique est d'atteindre la libération. Dans cette acceptation des circonstances et des conditions de réalité, le bouddhisme se présente à la fois comme

un poison et un remède au poison, comme ce qui détourne de toute forme de résistance contre l'injustice, en même temps qu'il prône une libération intérieure, toute intérieure. C'est la pratique de la sagesse qui seule peut permettre de se libérer des circonstances et des situations.

Le bouddhisme a été particulièrement bien assimilé par la pensée chinoise, et s'impose à Taiwan jusqu'à façonner l'esprit de la société. Il est accepté à tous les niveaux de la société, dans la culture, les institutions, par les individus eux-mêmes autant que par les pouvoirs politiques. Il est devenu en quelque sorte un instrument de formation et de domination de l'esprit, tel qu'il a été traduit dans le monde chinois, teinté de confucianisme et de taoïsme, jusqu'à devenir une forme de pouvoir. Ce qui se présente comme un paradoxe, quand il s'agit d'une sagesse qui prône le non-attachement.

Pour le bouddhisme chinois, l'effet de la traduction est plus déterminant qu'il ne l'est dans la traduction de la pensée chrétienne dans les langues et les cultures où le christianisme s'est répandu. Le bouddhisme est sinisé mais en même temps il pénètre dans la pensée par cette sinisation : il prend pouvoir sur la pensée, il devient l'hôte de la pensée sous le visage de l'étranger. La sinisation par ailleurs, pousse l'intellectuel chinois à apprendre le sanscrit et à aller étudier en Inde le texte dans sa langue originelle. Le bouddhisme est la figure de l'autre ou un puissant facteur de migration pour la Chine. Migration géographique en même temps que migration de la pensée ? Car toute traduction n'est-elle pas comme on a pu le dire quelque chose de l'ordre de la migration des âmes, une traversée des frontières qui seule peut permettre d'accéder au sens ?

À l'instar du confucianisme et du taoïsme, le bouddhisme ne se limite au sanscrit ni ne s'enferme dans sa propre langue : il peut être saisi dans n'importe quelle langue, il est ouvert à la traduction comme aux pensées étrangères. On peut dire qu'il est

universellement répandu. Par la lecture du texte sanscrit d'origine, le fantôme de la pensée bouddhiste, son impensé, en tant que constituant du langage et du texte, pénètre dans notre pensée, notre conscience et l'inconscient même. Cela me conduit à établir une analogie entre le bouddhisme et la déconstruction. La lecture du texte chez Derrida permet de conjoindre directement la pensée sino-taiwanaise et la déconstruction, ce qui rend le texte derridien comparable au texte du bouddhisme, qui pénètre la tradition chinoise depuis le 1^{er} siècle. Nous pouvons souligner un point commun entre les deux sous l'angle de la traduction. La traduction du texte en effet, que ce soit du texte originel bouddhiste du sanscrit en chinois, ou bien la traduction de Derrida du français en chinois, est une tentative, sans doute d'abord inconsciente, de sinisation de la déconstruction. La traduction constitue la déconstruction initiale la plus essentielle, si l'on entend bien le célèbre aphorisme *traduttore, traditore* : traduire, c'est trahir. Toute traduction littérale perd le sens, la plurivocité, la richesse du texte. Mais la déconstruction, comme la traduction, est une pensée de l'infidélité comme fidélité, et non pas seulement en tant que trahison. C'est en quoi la traduction est seulement une tentative initiale de sinisation de la déconstruction, qui lui est fidèle dans la mesure où elle la trahit. Fidèle à l'esprit tout en trahissant la lettre. Mais nous devons encore questionner cette fidélité : envers qui est-elle fidélité, et à quoi l'est-elle ? Peut-être le travail le plus intéressant, et nécessaire, est-il de traiter du texte de la déconstruction par la traduction : ce qui reviendrait à procéder à la déconstruction du chinois, à savoir à expliquer le texte en appliquant ce procédé de déconstruction sur le chinois. Cela forme la deuxième étape de la sinisation de la déconstruction, de quelque façon qu'on entre dans le texte lui-même ou qu'on essaie de l'ouvrir. Il semble donc qu'il y ait une démarche progressive par étape, mais pas exactement. Si c'est vrai, la sinisation fonctionne dès le début de cette démarche. Cependant, le problème n'est pas dans la sinisation de la pensée de Derrida, ni même

dans la sinisation de la déconstruction elle-même : encore faut-il une connaissance de la déconstruction elle-même, comme d'une forme de pensée autre à elle-même, une pensée qui ne revendique pas son identité, une pensée en quelque sorte « non soi ». La sinisation constitue une transformation de la déconstruction, qu'il conviendrait de bien maîtriser au préalable, en en saisissant l'esprit même. Aurions-nous le même résultat avec la traduction du texte sur la déconstruction dans d'autres langues ? Dans sa traduction dans d'autres langues européennes, on trouvera pareille situation : la déconstruction devient une langue traduisible, mais transformée, comme le bouddhisme se voit transformé par la traduction du sanscrit au chinois. Du reste, nous pouvons relever une autre situation problématique concernant la traduction chinoise de la notion de déconstruction, situation qui tient au fait même de la déconstruction. En effet, le problème vient de l'impossibilité de saisir la « première fois », l'original, l'état natif du texte ou de quelque pensée que ce soit. Pour la déconstruction ou le bouddhisme même, théorique ou pratique, il n'y a jamais de « première fois » : le commencement n'existe pas. Ce qui ne signifie pas que le commencement n'est pas, mais ce commencement ne peut pas être pensé comme unique et pur commencement. *Un-commencement*³³⁵ ne peut être pensé comme tel : il n'est pas commencement, car tout commencement est pluriel, s'inscrivant dans ce qui le précède. Ainsi, quand nous usons du français pour exprimer la sinisation de la déconstruction, alors qu'a été rédigé précédemment le même propos en chinois, le contenu révèle qu'il est déjà sinisé, même sino-francisé, franco-sinisé ou sino-sanscritisé, sanscristo-sinisé. Le vrai problème sino-français, par exemple, apparaît comme celui-ci : d'une part, du fait de

³³⁵ *Un-* présente deux sens, celui de 'un seul', un commencement unique, singulier, et un sens négatif, privatif, comme celui du 'in' ; et ici *un-commencement* n'existe pas, ou même n'est pas, car le commencement est toujours multiple, comme le souligne Derrida. Cf. *Mal d'archive : Une impression freudienne* (Paris : Galilée, 1995).

la différence d'écriture entre français et chinois, présenter en français l'opération de sinisation de la déconstruction fait apparaître déjà une transformation du français : tendance de la langue à se « franco-siniser » ou à se « sino-franciser » ; d'autre part, la théorie de la déconstruction ainsi mise en pratique se voit à l'œuvre dans cette déformation, en même temps qu'elle la masque. Qu'en est-il du texte originel ? C'est-à-dire que quand je parle français, je pense en chinois *à la fois* ; quand je lis en français, je traduis *en même temps* dans ma tête en chinois. Par exemple, dans les phrases suivantes que je traduis du français en chinois, l'expression « en même temps » s'ajoute plutôt que de se substituer à l'expression « à la fois », et « à la fois » appelle « en même temps ». En chinois, il faut comprendre que les mêmes deux expressions se répètent quatre fois, « *tong-shi tong-shi, tong-shi tong-shi* (同時同時,同時同時) », elles sont dans une double répétition. Dans cette répétition, nous pouvons voir comment le chinois déconstruit la langue française, dans cette façon de redoubler l'expression française, d'en réformer l'écriture pour la traduire en langue chinoise. Lorsque je présente mon travail en langue française, c'est une traduction française de ma pensée exprimée en chinois après que j'ai élaboré et modifié mon texte en chinois. Il n'y a pas ici d'original premier, de commencement inaugural. Mais la formulation en chinois même n'est pas consciente pour moi, surtout quand il s'agit, pour moi, de traduire la notion de déconstruction en chinois, c'est-à-dire de la siniser. Ce qui nous permet de saisir le phénomène de la déconstruction dans son « présent » même : la déconstruction au « présent » ou la « présence » de la déconstruction. A savoir que le « présent » à l'état pur, en quelque sorte, ne peut pas se présenter directement, même s'il peut se présenter lui-même à nous apparemment. Il est ainsi présent dans son absence, il est comme mis en abîme. On ne peut rien comprendre « pour l'instant » ou « présentement », saisir une pensée dans son surgissement inaugural, indépendamment de toute la trame d'une culture, ou de tout contexte culturel : le

présent de la sinisation, c'est la situation où un lecteur en chinois ou taiwanais lit le texte de la déconstruction en chinois, mais avec une description simultanée de cette situation présente en français, et la traduit en chinois par devers lui. Il est inévitable pour lui de procéder à la sinisation de la déconstruction : quand le français se présente à son esprit, il est en fait absent ou masqué, car le chinois précède ou se présente dans la pensée avant la parole française. Ainsi en est-il de toute traduction, pour laquelle il importe d'entrer dans cette migration de l'âme, comme nous le disions plus haut. La langue a pouvoir sur la pensée, et la culture à laquelle nous appartenons détermine notre lecture et notre traduction d'une langue autre.

Ainsi, la « sinisation » n'est jamais un terme qui aurait du sens pour la déconstruction. La « sinisation » est un mot fabriqué et artificiel, nous le prenons comme une prothèse ou une greffe pour la déconstruction, qui a élaboré sa propre langue en même temps qu'elle s'intègre toute prothèse. Comment celles-ci sont-elles devenues un élément de la déconstruction ? Le vrai problème se trouve dans ce qu'on croit être une prothèse : la « sinisation » se ferait du dehors et de l'extérieur, comme une pièce rapportée au texte français originel. Mais la sinisation n'est pas marginale pour la déconstruction, en ce sens que la déconstruction elle-même est en marge de toute langue, y compris de sa langue d'origine, puisqu'elle est fondamentalement déconstruction de tout sens établi, donné, figé, puisqu'elle s'efforce d'intégrer les contraires au sein du même. Ou inversement, rien n'est extérieur à la déconstruction, ni la traduction chinoise, ni son expression française. La déconstruction paraît en effet étrangère à la langue française elle-même ou à l'Europe, elle semble leur venir du dehors, autrement dit, être extérieure à sa langue et à sa région culturelle d'origine. Elle est un spectre théorique, comme le communisme chez Marx : sa pratique et sa théorie s'épanouissent à l'extérieur, au dehors, en dehors du contexte culturel d'origine. Le bouddhisme lui est en cela semblable, avec son origine étrangère à la tradition chinoise, même s'il a été

assimilé par la tradition chinoise après la sinisation. De même que le communisme est un produit d'importation doublement étranger dans la Russie agricole, où vont se développer sa théorie et sa pratique. Là éclate en pratique une révolution - qui en théorie ne pouvait advenir que dans un pays industrialisé- pour laquelle il faudra infléchir la théorie, en forgeant une traduction ad hoc en quelque sorte de la thèse d'origine, la théorie du maillon faible faisant de ce pays sans industrie le pays le plus faible dans lequel elle devait se produire.

En fait, cela peut-être est le sens le plus intéressant de la sinisation de la déconstruction, à savoir que nous devons continuer à penser sans fin, à ouvrir le texte et à interroger sa condition théorique, pour reconnaître une dette envers la pensée et ne pas prétendre à une maîtrise sur elle. Par-là, néanmoins, nous est indiqué le cœur du problème auquel s'affronte cette thèse : le concept de l'ex-appropriation nous permet de comprendre le problème de l'identité spectrale, que ce soit celle de la pensée bouddhiste, du confucianisme, ou de la culture même, ainsi que le problème de la colonisation. Toute tentative d'appropriation d'une pensée nous relègue à ses marges, nous désapproprie de ce que nous croyons posséder, nous exproprie du territoire de cette pensée, sans que pour autant nous renoncions à l'approcher. Quand nous distinguons certaines approches comme impossibles, cette impossibilité fait justement apparaître ces approches comme hantées par leur possibilité. En même temps, cette distinction entre l'impossibilité et la possibilité se présente, avec cette opposition terme à terme, comme une structure dualiste. Ce dualisme est à l'œuvre dans la structure et le système de pensée de la philosophie occidentale, mais il est à la fois sa vérité et l'obstacle qui entrave sa fécondité. Or, le plus difficile pour notre façon de penser ici est qu'on ne peut que balancer sans fin entre l'un et l'autre de ces versants dualistes ; alors qu'on cherche à « dépasser » ou à « sortir » de ce dualisme, rien autre n'existe hors cette façon de penser, en même temps qu'il est impossible de

penser par elle. De ce fait, non seulement la pensée n'est plus créative, mais la conscience du sujet de pensée s'emprisonne tout à fait dans ce dualisme. La grande crise de cette pensée, comme la limite du dualisme donc, ne se résout pas en traçant une ligne de fuite³³⁶ - dans le sens où l'entend Deleuze dans l'expression « ligne de fuite ». Dès lors comment résoudre la contradiction ou du moins l'opposition entre des contraires qui s'excluent ? Par la sinisation d'un texte déconstructiviste, la différence entre déconstruction et pensée sino-taiwanaise, le bouddhisme en particulier, apparaît clairement. Le bouddhisme enseigne la libération, à savoir la libération à l'égard de la souffrance (*nirvana*) par une pratique qui permette d'atteindre la sagesse (*prajna* et *sunyata*). Et c'est la sagesse ainsi atteinte qui permet de saisir la vacuité derrière l'apparence des phénomènes et des états de réalité : elle résout ce problème du dualisme. Les choses ni les circonstances ne sont pas "ou bien ou bien", - ou bien souffrance, ou bien délivrance - mais elles sont en quelque sorte vides, libres de toute détermination définitive. Il n'y a pas lieu de choisir entre les positions d'une alternative ni même de balancer entre les contraires, serait-ce en tentant de les inclure l'un et l'autre. Ce sont ces positions mêmes qui sont vides de sens et ne sauraient constituer les termes d'une alternative, c'est l'opposition entre elles qui est illusoire : aucune position en elle-même n'est fixée, aucune situation n'est absolument définitive.

Et à travers le *Sutra du diamant*, nous pouvons réfléchir plus avant sur l'identité et la définition du bouddhisme, pour éclairer sa position singulière, ainsi que sa relation avec la déconstruction.

³³⁶ Concept deleuzien. *La ligne de fuite est une déterritorialisation. (...) Fuir, ce n'est pas du tout renoncer aux actions, rien de plus actif qu'une fuite. C'est le contraire de l'imaginaire. C'est aussi bien faire fuir, pas forcément les autres, mais faire fuir quelque chose, faire fuir un système comme on crève un tuyau... Fuir, c'est tracer une ligne, des lignes, toute une cartographie.* Gilles Deleuze, *Dialogues*, avec Claire Parnet, Ed. Flammarion, 1977, p. 47.

Chapitre 8

Le Sūtra du Diamant :

Comment demeurer sans identité ?

a. Les traces déconstructivistes dans le Sūtra du Diamant

Le bouddhisme se comprend comme un des deux représentants de la « théorie déconstructiviste » en Orient, l'autre étant le taoïsme. A la différence du confucianisme qui est plutôt comme le *constructivisme*, conservateur, mais avec une structure complète et solide³³⁷. Cependant, la distinction n'est pas vraiment convenable ni *fondamentale* : du point de vue de la déconstruction, telle que la conçoit Derrida, il est possible de soumettre toutes les écoles et tous les textes à la déconstruction. C'est la raison pour laquelle nous prendrons le bouddhisme comme un exemple-clef de la déconstruction de la pensée sino-taiwanaise ou, de la déconstruction dans la culture sino-taiwanaise, puisque le bouddhisme selon l'objectif de notre recherche, sera traité comme « théorie déconstructiviste ». Dans le registre de la culture, le bouddhisme en tant que philosophie issue de la langue sanscrite ou indienne, appartient, évidemment pour la Chine et Taiwan, à une culture étrangère, qui requiert donc une traduction. Mais comme cette pensée est connue de longue date en Chine, et s'est intégrée à la tradition chinoise jusqu'à influencer sa culture, le bouddhisme est devenu une part de notre culture. Cela nous permet de le considérer comme plus proche. Ce qui nous rapproche de la situation de la déconstruction chez

³³⁷ Cf. la première partie sur Confucius et le confucianisme.

Derrida. Pour lui, sa seule langue, la langue française, est une langue étrangère et coloniale, mais c'est celle qui lui permet de structurer sa pensée, et même de construire une théorie non-française et non-européenne, et encore une théorie non-humaine et non-phonétique (à savoir l'écriture). « Non-humaine » en ce sens que Derrida considère, dans ses dernières années, que la question de l'animal doit être discutée plus fondamentalement que cela n'a été le cas ; mais c'est plutôt de l'animalité qu'il est question et de la façon éventuelle dont l'homme pourrait suivre ou apprendre de l'animal (*L'animal que donc je suis*, publié en 2005). Les ressemblances ou différences de situation entre déconstruction et bouddhisme sont une des motivations qui nous conduisent à prendre le bouddhisme comme exemple. Du point de vue philosophique, le Sūtra du Diamant propose la sagesse (*prajna, zhi hui*) et la vacuité (*sunyata, kong xing*) comme chemins d'accès à la libération ; ces notions se comprennent comme deux dimensions d'une même unité, comme entre l'apparence et l'essence. La vacuité (*sunyata*) renvoie à l'absence de toute entité autonome : il n'y a en rien une substance, une essence ou une existence indépendante de toute autre essence, substance ou existence. Toutes les existences ou tous les êtres sont nés d'une coproduction conditionnée (*pratītyasamutpada, yin yuan fa*), sont co-engendrés de façon déterminée les uns par les autres. Autrement dit, par leur origine même, ou leur genèse, les êtres sont en eux-mêmes, chacun, un composé. Ce qui est très proche de ce que Derrida, dans son approche de la déconstruction, nomme la contamination de l'origine, son identité privée étant une identité mélangée, de juif, d'algérien, de français. Même si pour le bouddhisme, la coproduction conditionnée revient à analyser chaque chose, y compris ce moi, mon corps, comme un composé conditionné, en même temps que chaque chose est une unité à la fois composite et instable de différents éléments.

On peut dire de la même façon que le texte n'est jamais premier, inaugural, mais

toujours déjà contaminé par d'autres textes antérieurs avec lesquels il se trouve, même à l'insu de son auteur, en dialogue. La déconstruction n'est pas une théorie indépendante, elle renvoie sans cesse au texte, elle est une pratique du texte qui travaille son matériau ; mais ou bien le texte se laisse déconstruire, ou bien il est détruit.

Si le bouddhisme peut être nommé déconstruction, c'est parce qu'il détruit vraiment la structure de la pensée, ou plutôt il la libère, comme il libère de l'idée reçue, et de ce point de vue là, il se rapproche du taoïsme, en ce que le taoïsme joue le rôle de négation du confucianisme. Le bouddhisme a pour *ennemi* en général l'attachement (*zhi zhe*) ou l'être *essentiel*. La pensée bouddhiste *se présente* comme déconstruction de l'attachement, aux choses comme au *moi*, et à l'illusion de leur être essentiel : à l'illusion que l'un ou l'autre disposerait d'une essence propre. Pour la philosophie occidentale, la pensée bouddhiste est aussi comparativement comme la déconstruction et la négation du *sujet* comme sujet autonome et défini par son essence propre. Une telle déconstruction ou négation doit d'abord en passer par le chemin de la reconnaissance simultanée et paradoxale du moi comme vacuité, comme vide de tout être propre en tant qu'il ne peut être indépendant des conditions et situations qui le font être ce qu'il est. Pour le bouddhisme, cela suppose encore d'entrer dans la pratique de la méditation pour aller contre l'attachement au corps. Sa démarche n'est donc pas théorique mais pratique en cela. Cependant la déconstruction chez Derrida n'a pas seulement pour objectif de nier ou d'attaquer les idées reçues ou incorrectes, mais bien plutôt de renouveler et développer l'idée fondamentale qui doit être élucidée comme telle et retenue. Autrement dit, si Derrida cherche à contester une idée, à la nier, c'est en affirmant cette opposition, en affirmant ce qu'il lui objecte : à tel point que l'affirmation advient par le biais de la négation. Le bouddhisme a également une telle approche de la négation, qui loin d'exclure compose, mais il prend en

considération, pour la reconnaître et la considérer en elle-même, l'idée reçue ou incorrecte. En revanche, la déconstruction n'attache pas d'importance à cela, parce qu'elle ne pense pas qu'il y ait des idées incorrectes ou fausses en elles-mêmes. Pour le bouddhisme, le seul postulat, qui constitue le critère du juste, c'est le *nirvana*, l'état de non-souffrance c'est-à-dire non un mode du connaître mais un mode d'être, ou plutôt non un mode de connaissance théorique mais un mode d'être tel qu'il englobe tout connaître : si nous pouvons arriver au *nirvana*, n'importe quelle idée pour y parvenir peut être correcte. Elle constitue un élément du cheminement. Mais la déconstruction n'a pas ce postulat ni cette référence au *nirvana*, elle suit seulement l'écriture et la lecture du texte même, sans viser quelque autre objectif que d'en nier la clôture sur lui-même, d'en nier la suffisance, et d'en affirmer l'idée essentielle, ce qu'elle porte de fécondité ou de créativité. Selon l'herméneutique, la déconstruction est plutôt comme une « interprétation de la créativité » qui soutient une attitude *positive*, sur n'importe quel point du texte. Par-là, nous pouvons la distinguer de la pensée de Deleuze, même si celui-ci n'est pas un herméneute ; cependant sa voie philosophique est proche de celle de Derrida, ils sont de la même « génération » philosophico-politique. Mais pour la déconstruction, la genèse de l'immanence absolue de l'être chez Deleuze - qui va de l'immanence de Dieu à la nature, jusqu'au panthéisme et au naturalisme chez Spinoza³³⁸ - trouve encore un fondement dans l'être ; ce qui fait problème pour Derrida précisément parce que pour lui, c'est une théorie donnée, acquise, comme un élément de l'histoire de la philosophie. S'interroger sur les effets de l'immanence, c'est encore se situer à l'intérieur de

³³⁸ « C'est l'étalement d'un plan commun d'immanence où sont tous les corps, toutes les âmes, tous les individus. Ce plan d'immanence ou de consistance...c'est un plan au sens géométrique, section, intersection, diagramme. Alors, être au milieu de Spinoza, c'est être sur ce plan modal, ou plutôt s'installer sur ce plan ; ce qui implique un mode de vie, une façon de vivre ». DELEUZE *Spinoza: Philosophie pratique*, p.164.

l'immanence, et la traiter comme une catégorie possible, une catégorie héritière de la philosophie développée de Kant à Husserl. Alors que la déconstruction se veut sans emprise sur le texte, se veut une traduction du texte qui se laisse occuper par le texte, coloniser par lui, la philosophie de Deleuze est plutôt une manière de dominer le texte, de se l'approprier.

Quand il s'agit précisément d'analyser un texte, la différence entre la déconstruction et le bouddhisme apparaît plus clairement. Le bouddhisme vise à la libération, non du texte en quelque sorte, comme on peut le dire de la déconstruction, mais de l'homme lui-même : à savoir il vise à libérer chacun de la souffrance (*nirvana*), par une pratique qui permette d'approcher la sagesse (*prajna* et *sunyata*) ; alors que la déconstruction ne porte que sur le texte, même si tout fait texte, s'il n'y a pas de hors-texte, elle appelle, à l'égard du texte comme à l'égard de la vie et du monde, à l'attitude la plus ouverte, ouverte à toutes les approches possibles, sans limite, et sans objectif absolu, sans prétendre atteindre à quelque unité ou identité dernière... On pourrait en ce sens marquer la différence entre le bouddhisme et la déconstruction, le premier comme déconstruction du mode d'être, la seconde comme déconstruction du mode du connaître, bien qu'en fin de compte, un mode renvoie indissociablement à l'autre.

Le Sūtra du Diamant porte sur la plus haute sagesse bouddhiste, il enseigne la sagesse la plus profonde, celle du non-attachement et de l'aptitude à demeurer libre de soi : 'sans moi', sans soi ou sans identité. Ce Sūtra déconstruit tout notre attachement et toute représentation de soi solide et stable. Il nous enseigne la sagesse du devenir, de ce qui, en devenir, demeure sans identité à soi. Mais à la fois, cet enseignement est aussi un obstacle à la quête d'une identité propre, puisque toute identité est composée, que toute réalité est en devenir, que tout élément est en relation avec d'autres éléments. D'où se pose la question : cet enseignement est-il positif ou fécond pour la

construction d'une identité ; est-il approprié pour traiter la question de l'identité ?

b. L'enseignement du devenir dans le Sūtra du Diamant

La première question dans le *Sūtra du Diamant*, posée par Subhuti - un disciple important et connu pour sa sérénité, sa paix intérieure - se pose pour « nous » ou pour « tout le monde » (*sattva*) :

*Si nous nous sommes mis en route sur le véhicule du Bodhisattva (anuttara-samyak-sambodhi), comment se tenir et progresser ? Comment contrôler nos pensées?*³³⁹ (*shan nan zi, shan nu ren, fa a nou duo luo san miao san pu ti xin, ying yun he zhu ? yun he jiang fu qi xin ?*)

La question de *Subhuti* est de savoir si nous nous sommes mis en route sur le véhicule du Bodhisattva, et où va ce véhicule. Comment avancer et contrôler ce véhicule, à savoir notre cœur (*xin*), comme le vouloir, l'intention qui nous porte ? Il faut aussi nous interroger pour savoir pourquoi nous nous sommes mis en route sur ce véhicule, le cœur étant ainsi le moteur de nos actes et de nos conduites. D'où vient que ce soit le cœur qui nous meuve ? Bouddha nous répond la chose suivante :

C'est ainsi, Subhuti, c'est ainsi, comme tu le dis ! (yin ru shi zhu, ru shi jiang fu qi xin)

³³⁹ *Wisdom beyond words' Sangharakshita*, Windhorse Publications 1993, traduction par Christian Richard, 2003

http://www.centrebouddhisteparis.org/Sangharakshita/Le_soutra_du_Diamant/le_soutra_du_diamant.html

C'est ainsi, comme tel : laisser le phénomène ou la réponse, et même la question, apparaître ou se présenter eux-mêmes. *C'est ainsi, et comme tel* : il n'y a rien à changer, il n'y a pas à intervenir. C'est là un donné de notre condition. La réponse suivante de Bouddha est plus directe:

*Le Bodhisattva doit pratiquer la loi en donnant, en pratiquant le don sans attachement à qui que ce soit*³⁴⁰ (*pu sa yu fa, ying wu suo zhu, xing yu bu shi*).

*Le Bodhisattva doit pratiquer ainsi le don sans se fixer à aucun laksana*³⁴¹ (*ru shi bu shi, bu zhu yu xiang*),

ceci parce que

*Tous les laksana sont illusoires et désordonnés. Si on voit les laksana qui ne sont plus les laksana, alors on verra l' "L'Ainsi-Venu" (fan suo you xiang, jie shi xu wang. Ruo jian zhu xiang fei xiang, ze jian ru lai*³⁴²).

Le sujet change dans ce paragraphe, de l'homme de bien qui suit les élans du cœur, à Bodhisattva, qui est évidemment à un niveau de sagesse et d'accomplissement plus élevé que l'homme de bien. Pourquoi Bouddha met-il les deux, l'homme de bien et Bodhisattva, au même niveau ? C'est parce qu'un homme qui s'est mis en route sur le véhicule de Bouddhisattva, qui suit la voie du cœur, est un homme de bien et peut être

³⁴⁰ Cf. La traduction de Jin Siyan, qui est la seule traduction d'édition chinoise. Je l'adapte sans la comparer avec la traduction de Christian Richard, que je cite dans ce chapitre, mais je choisis le texte dans l'édition chinoise. *Xing yu bu shi*, signifie « faisant la charité ». Je préfère « pratiquant le don », ce « don » faisant écho au concept de Derrida.

³⁴¹ Cf. La traduction de Jin Siyan : *ru shi bu shi* est « pratiquer ainsi la générosité ».

³⁴² *Sutra du Diamant*, traduit et annoté par Jin Siyan (Paris : You-Feng, 2007), p.19.

appelé aussi Bodhisattva. Car, grâce à sa compassion et sa sagesse en tant que Bodhisattva, il pratique la générosité, l'acte de donner en permanence ; c'est pourquoi Bouddha répond à la première question, par le « don » (*bu shi*),

Le Bodhisattva doit pratiquer ainsi le don sans se fixer à aucun laksana ... [Sans] la notion d'un soi ou d'un être, ou la notion d'une âme vivante ou d'une personne.

Il faut comprendre qu'il n'y a aucune distinction entre la notion de don et la route sur le véhicule de Bouddhisattva, ou que suivre son cœur revient à donner. Et qu'aucune notion n'est seulement elle-même, autosuffisante et indépendante de toute autre : si nous pouvons *voir* la notion elle-même imbriquée dans une autre, nous voyons la chose *elle-même, ainsi, et comme telle*. Le bouddhisme nous indique ce qu'il appelle l'illumination (*kai wu*) ou capacité de voir la vacuité (*sunyata*), à savoir une capacité de voir l'intérieur de quelque chose comme vide, sans consistance ni existence propre, et de voir le *Tathagata (jian ru lai)*. Le Tathagata est l'autre nom de Bouddha, dont le sens en chinois est « Ainsi-Venu », il est 'comme tel' en quelque façon.

Le Bodhisattva doit pratiquer ainsi le don sans se fixer à aucun laksana. Le laksana qui n'est déterminé ni par une quelconque cause ni par des circonstances, est un concept à rapprocher du don qui, selon la déconstruction, n'est soumis à aucune condition, pour Derrida : don inconditionnel. Cependant, malgré ce renvoi à l'acte de donner, à la pratique du don et de l'hospitalité inconditionnelle, on peut toujours douter d'être capable de les réaliser : on peut ne pas les pratiquer, ce peut être impossible. Mais cette impossibilité même rend justement possible la déconstruction, en ce sens que cette aptitude à l'hospitalité inconditionnelle ne peut être affirmée absolument comme accomplie, sans que pour autant elle doive être exclue. Mais ce n'est pas impossible pour le Bouddha ou le Bodhisattva, qui sont *comme Dieu ; lequel*

*n'a aucune limite*³⁴³ ; pour qui ne connaît pas de soi, une telle ouverture inconditionnelle à l'autre, une telle hospitalité est en effet possible. Nous rencontrons ici la question la plus intéressante et en même temps la plus *excessive*, en ce qu'elle excède nos manières habituelles de penser : est-il possible d'atteindre à une générosité sans limite, d'être ainsi des dieux, dans notre propre conduite ? La déconstruction est une théorie proposée par l'*homme*, elle essaye de se défaire de l'*homme* mais elle tourne toujours autour de l'*homme*, sans aucune référence à un être divin. Pour le bouddhisme, Bouddha crée et met en pratique son propre enseignement, qui s'adresse à l'homme. Il le fait *sans limite*, que ce soit par son *dharma (fa)*, son Tao ou son enseignement, autant que par sa pratique, montrant ainsi qu'il est possible aux hommes de se défaire de leur condition déterminée, et de se conduire en sur-hommes. Le vrai défi pour nous alors est de savoir comment déconstruire le bouddhisme en tant qu'approche non-anthropocentriste, puisque le bouddhisme est non-anthropocentriste en ce sens qu'il n'est pas centré expressément sur l'homme. Il en va de même pour la déconstruction. Mais l'un et l'autre demeurent anthropocentristes, paradoxalement. Or un aspect de la déconstruction est de récuser Dieu comme Être ultime, comme le fait le bouddhisme ; l'Être ultime, pour elle, est plutôt le texte (*il n'y a rien hors du texte*). Si le texte, la Bible, est venu de Dieu, comme le don selon la tradition biblique, ce don ou ce texte ne peut être confondu avec Dieu, il ne peut être que distinct de lui. Mais le monde culturel abrahamique est aussi un défi pour la déconstruction, en ce sens que la parole, la parole de Dieu consignée dans le texte, est considérée comme précédant le texte lui-même.

³⁴³ La distinction fondamentale entre Bouddha et Dieu : Bouddha devient comme Dieu, à partir de sa propre humanité, sans jamais se prendre pour Dieu ; Bouddha ne crée pas l'homme, mais à l'inverse, Dieu le crée et crée aussi le monde ; dans le *tipitaka*, Dieu est encore un chemin parmi les six destinées ou les six voies (*sadgatih, liu dao*), le *deva*, mais Bouddha est en dehors des six voies car il dépasse ce *samsara*, cet éternel retour.

L'objet *essentiel* du bouddhisme est de sortir de la douleur engendrée par les conditions de réalité et d'atteindre la plus haute sagesse, pour se libérer du moi ; mais la libération n'est pas dépassement, ni exclusion, ni même refus ou opposition. Elle passe plutôt par l'aptitude à entrer dans chaque situation pour la changer ou l'accepter, selon la compréhension des causes qu'il en a. Il s'agit de chercher une voie ou une méthode, qui s'appelle *dharma (fa)*, et qui met en œuvre une pratique, pour tendre vers le but, *nirvana*. Mais nous devons abandonner ce *dharma* en atteignant la sagesse, car il devient alors inutile. Le « dharma » ici peut être rapproché du concept de « traduction » ou de « pharmakon » chez Derrida : il est un concept *pratique (yin yuan fa)* dont l'usage dépend de la situation et des conditions. Cet outil opératoire permet par exemple d'interpréter les situations, de leur trouver le bon remède, en passant en quelque sorte d'une lecture à une autre pour faire de la situation elle-même, de poison qu'elle était, le remède. Le *Dharma* est ainsi un guide dans la *praxis*, qui propose plusieurs étapes techniques. C'est pourquoi Bouddha dit :

Ceux qui connaissent le discours comparant le dharma à un radeau doivent renoncer aux dharmas, et plus encore aux non-dharmas (zhi wo shuo fa, ru fa yu zhe, fa shang ying she, he kuang fei fa ?).

Parce que le moyen, l'instrument, risque d'encombrer l'accès à la seule fin visée, le nirvana, et même, dans la préoccupation de la meilleure méthode, de lui voir prendre la place du telos. Une manière de souligner que tous les chemins, toutes les voies, se valent, aucune ne devant être privilégiée ou opposée à d'autres, réputées non appropriées.

Mais Derrida ne renonce pas aux concepts de la « traduction » ou de « pharmakon » parce que ce renoncement n'est pas nécessaire pour lui : ils ne sont pas en effet

moyens au service d'une fin, ils ne renvoient pas à une pratique qu'il faudrait d'aucune façon dépasser. Du reste, nous ne pouvons pas renoncer à un concept pratique par une décision théorique. Le concept pratique en effet se présente et se définit avant tout dans la pratique. Certes, nous comprendrons que les propos de Bouddha prescrivant de ne pas nous attacher aux dharmas, transmettent une connaissance à mettre en œuvre dans la pratique bouddhiste. Puisque le concept pratique se présente dans la pratique, Derrida ne se trouve pas contraint de s'attacher à ou de se détacher de l'usage pratique de la traduction ou du recours au pharmakon : il en use comme d'un instrument opératoire. Alors que le concept pratique du dharma est nécessaire en toute situation et pour toute condition, avant de s'avérer transitoire. Dans ce cas-là, si nous trouvons la vérité, si nous atteignons la sagesse, pourquoi devons-nous abandonner le *dharma* ? Si nous avons trouvé la *vraie* vérité, la vérité ultime, il devient inutile de penser à abandonner une voie, le dharma, la méthode, s'étant avéré fécond ; et puisque nous pouvons trouver la vérité *elle-même*, c'est que le dharma a été utilisé de façon appropriée et a permis d'atteindre l'objectif. D'ailleurs, s'il y a une *vraie* vérité qui nous soit accessible, nous n'avons plus besoin du *dharma*, elle suffit à nous illuminer. Mais comment savoir que la vérité est vérité, que c'est bien là la visée ultime, qu'on est entré dans la véritable sagesse ? C'est là tout le problème de l'identité, de l'identification du vrai ; difficile problème. N'est-ce pas grâce à l'aide du *dharma* ? Avons-nous besoin dès lors, d'abandonner le *dharma* ? Il faut peut-être revenir à la parole de Bouddha,

Ceux qui connaissent le discours comparant le dharma à un radeau doivent renoncer aux dharmas, et plus encore aux non-dharmas (zhi wo shuo fa, ru fa yu zhe, fa shang ying she, he kuang fei fa?).

Le *dharma* est un radeau qui nous porte jusqu'à *paramita* : la « perfection », le terme signifiant littéralement « aller au-delà » ou « atteindre l'autre rive » ; quand nous arrivons au-delà, nous pouvons « renoncer » au radeau (*dharma, fa*). Ainsi, il n'est jamais nécessaire d'avoir à renoncer véritablement à ce radeau qu'est le *dharma* : en fait, il n'a plus d'utilité, son usage tombe de lui-même, il demeure là alors que nous ne gardons aucun lien désormais avec lui. Le bouddhisme, par là, est proche de la pensée de Derrida : nul besoin de rien faire, nous nous adaptons à la situation ou à la nouvelle condition, en faisant une chose ou son contraire en fonction de la situation. C'est ainsi que Derrida en vient à créer des concepts en fonction de l'usage requis, des concepts opératoires appropriés aux situations rencontrées dans les différents textes.

Quant à la réponse à la deuxième question de Subhuti, elle aborde la dimension du temps à venir, de la postérité de l'enseignement de Bouddha ; mais cet avenir n'est pas le temps futur, l'une des trois dimensions temporelles. L'avenir *commence*, si on peut dire, avant la mort de Bouddha, même s'il est envisagé pour après sa mort. Commencer dans *l'après de sa mort* n'est pas pour autant un événement futur, mais une préoccupation présente à l'égard de ce qui perdure de la libération visée par le bouddhisme. Nous pouvons aussi trouver une telle *prévision pour après la mort* ou un tel testament, dans la dernière interview de Derrida ; mais son *propos* concerne plutôt la question de l'oubli de son œuvre ou de sa pérennité. D'un point de vue non-égoïste et non-narcissique, Derrida espère en fait être compris³⁴⁴ et voir sa pensée approfondie et prolongée par ses œuvres. Son objectif concerne l'avenir de la philosophie et de la pensée elle-même. Ce qui est évidemment très différent du bouddhisme qui se propose essentiellement de sauver *sattva* (l'existence ou l'être) et de libérer le soi, *nirvana*. C'est pourquoi nous ne pouvons pas les comparer

³⁴⁴ DERRIDA J. *Apprendre à vivre enfin : entretien avec Jean Birnbaum* (Paris : Galilée, 2005), p. 34-35.

véritablement. D'autant que Bouddha étant comme une figure de l'éternité, l'avenir ne vient jamais, il n'y a pas d'*avenir* ni d'*à venir* : il est toujours au temps *présent* et progressif, toujours en devenir, un temps si loin et si près de nous. De même que celui qui s'est libéré par sa pratique demeure en état de nirvana, cet état étant pour lui un présent en acte.

Subhuti répète la première question après avoir posé la troisième question, qui s'interroge sur le nom de ce sutra, et cette répétition nous semble se focaliser sur un des problèmes principaux de ce sutra.

Si nous nous sommes mis en route sur le véhicule du Bodhisattva (anuttara-samyak-sambodhi), comment se tenir et progresser ? Comment contrôler nos pensées ?

Mais cette fois Bouddha y répond par une affirmation :

Quelqu'un qui s'est mis en route sur le véhicule des Budhisattvas devrait produire une pensée de cette manière : « Je dois mener tous les êtres au Nirvana, à ce Royaume du Nirvana qui ne laisse rien derrière ; et cependant, après que des êtres ont ainsi été menés au Nirvana, aucun être n'a été mené au Nirvana » (dang sheng ru shi xin : wo ying mie du yi qie zhong sheng ; mie du yi qie zhong sheng yi, er wu you yi zhong sheng shi mie du zhe).

Il faut, ou c'est précisément l'aspiration ou la responsabilité de Budhisattva que de pratiquer la grande compassion et d'amener tous les êtres (sattva) au *nirvana*. Cependant, il apparaît en vérité que personne n'a été sauvé, n'a à proprement parler atteint le nirvana, mais que s'est produit un détachement à l'égard de la notion d'être

(sattva), à l'égard d'un quelconque état, et donc aussi à l'égard de la notion même de salut. Ce qui nous montre aussi *l'unité* entre *sattva* et Bouddha : le Buddhi-sattva présente cette unité dans son nom, il est cet être-devenu. Et aussi, que nous ne pouvons pas séparer simplement le *sattva* et *bouddha* : ils sont un dans l'enseignement. C'est pourquoi Bouddha souligne que *celui-là n'est pas un des dharmas* :

Celui qui s'est mis en route sur le véhicule des Budhisattvas, celui-là n'est pas un des dharmas. « Tous les dharmas », Subhuti, ont été enseignés comme étant des non-dharmas par le Tathagata. Tous les dharmas sont donc appelés les dharmas propres et particuliers du Bouddha (shi wu you fa, fo de a nou duo luo san miao san pu ti. Xu pu ti ! ru lai suo de a nou duo luo san miao san pu ti, yu shi zhong wu shi wu xu. Shi gu ru lai shuo yi qie fa, jie shi fo fa. Xu pu ti ! suo yan yi qie fa zhe, ji fei yi qie fa, shi gu ming yi qie fa).

Bouddha mentionne tout d'abord que celui qui suit la voie du cœur, *celui-là n'est pas un des dharmas*, mais il rajoute que les dharmas ont été enseignés comme étant des non-dharmas par le Tathagata. Ce qui a l'air d'être paradoxal. Mais, puisque le Tathagata nous dit que tous les dharmas sont comme des non-dharmas, il convient d'abord d'admettre la définition du Tathagata, qui n'est jamais mensonge, mais qui énonce la vérité, qui dévoile l'alethéia. Ainsi, dans la croyance à cette définition, il apparaît que non-dharma n'est ni vérité ni mensonge, parce qu'au fond, *dharma* n'est qu'une approche de la réalité dans sa vérité. En ce sens, aucun chemin ne serait le chemin absolu, le seul chemin absolument. Quant à la route sur le véhicule des Bodhisattvas ou du Tathagata, si elle n'assure pas d'obtenir la sagesse, c'est parce que celle-ci ne peut être vraiment obtenue, elle est toujours *là* comme chemin vers le Tathagata, comme passage au Tathagata, chemin ou passage qui nécessairement et

naturellement est *constitutif* de sa *propre nature*. Que faut-il entendre ici par cette idée d'obtention ? La nature propre de la route, du véhicule ou de Bodhisattvas, de Tathagata, consiste à obtenir sans obtention, c'est-à-dire qu'on peut n'obtenir, ne tenir, qu'un vide. Lorsqu'on en vient à "obtenir" ce vide, c'est qu'on comprend enfin la vacuité, et qu'on a saisi sa nature propre, à savoir le rien. Mais on peut pourtant considérer autrement cette obtention: c'est qu'on s'est approprié ou assimilé le vide. Faire du vide ce qui m'est propre, jusqu'à intégrer le non-soi, se libérer de soi. Comment obtenir quelque chose pour nous-même en propre mais sans l'obtenir en fait comme quelque chose qui nous appartiendrait ou qui nous serait dû ? C'est vraiment un paradoxe, ou du moins une relation dialectique ou de détermination réciproque, qui devrait pouvoir se reconnaître et s'affirmer comme telle. Ainsi, c'est toute une relation à la réalité qui s'avère paradoxale, en ce qu'elle inclut les contraires et appelle à passer justement par-delà l'apparence, et les prétentions de la doxa. On pourrait prendre l'exemple d'un aveugle déclarant qu'il n'y a rien devant lui, parce qu'il n'est pas capable de voir quoi que ce soit; ou celui de voyants affirmant qu'il y a quelque chose devant eux, mais que leur vue trompe en fait, ou qui voient un fantôme en croyant voir un vivant. C'est une relation paradoxale que de s'approprier quelque chose sans que pour autant cela soit quelque chose ni même que cela nous appartienne, ou encore d'accéder à un mode d'être tout en restant en chemin vers lui. Comme s'il était constitutivement dans notre nature d'être et en même temps de n'être pas, d'être et de n'être pas réalisé. Non pas exclusion, sur le mode du "ou bien ou bien", non logique du tiers exclu, mais en quelque sorte du tiers inclus. Ce qui nous semble se rapprocher d'une certaine façon de la phénoménologie. La *noésis-noéma* est indissociablement visée et objet posé par la visée : ce qui est un ne peut être séparé, et c'est du sein de l'unité que l'une peut affirmer l'autre. Autrement dit, si l'on peut affirmer l'existence de choses a priori, cela ne dit pas qu'il y a quelque chose, mais

cela nous indique qu'il y a une quasi-chose susceptible d'être confirmée dans son existence, puisqu'elle peut être visée. C'est donc la visée qui lui donne existence, ou plutôt qui lui confère son être-visé. Ainsi également, depuis Kant, la possibilité de se considérer comme sujet connaissant se fait d'abord à partir de la confirmation du sujet connaissant par le dehors, c'est-à-dire à partir de l'expérience qui le constitue comme sujet éprouvant, mais comment cette confirmation peut-elle *en* être la confirmation ? Comment l'expérience peut-elle être la condition inaugurale de possibilité d'un sujet connaissant qui littéralement commence avec elle, loin de s'être constitué avant elle, la question renvoie à cette même indissociable unité entre le sujet connaissant et l'objet connu. Car Protagoras, quant à lui, avait énoncé en ces termes le pouvoir du sujet connaissant, réduisant l'unité à l'emprise radicale de l'un sur l'autre jusqu'à réduire le réel à ce qui est relatif au sujet lui-même :

*L'homme est la mesure de toutes choses : de celles qui sont, du fait qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas, du fait qu'elles ne sont pas*³⁴⁵,

ce qui a suscité dès lors le développement de la philosophie, le philosophe étant déterminé à contester le relativisme des sophistes. Ainsi à l'homme incomberait la responsabilité de porter l'expérience à la connaissance, qui serait le critère de toute réalité. Mais jusqu'où serait-il légitime de renvoyer dans l'irréalité, dans le non-être, ce qui ne peut faire l'objet de son expérience ? En passant de l'époque du Moyen Age jusqu'à l'époque de Descartes et du rationalisme, de la question de l'âme et de l'esprit jusqu'aux concepts de Raison, d'Idée ou de Conscience qui sont le fondement de l'homme, le sujet connaissant peut affirmer la chose qui se présente à la conscience ou

³⁴⁵Diogène Laërce (trad. collective), *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité suivies de la vie de Plotin par Porphyre*, traduit par Ch. Zevort, tome second (Paris, Charpentier, 1847), p.215-216.

confirmer ce qui se présente au regard lui-même. Enfin, l'histoire de la philosophie en est arrivée à prêter à l'homme une capacité de connaissance infinie, de connaissance de l'absolu, qu'on trouve d'abord dans l'idéalisme absolu de Hegel, puis dans la phénoménologie de Husserl qui élabore le concept d'« intentionnalité », mouvement de la conscience qui vise l'objet, mettant en rapport le sujet avec la chose, et conférant par sa visée son être à la chose.

La question du rapport de la conscience à la réalité traverse ainsi, semble-t-il, toute l'histoire de la philosophie, interrogeant le face-à-face de l'homme et du monde, le rapport d'un sujet d'expérience ou de connaissance face à cet objet qui serait déposé devant lui. Tout l'enjeu serait de discerner si le rapport de connaissance fait être le réel, jusqu'à faire de l'absolu lui-même le résultat du travail de la Raison, la marque même de son avènement dans le réel, ou bien si toutes nos catégories échouent à catégoriser le réel. S'il apparaît paradoxal de s'assimiler le vide, s'il ne semble pouvoir être l'objet d'aucune expérience, peut-on soutenir pour autant que cette expérience n'existe pas, alors même que le sujet y tend par toute son expérience ? En quoi le vide ne pourrait-il constituer la vérité même du réel, vérité vers laquelle on serait en chemin, et à laquelle à la fois on serait arrivé, selon l'enseignement bouddhiste ?

Le concept bouddhiste de l'attachement, attachement du moi dans son rapport originaire d'appropriation et d'appartenance au monde, attachement considéré comme un donné, présuppose comme son fonds un discours essentialiste : l'être est donné, il est ceci ou cela par ses appartenances et ses attributs. Certes, la phénoménologie n'est pas l'essentialisme, mais une telle interaction entre ces deux théories, la phénoménologie et l'essentialisme, présuppose qu'une des deux est le cordon et l'autre la poudre, au point qu'on ne puisse les séparer si facilement ; ainsi en est-il quand il s'agit de mettre le feu aux poudres. Ici, au contraire, le concept de

non-attachement souligne que tout est de passage, ouvert au flux du devenir, aux identités en devenir, que tout s'oppose à toute forme d'appartenance, d'identité établie, d'état figé, ainsi que l'enseignent l'école du *Tathāgatagarbha* ou celle de la « nature de bouddha » (*ru lai zang*). Il est associé à l'idée de *samsara* (*lun hui*) ou de transition, de transmigration. Si nous nous référons à la vacuité (*sunyata*) ici également, c'est qu'elle conduit à la même conclusion : le sujet propre, sujet d'appartenance originale, ne s'appartient pas à lui-même, il est en quelque sorte dépossédé de lui-même par ce qu'il possède et tout au contraire ne peut s'assimiler pleinement que le vide. Et ce qui se donne comme la propriété de l'autre pourrait aussi bien être à *lui*, parce que la vacuité signifie « sans appartenance », sans propre ; la vacuité fait suite à une situation *antérieure* dont on s'est libéré, et au changement d'état qu'on a opéré. Ainsi, si une chose appartenait à l'autre, et qu'elle me soit donnée maintenant, on peut dire aussi bien qu'elle est à moi, qu'elle est mienne ; ce n'est pas que quelqu'un me la donne : elle m'est propre désormais et vient de moi-même. Et même, « quelqu'un » ne me la donnerait pas *vraiment*, car la chose n'était pas à *lui*, pas plus qu'à moi. Comme le dit Bouddha, qui affirme impossible de poser quelque vérité que ce soit comme référence ultime, de proposer quelque méthode que ce soit vers la vérité, puisque chacun a son propre chemin vers la vérité, chacun doit se cultiver par lui-même sans attendre de parole souveraine d'un maître quelconque : *il n'existe pas de dharmas* (*shi wu you fa*). Si chacun a son propre chemin vers la vérité, serait-ce à dire que la vérité lui est relative, que le réel lui-même lui est relatif, comme le conçoit Protagoras? Ce propos de Bouddha peut s'entendre de deux façons différentes. Une première façon, paradoxale et contradictoire, qui vise la vacuité, la non-appartenance, comme étant la réalité même ; ce n'est pas que le réel serait relatif à chacun, mais que le seul chemin du sujet serait un cheminement vers le dépouillement à l'égard de toute prétention de maîtrise du réel. Une autre façon d'entendre ce propos consiste à

changer la face des choses, en présentant la réalité elle-même comme éternellement instable ou fluctuante : ce n'est donc pas que la vérité soit relative au sujet, mais qu'il n'y aurait d'autre vérité du réel que celle du devenir. Ainsi l'approche de Bouddha se prête au double sens, elle prête à interprétation, non que cela constitue une limite ou un défaut, mais en ce que cela renvoie chacun à sa propre confrontation à la réalité, à sa propre interprétation en fonction de sa propre pratique à l'égard de la réalité.

(a) *A mon tour, j'écris sous son regard.*³⁴⁶

Ainsi, comment accéder par soi-même à la vérité d'un texte, prétendre en rendre tout le sens, se l'approprier ? L'impossibilité de la lecture, d'une lecture dernière ou ultime, apparaît justement dans la lecture, comme rapport fondamentalement instable et fluctuant à un texte, toujours effectué "sous le regard d'un autre". Il est vrai qu'on lit en ce moment, et cette lecture est une sorte d'expérience impossible qui pourtant réalise la lecture : elle ne saurait saisir le sens du texte dans sa littéralité et encore moins dans son esprit, elle ne saurait être une lecture achevée et dernière du texte, en même temps qu'elle effectue l'acte de saisir le texte, qu'elle rend effective sa compréhension. Ou du moins peut-elle s'en approcher. Il faut effectivement apprendre à lire, autrement qu'en apprenant à déchiffrer les lettres, afin de rendre la lecture possible. En vue de la possibilité de saisir le sens d'un texte, nous avons à apprendre à lire, tout en maîtrisant déjà l'exercice de la lecture. Autrement dit, la lecture même se joue inéluctablement entre nous et le texte, comme si le texte pouvait nous apprendre

³⁴⁶ C.f. CIXOUS H. J. D. *au téléphone* in *Le Magazine Littéraire*, juin 2010, n. 498. p. 58. Au début, l'histoire de cette citation a sa source chez Derrida parlant de Jaurès : « c'est sous son regard qu'il peut faire avancer sa pensée ». Cette assertion de Derrida est citée par Hélène Cixous pour montrer à son tour sa façon propre de suivre Derrida. Citant Cixous, nous sommes tenté de mentionner que le chemin de lecture est encore déconstructif, chacun se nourrissant de l'approche de l'autre.

nous-mêmes, nous apprendre à nous-mêmes : c'est un mode du *Dasein*, le texte, moi-même et l'acte de lecture étant posés là simultanément, indissociablement. Entre nous les hommes, l'être ou l'existence de la lecture est une possibilité indissociable de l'écriture, qui précède notre lecture, en même temps que toute écriture suscite et appelle sa lecture, qui nous relie entre nous. Pourtant, et c'en est une conséquence, nous devons continuer à interroger le sens de la lecture, parce qu'aucune lecture ne saurait épuiser le sens du texte écrit, de ce texte ainsi donné là, '*da Sein*'. La réponse à nos interrogations reste nécessairement incertaine car elle renvoie d'abord à un questionnement invisible, implicite : où se trouve l'invisible du texte lui-même ? En quoi y a-t-il impossibilité d'un sens dernier ? Est-il possible de s'en approcher sans apprendre à lire, c'est-à-dire sans apprendre à discerner la signification multiple des signes, sans apprendre que le signe n'a pas de signification univoque ni de sens ultime ? En fait, nous dépendons d'emblée d'une signification ou d'un sens implicite, tacite, qui nous précède, avant de mettre en œuvre quelque lecture. Et la possibilité qu'advienne du sens, que nous entrons dans l'intelligence du texte, se fonde sur la lecture, mais une lecture ouverte sur une compréhension mutuelle en quelque sorte, entre le sens que nous lui prêtons et la compréhension qu'il nous livre en retour ; ou encore sur cet échange réciproque entre expression et signification.

Dès lors, l'inimaginable (*bu ke si liang*) ou l'inconcevable (*bu ke si yi*) s'entend en un sens positif, de même que l'« impossibilité » pour Derrida est précisément une affirmation positive qui montre un *commencement* de déconstruction, un commencement qui n'a pas encore commencé parce qu'il est inclus à titre de possible dans l'impossible même. Cela fait référence d'abord à l'usage que fait Derrida du concept de *khora*, ce concept de *chôra* qu'il reprend de Platon et retraite. La nommer comme telle ne soulève pas simplement la question de sa définition : il n'est pas simplement question de la formaliser, parce que la *khora* est tout à fait comme une

aporie pour Platon, un espace engendrant tout espace, une matrice englobant toute la génération du devenir, impossible intermédiaire entre l'Être et le devenir³⁴⁷. Cela renvoie à notre discussion de la définition du bouddhisme en rapport avec le concept de traduction, à savoir sur les questions de traduction d'une langue dans l'autre et de logique propre à chaque langue. En outre, *khora* pour Derrida ne fait pas référence à l'impossible au sens négatif d'exclusion mais comme interrogation sur la possibilité d'une troisième voie qui concilierait les contraires. L'interrogation est même à la fois question et réponse : qu'est-ce qui vient après la négation³⁴⁸ ? Et qu'est-ce que le sens de la négation ? Il est nécessaire de continuer à s'interroger, tant le sens du terme est complexe, si bien qu'il est impossible de fixer un sens dernier. Seulement prétendre que « là les mots manquent » (*yan yu dao duan*), qu'il serait impossible de saisir le sens du terme *khora* faute du vocabulaire adéquat, n'est pas assez : quand il s'agit de traduire une langue dans une autre, on n'hésite pas à s'affronter sans cesse à la limite que constitue toute traduction, parce que le vrai problème est qu'on est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de cette limite, dans la mesure où l'on ignore pas que la traduction trahit le texte en même temps qu'elle en rend possible la compréhension. Toute la difficulté consiste à saisir l'esprit même dans lequel le terme a été pensé. C'est comme dans l'histoire drôle de Slavoj Žižek : un homme commande un café sans sucre mais le garçon lui dit qu'il n'a qu'un café sans lait. Ou une autre histoire drôle chez Žižek encore : l'Américain invite l'Anglais à attaquer l'Irak à cause des « armes de destruction massive » (WMD) ; mais comme l'Anglais répond à l'Américain qu'il ne dispose pas d'appareil pour chercher cette arme, l'Américain répond : ce n'est pas grave, parce qu'il n'y a jamais eu d'« arme de destruction

³⁴⁷ DERRIDA J. *Khora* (Paris : Galilée, 1993).

³⁴⁸ « Qui vient après le sujet ? » dans le chapitre « Il faut bien manger » in *Points de suspension : Entretiens* (Paris : Galilée, 1992).

massive ». Ces deux histoires drôles illustrent la nécessité de passer par l'implicite pour saisir la pointe de l'histoire, son esprit, sans buter sur une incompréhension qui s'en tiendrait à une logique dualiste, en opposant le blanc au noir, le oui au non, selon la « logique de la binarité, du oui ou non », du tiers exclu³⁴⁹. À l'opposé de cet esprit binaire, le cœur de cette question est précisément dans le devenir du sens, du littéral à l'implicite, de la lettre à l'esprit, et par conséquent dans le changement de point de vue, dans la capacité de passer avec fluidité de l'un à l'autre, qui suppose de composer, d'associer les contraires. La vraie question est de savoir comment nommer et définir ce devenir, ce changement³⁵⁰. Ainsi, concernant une première approche de la *khora*, on peut dire à la fois : *elle n'est ni ceci ni cela ou elle est à la fois ceci et cela*³⁵¹. Mais cela ne suffit pas ni ne permet de discuter de la *khora*. Ni surtout de saisir quel être ou quelle essence elle permettrait de nommer, quand Platon la considère comme cet intermédiaire implicite entre l'Être et le devenir. Aussi, Derrida la voit-il comme métonymie. *Celle-ci se déplacerait, en déplaçant les noms, des genres d'être aux genres de discours*³⁵². De l'Être à la parole, l'Être n'est pas lui-même présent dans la langue. L'Être, sous sa forme variée présente dans la diversité des étants, est formé par le *logos*, il reçoit sa forme du *logos* ; lorsqu'il change de nom, l'Être change tout à fait. D'où, par le *logos*, on peut décider le sens du Tout ou de l'essence. Ce qui s'oppose à toute définition du bouddhisme, ou plutôt renvoie à son impossible définition. D'autant que la question se pose de savoir si, par

³⁴⁹ DERRIDA J. *Khora* (Paris : Galilée, 1993), p.15.

³⁵⁰ Il est entendu que l'histoire drôle de Slavoj Žižek porte sur la politique, non sur le devenir, le changement. Néanmoins, la relation entre la politique et le devenir peut être d'une certaine pertinence ici : la politique est le jeu du haut risque, elle est le lieu de tous les changements, de toutes les compromissions.

³⁵¹ DERRIDA J. *Khora* (Paris : Galilée, 1993), P.16.

³⁵² *Ibid.*, p. 19-20.

la traduction à partir de la langue d'origine, le bouddhisme reste encore le même ? Comment le langage ou le discours pourrait-il définir directement l'essence ou la chose même, et plus précisément prétendre définir l'essence du bouddhisme ? Est-il possible de saisir ce qu'est le bouddhisme à partir de sa traduction dans une autre langue ? La langue du bouddhisme est-elle immanente au bouddhisme, impossible à traduire, ou bien la traduction demeure-t-elle proche de l'esprit de la langue d'origine ? Le problème essentiel tient à la notion de soi, qui constitue le fond et la racine du bouddhisme, lequel conduit à se libérer de soi : comment rendre ce qui n'a pas d'essence propre, traduire ce soi, non seulement en mêlant le sanscrit au chinois ou à toute autre langue, mais alors même que ce "soi", pour le bouddhisme, n'a pas d'existence, est vide, et que la plus haute sagesse conduit à s'en faire libre ? Ainsi, toute traduction n'est-elle pas en échec, dès lors qu'elle prétend rendre l'esprit même du bouddhisme, en saisir la métaphysique propre, particulièrement par des concepts d'ordre ontologique ?

Nous avons déjà mentionné la part du concept de traduction dans le dernier chapitre, nous nous centrerons ici sur l'incantation (*mantra, dharani, zhou yu*) par rapport à sa traduction et à la translittération. Comment rendre dans une autre langue l'incantation qui se chante dans la langue d'origine ? L'incantation enracinée dans la force des sons représente la puissance du mot, de la parole, en même temps que le "vœu grandiose" (*yuan-li*) de Bouddha. Si l'on traduit une incantation du sanscrit dans une autre langue, comment comprendre qu'une telle puissance des paroles d'origine ne change pas au moment où la prononciation, la sonorité, la langue changent ? A quoi tient la puissance du verbe, ou la volonté de celui qui l'énonce, dès lors qu'on ne l'énonce plus dans la même langue ? Comment ne sont-elles pas modifiées avec la modification du mot ou de la sonorité dans une autre langue ? La pensée change quand changent le mot ou les sons, en même temps que l'Être change avec le logos, si

comme nous l'avons dit, c'est le logos qui fait être l'Être. Cependant, le "vœu grandiose" de prier ou la puissance de l'incantation ne sont pas modifiées par une autre façon de psalmodier, même si elles changent littéralement avec la traduction. Et ce, parce que l'incantation portée par le "vœu grandiose" qui s'y incarne n'est jamais seulement du langage ou des sonorités, de la prononciation, mais elle met en jeu l'esprit de qui porte cette prière, dont l'intention ne change pas, perpétuant "ce vœu grandiose" même. Car l'esprit de l'orant ou son être ne change pas mais s'engage et se maintient dans le changement, c'est-à-dire dans cette attente de se laisser changer par l'incantation. Réciter un livre canonique bouddhiste ou pratiquer l'incantation n'a pas lieu qu'une seule fois, mais advient comme éternel retour pour celui qui pratique, comme un recommencement et une transmigration sans fin de l'esprit, par quoi peut advenir le changement d'esprit. À la différence du *shibboleth* qui, selon Derrida, ne peut s'énoncer qu'une seule fois, qui advient une seule fois entre vie et mort, une unique fois dans toute sa pureté. Une telle parole, prononçant le *shibboleth*, s'énonce seulement dans cette situation : il importe de frapper les oreilles du garde pour pouvoir franchir la limite, passer la frontière. Mais, est-ce au garde qu'il appartient de juger de la pureté et de la justesse de la prononciation de ce *shibboleth* ? Comme s'il y avait, avant même tout jugement extérieur, une façon juste de le prononcer conforme au mode essentiel, originaire, de prononciation. Qui peut prétendre juger de la bonne façon de le prononcer ? N'importe quelle prononciation qui énonce le désir de dépasser la limite, de traverser la frontière, suffit : c'est cette volonté, ce désir, qui est en jeu. Mais c'est un désir impossible à satisfaire pour le garde, qui est l'image même du 'devant la Loi', du gardien de la Loi chez Kafka : il n'est jamais possible de passer outre l'interdit que la loi oppose au désir. L'incantation, quant à elle, est l'expression d'une aspiration, du vœu grandiose de toujours perpétuer la puissance du verbe, et de se transformer par cet incessant recommencement qu'engendre l'incantation. Mais ce

vœu grandiose, immuable, décide-t-il du langage et de l'écriture dans lesquels il s'exprime, des paroles originales à prononcer pour leur garder toute leur puissance ? Comme s'il y avait une puissance créatrice du verbe. Jusqu'au pouvoir de décider aussi du langage général ou ordinaire, jusqu'à former la langue elle-même ? Ce vœu énoncé par Bouddha serait plutôt à rapprocher du logos, comme pouvoir créateur, pouvoir de faire être ce qui est: la parole de Dieu dans son sens biblique, parole qui naît de la divinité et fait naître l'universalité en créant le monde et son contenu ; ce vœu a sa propre créativité. Et c'est cette créativité qui sans doute crée du sens, qui engendre un changement dans l'esprit, une transformation de l'être, et peut en conséquence traverser les langues, sans que la traduction s'expose au risque de trahir le texte d'origine.

(b) Le « non » et les autres formes de la négation

Dans le *Sūtra du Diamant* en chinois, le « non » (*bu* 不) revient plusieurs fois. Le « non » se présente non pas comme une véritable négation mais comme une exclusion incluante en quelque sorte, comme un spectre : mettant le sens en suspens, il hante n'importe quelle phrase, qu'elle soit interrogation ou réponse, que ce soit au commencement ou en fin de phrase. Tout ce sutra est composé de « non » en des lieux, positions, ou points différents. Le « non » a ici une fonction relative et même affirmative. Dire « non » est utilisé à la place de « nier » (*fou* 否) et il a sûrement le sens de « nier ». Cependant, le « nier » est pris ici dans le sens « négatif » alors qu'à l'époque de ce sutra, il n'était peut-être pas encore d'usage d'utiliser « nier » pour dire « non », qui est *simple et direct*, qui adresse en quelque sorte positivement quelque chose à quelqu'un. En chinois, le terme « nier » (否) se figure telle une « bouche »

(kou □) et pourtant, il *ne parle pas encore*, il a le seul sens négatif, alors que le « non » (不) énonce véritablement quelque chose, il dit “non”. Le refus, la négation, l’acte de dénier ou le rejet (否認/否決/否定) ont un sens « négatif », ils ont la puissance de l’exclusion, et n’ont pas besoin de parler expressément par la « bouche » pour être compris, ainsi que tous les termes qui ont le sens du négatif, qui ont pour fonction la négation. Nous soulignons ainsi la différence entre nier et dire non. Ce qui évoque cet autre propos qui use des termes « ne » ou « ni » (*fei* 非), déterminant son objet de façon négative :

Ce dharma, que le Tathagata a entièrement connu et expliqué, ne peut être saisi, on ne peut en parler, ce n'est ni un dharma ni un non-dharma (ru lai suo shuo fa, jie bu ke qu, bu ke shuo, fei fa, fei fei fa).

Mais ce « non » est à la fois une réponse et une question. La réponse affirme le « non » d’un côté, de l’autre côté, nie cette affirmation. Autrement dit, l’apparition des formules négatives n’est pas comparable au travail dialectique de « la négation de la négation » tel qu’il apparaît chez Hegel, qui dépasse, tout en la conservant, la négation. Mais cette double présence, négation/affirmation, indique directement que le « non », qu’il soit dans une phrase interrogative ou une réponse, a fonction de *pharmakon* : un poison-remède, qui bloque le sens négatif pour faire surgir en creux un sens positif, parce que le sens dépend du contexte et varie avec lui, loin qu’il ait quelque sens en lui-même. C’est un mot vide de toute essence, mais en tant que tel, il détermine de façon spectrale le sens dans chaque situation. A savoir que même s’il constitue ce sutra, le « non » n’y a pas son sens de négation, il ne garde pas ce sens négatif. D’ailleurs, le sens de ce Sutra ne se perd pas s’il ne s’énonce pas sous forme de négation, même si les demandes et les réponses n’en sont vraiment pas. Le « non »

ici ouvre du sens mais s'annule lui-même comme simple négation, il nie son propre sens, achevant ou accomplissant en même temps tous les autres sens qui *n'ont aucun* rapport avec lui. Ce « non » n'occupe pas absolument tout le sens du Sutra, mais en prenant à contresens l'affirmation simple comme la simple négation, il bloque ou résiste au mouvement de pensée, et en conséquence fait réfléchir. Ainsi nous pourrions dire que ce « non » est comme l'esprit, l'âme ou l'idéalité de ce sutra, comme s'il fallait préserver un esprit de réserve, de doute, de questionnement qui lui confère toute sa force. Qui est également une dimension essentielle de la réflexion pour la philosophie occidentale. Et qui confère à l'incantation et au "vœu grandiose" de l'orant non le sens d'un souhait vide ni surtout celui d'une affirmation auto-suffisante, mais bien celui d'un appel à l'esprit. Il n'importe pas en effet de réciter des formules magiques, mais de comprendre l'incantation comme ce lent éveil à l'âme du monde. Ce qui renvoie encore à la relation indissociable entre l'incantation et le "vœu grandiose" de l'orant, le vœu grandiose étant ce qui préserve l'esprit de l'incantation comme un véritable esprit de réserve, en traversant la littéralité des paroles.

Ce dharma, que le Tathagata a entièrement connu et expliqué, ne peut être saisi, on ne peut en parler, ce n'est ni un dharma ni un non-dharma (ru lai suo shuo fa, jie bu ke qu, bu ke shuo, fei fa, fei fei fa).

Ce dharma pose-t-il une limitation, une négation, une règle implicite, un interdit ? Est-ce l'autorité du Tathagata qui s'énonce ainsi ? Ou celle du dharma même ? *Ce dharma... ne peut être saisi, on ne peut en parler (bu ke qu, bu ke shuo)* : ceci afin de « protéger » pour ainsi dire la vérité et le sens essentiel, comme le fait Xuan-Zhan dans la traduction. Devant le dharma, entendu comme chemin d'accès à la sagesse, -

comme *devant la loi*, c'est-à-dire devant le garde qui en garde la porte d'accès pour Kafka -, n'y aurait-il pas un pré-jugé à se croire sous protection, avec l'assurance de disposer de la bonne voie ? Bouddha dénonce cette illusion : tout comme le garde, serait-il lui-même le seul à juger et à décider s'il laisse le disciple passer la porte ? En fait, il s'avère que quiconque, n'importe *qui*, n'entre jamais : il n'est pas possible de trouver avec certitude la parole qui ouvrirait la porte, il n'est pas possible de passer outre pour prétendre entrer dans l'ordre de la loi. Néanmoins, Bouddha espère que tous entrent, trouvant par eux-même l'accès sans avoir à y être introduits par un maître, il espère que l'accès n'en est pas impossible, pour qui est capable de le chercher en esprit ; sinon, pourquoi y aurait-il lieu de limiter ou de protéger l'accès ainsi ? Nous nous trouvons devant une aporie...

Ceux qui m'ont vu par ma forme, et ceux qui m'ont suivi par ma voix, se sont engagés dans des efforts erronés, ces personnes ne me verront pas (ruo yi se jian wo, yi yin sheng qiu wo, shi ren xing xie dao, bu neng jian ru lai).

Le Tathagata n'a ni forme ni voix, il énonce donc l'impossibilité de le sentir, de le saisir de façon sensible : il faut seulement en avoir l'idée, ou s'en faire une idée, en quelque sorte par un regard spirituel, par les yeux de l'âme. Une telle interprétation, qui pourrait sembler se référer à un idéalisme absolu, a pourtant un sens pratique, à effectuer, à mettre en œuvre de n'importe quelle façon, que ce soit par la méditation ou par la mise en pratique de l'acte de 'donner'. Mais cela est aussi étrange que le développement ou la réalisation de l'Idée, qui la porte à l'absolu : si cette Idée peut entrer enfin dans la pratique, cela constitue un changement qui la fait passer de la théorie à la pratique, et même qui met la théorie en pratique et lui donne sa portée véritable.

Pour introduire la nouvelle dimension de celui qui met la théorie en pratique, la phrase suivante use d'un autre terme, qui a encore le sens du négatif : « nulle » (wu 無).

*« Tathagata », ainsi est appelé celui qui n'est allé **nulle** part, et qui n'est venu de **nulle** part. Il est donc appelé « le Tathagata, l'Arhat, le Complètement Éveillé » (ru lai zhe, **wu suo cong lai, yi wu suo qu, gu ming ru lai**).*

« Tathagata », en chinois signifie « comme tel » ou « ainsi-venu » (如來). Ce paragraphe nous fait découvrir ce qui se définit originellement tel qu'il est, ou n'est rien d'autre que ce qu'il est : « Tathagata » est le visage originel (ben lai mian mu), il est comme tel originaire, appréhendé comme par une façon tautologique : il en est ainsi. Il ne serait exposé à aucun changement ou aucune modification. Cependant, si nous comprenons la vacuité (*sunyata*) comme interdépendance de tous les éléments entre eux, comme vide de toute essence, nous pouvons remarquer qu'un changement *en soi* est un changement dépendant de causes et de conditions, que dépendant du contexte, de la situation, il ne saurait être engendré de lui-même, de l'intérieur. Ou plutôt tout en soi dépend de l'autre, et réciproquement toute situation autre est en soi. C'est en quoi il ne peut être non plus engendré de l'extérieur. « Être en soi » : nous pouvons nommer ainsi l'appartenance, le fait de « s'appartenir à soi-même », de n'être pas modifié par l'autre. Mais cela irait à l'opposé de la vacuité. Ce paradoxe interne à tout acte de nomination, à tout nom, apparaît et le sens même du nom révèle une contradiction interne selon l'interprétation qu'on en donne. *« Tathagata », ainsi est appelé celui qui n'est allé nulle part, et qui n'est venu de nulle part (wu suo cong lai, yi wu suo qu)* : il semble que rien ne change, que nous soyons dans le non-changement (*bu dong*), dans le non-devenir. Est-ce que « *bu dong* » s'entend en

effet comme « ne pas devenir » ? Oui, apparemment. Mais pourtant ce « non-changement » doit « devenir sans cesse », être sans cesse devenant, sans cesse à venir. *Tathagata*, ou *Tathaagata* (*ru lai ru qu* 如來如去) : pourquoi *-agata?* *gata* signifiant « arriver » et « à venir » ou « venir ». D'ailleurs, *Tathagata* en chinois, *ru lai* (如來), plaît à l'oreille - le *lai* (venir)- et présente peut-être l'image du changement temporel et du changement d'esprit qui s'y inscrit (*citta, xin*), faisant en quelque sorte du changement temporel une figure du changement d'esprit, qui appelle l'esprit à évoluer, à devenir autre. Nous comprenons donc que si le Tathagata n'est exposé à aucun changement ni à aucune modification, c'est en ce sens qu'il ne serait soumis à aucune transformation de l'extérieur, qu'il ne serait pas le jouet des influences ou des circonstances, mais que le seul changement consiste en un devenir-autre, en une évolution permanente. C'est pourquoi même le nom de bouddha n'est pas fixe, mais qu'on peut aussi bien le nommer le Tathagata, celui qui est « ainsi-venu » et qui, de même, devient autre.

Le Tathagata connaît parfaitement le cœur de chacun de tous les êtres animés de ce monde. Comment est-ce possible ? Le Tathagata dit que tous les cœurs ne sont pas des cœurs, c'est pourquoi on les appelle cœurs. Pour quelle raison ? Subhuti, le cœur du passé ne peut pas s'obtenir, le cœur du présent ne peut pas s'obtenir, le cœur du futur ne peut pas s'obtenir³⁵³ (er suo guo tu zhong, suo you zhong sheng ruo gan zhong xin, ru lai xi zhi. He yi gu ? ru lai shuo zhu xin, jie wei fei xin, shi ming wei xin. Suo yi zhe he ? xu pu ti ! guo qu xin bu ke de, xian zai xin bu ke de, wei lai xin bu ke de).

Ce paragraphe associe trois notions différentes dans les catégories respectives du

³⁵³ Traduction de Jin Siyan, p.73.

« connaître » (*zhi*), de la contradiction interne -« tous les cœurs ne sont pas des cœurs, c'est pourquoi on les appelle cœurs » (*zhu xin, jie wei fei xin, shi ming wei xin*) -, et de la dimension temporelle, le « cœur du temps ». Le Tathagata peut tout connaître, il a la connaissance universelle (*samyak-sambuddha, bian zhi*), ce qui inclut de connaître de l'intérieur en quelque sorte la pensée ou le cœur de l'autre (*ceto-pariya-nāṇa, ta xin tong*). Cette capacité d'accès à la pensée de l'autre est liée au vœu grandiose de compassion (*karuna, bei*) et à l'amour bienveillant (*maitri, ci*) pour l'autre et au *satteva*, cette capacité de connaissance universelle soulignant la façon d'accéder à l'être en soi, comme un mode de développement de soi par la pratique, comme un chemin du cœur si l'on peut dire, qui ne saurait venir de l'autre. C'est pourquoi nous avons ce propos : « tous les cœurs ne sont pas des cœurs, c'est pourquoi on les appelle cœurs », à savoir que la compréhension de la pensée de l'autre, pour le Tathagata, vient de la compassion et de l'amour bienveillant, de la pratique du cœur (*ci-bei*) par quoi il est possible de devenir autre. Il peut bien y avoir de nombreuses progressions par la pensée, des cheminements de pensée, ils ne se font pas vraiment par eux-mêmes et ne sont pas effectifs mais seulement apparents s'ils ne sont pas liés à la pratique. En effet toute progression de pensée concerne ceux qui s'impliquent dans la compassion et de l'amour bienveillant, c'est-à-dire dans la pratique, et qui progressent en pratique. Pour autant, en ce qui concerne cette progression, il ne convient pas de s'attacher à des changements temporels, entre passé, présent et avenir, pas plus qu'on ne peut parler véritablement d'une progression du cœur. En effet, cela n'a aucune consistance, le cœur de compassion et d'amour bienveillant chez le Tathagata étant toujours là, comme propre à la structure de l'être, humain ou animal, sans limite dans le temps. « Les cœurs ne sont pas des cœurs » : cela ne renvoie pas à un cœur affecté par le temps qui passe, à l'ordre du sensible ou à l'affectif, mais à un cœur qui ne cultive ni la mémoire ni l'espérance, qui n'est porté

ni au passé ni vers l'avenir, qui ne se préoccupe pas non plus du présent immédiat, advenu, mais plutôt en quelque sorte de ce qui n'est pas, de ce qui est absent, de ce qui est *à-être*. Ce mode d'absence est la *présence absente*, la présence de l'absence qui est toujours là : ce n'est donc pas qu'elle soit inexistante ou qu'elle se soit dissoute, même si ce n'est pas une présence effective. Comme si la présence du cœur dans la compassion et l'amour n'était jamais pleinement accomplie, jamais totalement advenue, mais toujours à-être. Aussi, dans ce cheminement du cœur, le rapport au temps, à ce qui serait en progrès ou en devenir, à la présence et à l'absence, apparaît-il comme un rapport paradoxal, en ce sens que le temps, comme le rapport à la réalité, aux êtres ou aux choses, n'est pas découpé selon les catégories traditionnelles de l'Occident : présent ou passé, présent ou absent, en progrès ou statique... Et le problème ou le paradoxe apparaît plus précisément avec le « toujours ». L'être est de l'ordre du « toujours », de ce qui transcende toute temporalité et montre seulement le visage de l'absolu, en tant que présence absolue, même si ce visage transparait dans l'ici et le maintenant, ce qui est « présent » « là et maintenant » (*hic et nunc*). Néanmoins que veut-on dire quand on dit “toujours”, ou qu'on se réfère à l'absolu ? L'éternité n'est pas du temps, même si, en général, l'éternité a été considérée comme une catégorie du temps, du temps suspendu, arrêté, du temps hors temps en quelque sorte. Mais, si nous traitons l'éternité comme un concept temporel, est-elle encore l'éternité, le hors temps est-il indemne du temps ? L'éternité est bien plutôt tout autre que le temps, mais cette différence relève-t-elle de la connaissance du temps ou de l'éternité ? Y aurait-il même une connaissance possible de l'éternité, si elle est hors temps et hors expérience ? Si cette différence renvoie à la représentation de l'éternité pour nous, qui, étant des êtres finis et mortels, désirons un temps qui dure sans cesse, il faut bien dire que nous ne comprenons jamais ce concept. Le même problème se présente dans la connaissance du temps : le temps, dans notre

connaissance en général, est du quantifiable ou du changement, de jour, de saison et de période, passé, présent et futur. Ce qui relève plutôt d'une représentation fragmentaire et d'une observation empirique partielle. Nous ne pouvons toucher ni voir le temps, mais plutôt en faire une expérience globale, entrer dans la temporalité ; l'idée de la division en périodes ou du changement par rapport à un point fixe nous livre seulement un des contenus représentatifs du temps, élaboré à partir de notre vécu, lui-même particulier. Nous pouvons peut-être tenter de rapprocher les deux concepts, le temps et l'éternité pour mieux les analyser ; ainsi, demandons-nous si la différence de représentation ne vient pas de notre façon différente de l'élaborer, de façon quantifiée et mesurable pour l'un, transcendant toute mesure pour l'autre. Or, cette différence de constitution est-elle différence entre concepts ? Ne sont-ce pas, avec ces deux concepts, temps et éternité, deux noms pour la même chose, ou la même essence ? Un temps d'une durée infinie, précisément sans limite temporelle, un temps qualitatif et non mesurable, non évaluable, une pure durée en quelque sorte, et par ailleurs un temps quantifié, découpé, mesuré selon nos instruments et nos conventions, seraient un seul et même temps.

En plus de ces approches paradoxales sur une négation qui n'est pas une négation, sur une progression qui ne progresse en rien, sur de l'absence qui est un autre mode de la présence, sur un temps qui durerait toujours, nous pouvons interroger l'autre terme présent aussi souvent ici : « *zhu* (住) » - « habiter ou demeurer » - présent sous sa forme verbale « *bu zhu yu xiang* » - « ne pas habiter dans l'apparence » - ou « *ying wu suo zhu er sheng qi xin* » - « ne pas devoir être soutenu par n'importe quel élément, ou ne pas devoir demeurer au cœur ». Nous pouvons développer les différents sens de ce « *zhu* (住) » : « habiter ou demeurer au cœur ou en un lieu », ou encore « rester », « hanter », « soutenir », « donner lieu ». Ce qui pose la question où, à savoir la

question de l'*habitation*³⁵⁴, ou bien *wu zhu (ani-keta)*, de l'absence de demeure : *unheimlichkeit*, être sans maison, sans lieu familial où rester, sans demeure, errer, qu'on peut rapprocher du vocabulaire bouddhiste du non-attachement. Habiter au *citta* (cœur, *xin*) c'est être comme habitant de l'esprit, être centré sur l'essentiel, être pleinement au cœur de soi. « *Zhu* », « demeurer, habiter », est aussi une thématique présente chez Derrida, dans sa relation avec M. Blanchot et à la question du secret³⁵⁵. Pourquoi habitons-nous en quelque lieu ou pourquoi demeurons-nous ? C'est peut-être la première question à poser d'entrée. C'est la structure même de l'homme qui fait le *citta*, comme attachement, comme condition du "s'attacher" ; c'est pourquoi le but de la méditation est la pratique du *citta*, de ce qui est au cœur de l'homme, au plus secret ; ou elle présuppose que le *citta* peut se pratiquer, et que cela tient à la structure humaine. Ce « *zhu* » a en même temps le double sens de l'éternité du temps et de l'occupation de l'espace : pour ce qui est du temps, « à demeure » signifie « toujours » ; pour ce qui est de l'espace, *demeurer à*, c'est demeurer dans un certain lieu, localisé, conditionné. Or, dans le Sutra, il nous est indiqué de ne pas demeurer pris dans les quatre apparences (*laksana, xiang*) – *wo, ren, zhong sheng, shou zhe* (la notion d'un soi, d'un être, d'une âme vivante, d'une personne) - qui sont les quatre catégories qui répertorient toutes les apparences. Ainsi, nous sommes invités à ne pas demeurer dans l'illusion d'être une subjectivité singulière, ni dans l'illusion d'exister en tant qu'être distinct des autres, non plus que d'avoir une âme éternelle source de vie, ou encore d'avoir une identité propre. M. Chen Kang³⁵⁶ (1905-1992) use de ce « *xiang* » (*laksana*) pour traduire l'« Idée » chez Platon, pour développer les deux concepts et établir aussi une comparaison possible entre Platon et

³⁵⁴ Cf. DERRIDA J. *Khora* (Paris : Galilée, 1993) ; et aussi bien *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (Paris : Unesco, 1997).

³⁵⁵ Cf. MICHAUX G. *Tenir au secret : Derrida, Blanchot* (Paris : Galilée, 2006).

³⁵⁶ Chen Chung-hwan, *On the Parmenides of Plato in Classical Quarterly* (1944), 38: p. 101-114.

le bouddhisme. L'Idée platonicienne, Forme immuable et éternelle, ne serait-elle qu'apparence, elle qui dénonce le monde des apparences, Idée plus réelle que toute réalité sensible ? Il faudrait alors récuser l'être même que selon Platon, elle rend intelligible ? Faut-il mettre en cause toutes nos catégories héritées de la philosophie grecque, parce que les chemins du cœur et la pratique de la compassion et de l'amour-bienveillance nous exposent au devenir et au changement, conjuguant les paradoxes, associant les contraires, jusqu'à nous faire entrer dans la non-identité et perdre le chemin de l'être ? Car nous sommes appelés par le bouddhisme à ne demeurer prisonnier d'aucune de ces apparences, qui nous paraissent pourtant si essentielles.

c. Comment demeurer sans identité ?

Nous pouvons enfin répondre à quelques questions complexes : pourquoi la réflexion sur le bouddhisme, et précisément, l'analyse de ce Sutra du diamant sont-elles renvoyées dans la dernière partie ? Comment aborder, avec ce Sutra, notre sujet de réflexion sur l'identité spectrale ? Et plus essentiellement, comment demeurer sans identité, si c'est possible ?

Ce Sutra nous enseigne l'importance de demeurer sans attachement, de demeurer sans demeure, que ce soit dans le temps ou dans l'espace, ou bien de demeurer sans identité, sans identité propre, sans identification à un soi, à une dimension d'être, à une identité personnelle, de demeurer libre de l'illusion d'une âme. L'identité sans identification, telle est la réponse. Cette réponse, comme la réponse derridienne ou déconstructiviste avec les notions de messianique ou d'ex-appropriation, constitue le plus haut dharma (enseignement ou vérité), c'est-à-dire l'enseignement le plus fondamental ou la vérité ultime qui soit le guide pour la pratique : demeurer sans

attachement. Le but du bouddhisme est la libération à l'égard de la douleur suscitée dans le monde et de la souffrance, puis d'atteindre à l'éveil comme Bouddha. À la différence de la déconstruction de Derrida, la pratique de Bouddha est celle d'un médecin qui traite toute maladie de la vie et de la mort, qui vient résoudre tout problème. Ainsi, le Sutra est comme un manuel d'exercice, d'entraînement à la liberté, y compris à la liberté à l'égard du texte lui-même, multipliant les paradoxes pour susciter l'esprit du doute. C'est pourquoi l'existence de l'identité pour lui n'est pas un problème ; c'est s'attacher ou tenir à l'identité qui constitue le vrai problème, à quoi il oppose le principe de non-attachement, condition de libération à l'égard de toute attache.

Nous pouvons voir dans ce Sutra du diamant, qu'il n'est pas question de métaphysique dans le contenu du dialogue entre Subhuti et Bouddha. Par là peut-être, nous pouvons revenir à cette aporie : le bouddhisme chinois est-il ainsi une trahison de la sagesse d'origine, ou bien un signe de sa dissémination et de son assimilation à travers des cultures différentes ? Une sagesse qui peut nourrir de multiples courants, comme autant de façons de la mettre en pratique, se voit-elle trahie par cette diversification, ou bien chacun trouve-t-il son identité propre dans sa propre pratique ? Car une sagesse en appelle essentiellement à la pratique, même si son enseignement se transmet par la parole. Nous sommes renvoyés là aussi à la question du langage, comme puissance de faire être ce qui se dit.

Quand je dis que je suis mort, bien que cette proposition soit informulable, c'est la structure du langage qui en permet la formulation, qui tient dans cette phrase, et nous y enferme en quelque sorte. Il en va de même dans la situation d'ex-appropriation chez Derrida. Or, nous pouvons modifier cette phrase en "je est mort" pour passer outre la contradiction logique et même le non-sens, par le changement de la forme verbale ; mais nous demeurons encore enfermés dans la même structure linguistique,

surtout dans cet effort de la dépasser. Quel sujet mort pourrait se nommer comme tel ? Le pouvoir du langage, de faire lever ce qui n'est pas, de dire même le non-être, ne trouve-t-il pas ici sa limite ? On est encore exposé à la même défaillance du sens. Ainsi en est-il du bouddhisme sous cette appellation d'enseignement de Bouddha. Le bouddhisme comme bouddh-isme, -la séparation, la distinction introduite entre Bouddha et sa pratique, ou son enseignement- renvoie à une identité spectrale, une identité sans identification. Qui est Bouddha en dehors de la pratique qui ouvre à un devenir autre ? Comment lui attribuer un enseignement qui soit extérieur à lui-même et fixé une fois pour toutes, quand sa vie est enseignement, appel pour chacun à le mettre en pratique, à s'enseigner à soi-même ce devenir autre. C'est-à-dire, si nous reprenons l'énoncé précédent, énoncer un je, qui aurait l'être en propre et auquel serait attribué un état de mort, est vide de sens, dans l'enseignement bouddhiste, puisqu'aucun de ces éléments n'a de consistance en lui-même : ce n'est là qu'une identité spectrale, une identité sans identification à quelque état que ce soit. Dire que je suis mort, comme l'impose la structure de la langue, ce n'est pas s'identifier à la mort, se définir par elle. Mais prétendre identifier le je sans sa dimension mortelle, ce n'est pas non plus saisir son identité, puisque ce serait en faire un je immortel. Ici, nous voyons à l'œuvre non seulement l'enseignement du devenir, de l'impermanence, mais aussi celui de la vacuité : aucune chose ne peut exister ou être par elle-même, indépendamment de toute autre chose, aucune identité ne peut être établie une fois pour toutes, toute identité se construit et se déploie dans un devenir incessant, et dans un rapport ouvert à tout ce qui advient, vie et mort. La mort est à l'œuvre en moi, je ne peux prétendre l'énoncer comme un événement étranger qui me viendrait de l'extérieur, elle m'est à venir, dès le présent, et la conscience que j'en prends contribue à conférer son identité au sujet que je suis. Je ne peux m'identifier pleinement et définitivement à "moi" comme à un être parfaitement constitué dans sa

présence actuelle, sans renier tous les horizons et les possibles dont je suis porteur. Toute identité ne peut être que spectrale, c'est-à-dire ouverte à l'impermanence, ou encore être-en-devenir. Alors, nous pouvons peut-être répondre en même temps à cette aporie : le bouddhisme est-il un système métaphysique de pensée qui serait construit autour d'une conception de la Vérité ? S'il est vrai que la vérité énonce ce qui est, ce qui correspond à l'être même du réel, comment le bouddhisme qui aspire à se libérer de tout mode d'être, fixé une fois pour toutes, pourrait-il développer une conception de la vérité ? Selon le Sutra du diamant, aucune apparence ou idée (laksana 相) n'est réelle, pas plus que la langue ou le mot. Tout est ainsi qu'il a été dit ci-dessus : le « non » n'a plus seulement le sens négatif, la négation n'est plus elle-même négation. L'enseignement bouddhiste peut donc être traduit dans chaque langue et chaque mot d'une langue étrangère, mais à la fois il n'y apparaît pas du tout en tant que tel. Parce que ces langues et ces termes n'appartiennent à la pensée bouddhiste, on peut dire à la fois que le bouddhisme et sa vérité ne se cachent pas, ne se dérobent pas à la traduction, et à la fois qu'ils n'appartiennent pas proprement à ces langues et ces termes. Ainsi, le bouddhisme ne se limite ni ne s'enferme dans la langue et le mot, dont le sens est toujours multiple, en même temps qu'il n'est pas exprimé véritablement par eux. Réciproquement, la langue et le mot ne limitent pas le bouddhisme, mais en même temps ils ne nous aident non plus à le comprendre. C'est pourquoi Bouddha n'éveille pas par la langue ni le mot, par la lettre de son enseignement ni sans doute ne conduit à l'éveil par le chemin de la métaphysique, le chemin de la connaissance de l'être. Ce problème est ainsi une aporie car il semble n'y avoir pas de sortie, ni d'entrée non plus par lequel le résoudre, du reste. Mais pour Bouddha, cette aporie ne constitue pas un problème : puisqu'il n'a jamais songé à définir le bouddhisme, il n'y a pas lieu pour lui de sortir du système de la langue pour échapper à des paradoxes sinon des contradictions, ni d'entrer dans une métaphysique

quelle qu'elle soit pour accéder à la vérité de l'être. Il peut ne demeurer, n'habiter dans aucune situation déterminée ; son enseignement en matière de temps n'est ni commencement ni terme, ni passé ni futur ; le présent est à la fois réel et irréel, temporel et permanent. Cela n'est pas pour autant du relativisme, mais cela renvoie bien plutôt à une pratique qui se conforme à la réalité. Ainsi de la critique de l'antinomie chez Kant, dont le but est d'ouvrir à la pratique morale, en constituant une métaphysique morale en pratique. Pour la métaphysique, comme pour toute autre chose qu'on ne connaît pas exactement, Kant indique qu'on ne veut pas avouer, dans une attitude honnête, ce qu'on ne sait pas ; mais c'est au fond la marque de notre finitude, la limite naturelle de notre pouvoir de connaître³⁵⁷. Pour Bouddha, tout est plus simple : ce qu'on ne sait pas, on le laisse sans réponse, étant donné qu'il y a des problèmes plus urgents que celui-ci. Nous sommes comme prisonniers de la caverne de nos sens, selon l'allégorie de Platon, nous pensons que les ombres sont réelles, c'est pourquoi nous ne comprenons pas la réalité dans sa vérité. Ainsi, le plus urgent pour nous est-il de sortir de cet enfermement, de nous libérer de cette situation. C'est le projet de Bouddha. Pour lui, un homme mourant n'a pas besoin de savoir qui est le meurtrier mais comment survivre ! Non de savoir ce que serait la mort, mais comment il est possible de vivre, de vivre bien. C'est peut-être pourquoi Aristote déjà aborde la métaphysique après la physique, parce que la métaphysique doit être apprise en dernier lieu. Il faut d'abord savoir comment survivre, selon l'ordre de la nature, puis

³⁵⁷ « Le verbiage méthodique de nos écoles supérieures n'est souvent qu'une entente pour échapper par des ambiguïtés de mots à une question difficile à résoudre, attendu que le je ne sais, si commode et le plus souvent si raisonnable, ne s'entend pas facilement dans nos académies. » cf. Kant *Rêves d'un homme qui voit des esprits, expliqués par les rêves de la métaphysique*, traduit par Joseph Tissot, Librairie Ladrangé, 1863. En ligne, de wikisource : https://fr.wikisource.org/wiki/R%C3%AAs_d%2E%80%99un_homme_qui Voit_des_esprits,_expliqu%C3%AAs_par_les_r%C3%AAs_de_la_m%C3%A9taphysique

apprendre à vivre conformément à cette réalité physique, avant d'entrer dans la métaphysique ! Le bouddhisme est tourné vers la réalité ou le présent actuel, la situation donnée ici et maintenant, qui n'est pas une situation dernière ni éternelle. Mais son objectif clair est la libération à l'égard de tout ce qui nous entrave et nous attache, et non pas évidemment de prouver l'existence de Dieu. Si le bouddhisme cherche la vérité, on pourrait dire que c'est plutôt en prônant pour chacun la recherche d'une vérité pratique et la mise en œuvre des conditions d'un bien faire pour vivre bien.

Derrida ne mentionne pas directement le bouddhisme, mais il mentionne la critique faite par Nietzsche contre le nihilisme de Flaubert. Cela semble indirectement faire référence à l'attitude de nihilisme passif prêtée au bouddhisme par Nietzsche. Par le détour de Nietzsche et Flaubert, nous pouvons faire retour indirectement à Derrida. Nietzsche critique la phrase de Flaubert « *On ne peut penser et écrire qu'assis* » : « *Je te tiens là, nihiliste! Rester assis, c'est là précisément le péché contre le Saint-Esprit. Seules les pensées qui vous viennent en marchant ont de la valeur*³⁵⁸ ». Derrida relève pourtant que « *Nietzsche se doutait bien que l'écrivain ne serait jamais debout ; que l'écriture est d'abord et à jamais quelque chose sur quoi l'on se penche*³⁵⁹ ».

³⁵⁸ Derrida *L'écriture et différence* (Paris : Seuil, 1967), p.48.

³⁵⁹ « *Nietzsche ne s'y était pas trompé : « Flaubert, réédition de Pascal, mais sous les traits d'un artiste, ayant comme base ce jugement instinctif : "Flaubert est toujours haïssable, l'homme n'est rien, l'œuvre est tout..."* ».

Il faudrait donc choisir entre l'écriture et la danse.

Nietzsche a beau nous recommander une danse de la plume : « Savoir danser avec les pieds, avec les idées, avec les mots : faut-il que je dise qu'il est aussi nécessaire de le savoir avec la plume, — qu'il faut apprendre à écrire ? ». Flaubert savait bien, et il avait raison, que l'écriture ne peut être dionysiaque de part en part. « On ne peut penser et écrire qu'assis », disait-il. Joyeuse colère de Nietzsche : « Je te tiens là, nihiliste! Rester assis, c'est là précisément le péché contre le Saint-Esprit. Seules les pensées qui vous viennent en marchant ont de la valeur. » Mais Nietzsche se doutait bien que l'écrivain ne serait jamais debout; que l'écriture est d'abord et à jamais quelque chose sur quoi

Ainsi, la statue du penseur de Rodin le représente assis, en méditation, comme les statues de Bouddha ; c'est peut-être là « péché contre le Saint-Esprit » et même le critère du nihilisme pour Nietzsche. Seulement ce n'est pas penser et s'asseoir, ni même être debout, qui fait l'objet de la critique de Nietzsche, mais seulement de penser l'esprit rassis, décadent, en restant assis, établi, installé sur ses idées. Selon Nietzsche, c'est seulement s'asseoir à ne rien faire qui est une figure nihiliste, et surtout entrer en décadence, de penser à s'asseoir, ou plutôt asseoir sa pensée, l'arrêter. Le bouddhisme, parce qu'il appelle à passer de l'esprit au corps en position de méditation, de la théorie à la pratique, et aussi parce qu'il appelle à éviter la souffrance de la vie pour atteindre la libération, est pour lui une figure du nihilisme. Sans doute, dans ce chapitre, nous avons montré que ce Sutra du diamant a pour objet de relever et de déconstruire tout jugement incorrect et faux. Cette assise du corps dans l'exercice de la pensée, de la méditation, ne concerne pas la posture assise ou debout, mais vise à permettre de se dégager de l'attachement et déjà de l'attachement aux idées, aux représentations, à la logique du oui ou non. A l'instar de l'affirmation de la déconstruction chez Derrida, de l'identité déconstructiviste et spectrale, le bouddhisme considère toute affirmation comme temporelle et temporaire, il considère que le changement seul est permanent, que cette permanence même est encore attachement... De même, la conception d'un éternel retour signifie qu'on est encore enfermé dans la causalité et dans le samsara (transmigration ou transition), qu'on n'est pas encore éveillé ni libéré.

Quelle est la portée du Sutra du diamant, et plus largement de tout l'enseignement de Bouddha concernant l'identité spectrale ? N'est-ce pas de donner à comprendre que cette dimension spectrale n'est pas une dimension négative de l'identité, une limite

l'on se penche. Mieux encore quand les lettres ne sont plus des chiffres de feu dans le ciel. » Ibid, p.48-49.

qui l'empêcherait d'être pleinement ce qu'elle est, mais signifie la vanité de tout attachement à une identité, le vide de toute identification. Le spectre de l'identité, c'est la dimension du vide qui la hante, et la préserve en même temps de se fixer à elle-même. La question était posée de savoir « comment demeurer sans identité » : à condition de ne demeurer fixé à aucune, à condition de n'être à demeure dans aucune, sans doute. Et ce, par une ouverture du cœur qui constitue le chemin de sortie du soi, par un amour-bienveillance, une compassion envers l'autre, qui rendent possible, dans l'accueil de l'absolument autre, de devenir autre.

Conclusion

Le problème de l'identité spectrale auquel nous nous sommes ici confronté concernait le rapport que le concept de l'identité entretient indissociablement avec celui de naissance, c'est-à-dire avec la culture d'origine. Dans la tradition philosophique, l'identité n'a guère de lien avec la naissance, mais bien plutôt avec l'être et l'existence. Cependant, nous avons tenté d'établir que ce problème de l'identité ne peut se poser qu'à partir des conditions de naissance, c'est pourquoi nous avons pu le lier avec la question du juste, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles il est fait droit à l'identité culturelle. Car il s'agissait de comprendre ce qui pouvait entraver la construction d'une identité, et les raisons pour lesquelles une identité pouvait être réduite à l'état spectral. Et plus encore, de discerner si cette forme spectrale d'identité était seulement l'effet d'une domination subie, d'une injustice à laquelle elle était ainsi exposée, qui la frappait donc d'une limite, d'une carence, d'une insurmontable défaillance. Ou bien plutôt si indépendamment des conditions idéologiques et politiques dans lesquelles elle se construit, elle ne serait pas fondamentalement, constitutivement, hantée par son autre. Ou plutôt si elle n'a pas à s'ouvrir à un devenir autre, à se faire toujours autre à soi. Loin que cela constitue une faille, ce serait bien plutôt ce qui la garantirait contre toute clôture sur elle-même. Plus précisément, à partir des influences reçues des pensées confucianiste et bouddhiste, des formes de dominations imposées, nous avons établi que l'identité taiwanaise n'est pas encore née en quelque sorte, qu'elle n'est pas reconnue, du fait de la colonisation ; c'est pourquoi nous avons analysé cette identité sous le nom d'identité spectrale. Ainsi en est-il de toute forme de culture dominée par une souveraineté étrangère, mais aussi de toute forme d'identité singulière, dominée par la référence à un modèle dominant,

qu'il soit un modèle de vertu, le modèle de l'enfance perdue, ou le modèle d'un idéal de société.

Le premier chapitre, sur le junzi chez Confucius, interrogeait l'identité de l'homme de qualité posé comme idéal, comme sommet vers lequel doit tendre toute la culture chinoise. Nous avons fait l'hypothèse que si l'identité est une identité idéalisée, le fruit d'un modèle intériorisé, modèle dominant qu'il s'agirait d'assimiler, cette identité demeure toujours étrangère à elle-même, altérée, autre, travaillée par la différence, et l'écart par rapport au modèle. Nous pouvons considérer que Confucius fonde l'identité chinoise comme culture dominante, et que son idéal de junzi, l'homme de qualité, constitue pour cette culture 'l'autre', qui appelle à sortir de soi. Pourtant, cette modalité d'un être hors de soi est-il la marque d'une ouverture à l'autre, ou bien d'une étrangeté par rapport à soi-même, voire d'une aliénation ? Nous nous demandions si sa culture étrangère avait été pour Confucius le miroir dans lequel construire son identité propre. Le confucianisme est une source de l'identité sino-taiwanaise. Confucius lui-même, pour avoir vécu à la croisée de deux cultures, s'est laissé enseigner par sa double culture, Yi et Zhou, jusqu'à les joindre en une seule dont il aurait tiré toute sa richesse, se mettant ainsi à l'école de l'autre. On pourrait dire que l'identité chinoise est constituée d'une altérité, à tendre ainsi vers un modèle idéal, le confucianisme proposant une identité autre, une identité idéale qui constituera pour celui qui s'y efforce, une autre culture ou une culture autre : une culture fantomatique qui ne cesse de le hanter, tant l'idéal est élevé. À l'atteindre, il sera devenu autre à lui-même : l'homme accompli, l'homme de qualité, l'homme idéal. Nous avons établi en cela que le confucianisme est un enseignement hétéronomique et hétérodidactique : il s'agit de se laisser enseigner par ce modèle de vertu, qu'est l'homme de qualité, au point de se soumettre à une hétéronomie.

Dans le chapitre deux, nous discutons d'une identité composite et de son influence

ambiguë sur l'être de culture, en suivant le développement du confucianisme après Confucius. La question se posait de savoir comment une culture, et plus encore une sagesse, peut devenir un instrument de pouvoir, allant jusqu'à exclure toute autre culture. De l'histoire d'un confucianisme ambigu mêlé de bouddhisme, en passant par son idéologisation et son utilisation politiques, jusqu'à l'affaire de la Faculté de Philosophie à Taiwan, nous révélons qu'entre confucianisme et bouddhisme, identité chinoise et identité taiwanaise, une identité culturelle peut être trouble, à la fois dominante et bafouée, voire double, véritable identité spectrale, prise dans le jeu des appartenances et influences.

Quand le bouddhisme s'introduit en Chine, il vient troubler l'identité du confucianisme dans sa position dominante au point que se forge une identité composite. Nous sommes efforcés d'établir, si l'identité peut être hybride, qu'il n'y a pas d'essence de l'identité, qu'elle est une identité sans identification à une nature, parce qu'il n'y a d'identité qu'en devenir. Ce qui laisse à penser que l'identité chinoise, ou toute identité solidement constituée, quelle que soit la forme de domination ou de colonisation qu'elle exerce, peut se perdre, ses conditions de naissance ne constituant pas des conditions d'essence ou d'existence, mais des conditions pour lesquelles il faut combattre continûment.

Dans le chapitre trois, pour établir les conditions sous lesquelles on peut parler de négation d'une identité culturelle, nous avons analysé huit modalités de la présence fantomatique de l'étranger dans la culture sino-taiwanaise. Les huit approches présentent les différentes modalités de la domination d'une culture, qui peut entraîner jusqu'à sa disparition. Elles présentent la RDC régnant sur Taiwan « comme un spectre de gouvernement », et surtout, elles constituent des éléments susceptibles de le soumettre à la critique par la déconstruction. Les huit approches relevées non seulement répondent à l'actualité de Taiwan mais ouvrent pour nous la possibilité de

mettre en œuvre la pensée déconstructive à l'égard de la culture et de la langue sino-taiwanaises. Il est apparu que l'identité culturelle d'un État colonisé est une identité fantôme, invisible, introuvable. La possibilité et une ébauche de déconstruction sont présentes dans chaque modalité. En effet, nous avons révélé la différence, l'écart entre une justice, ou plutôt une légalité apparente, et la situation d'injustice effective, entre un pouvoir central et dominant et sa perception comme étranger, autre, qui s'impose ; différences ou écarts que rien ne peut permettre de surmonter, semble-t-il. Nous avons pu trouver à l'œuvre, dans le contexte de chacune, les formes essentielles d'injustice, de décentrement et de rapport dévoyé à l'autre, d'altérité pervertie, d'identité culturelle double et d'inquiétante familiarité (*unheimlichkeit*) que fait régner la colonisation. Ainsi ce chapitre permet de comprendre comment on peut dire d'une culture qu'elle est sans identité, et de comprendre en particulier pourquoi l'identité taiwanaise n'est pas encore née, pourquoi elle reste d'être un spectre, un fantôme, au risque d'y perdre sa nature.

Il est apparu ainsi que la constitution d'une identité ne peut être que fondamentalement politique et ne peut échapper aux rapports de pouvoir. Nous faisons l'hypothèse que l'identité ne se réduit jamais au principe d'identité, à la formule mathématique du $a=a$, à une simple équation énonçant l'égalité à soi mais que, sous l'emprise des rapports de pouvoir, l'identité est une forme de violence.

Dans le quatrième chapitre, nous en venons à la question de la déconstruction chez Derrida, d'abord pour redéfinir la notion de déconstruction et comprendre en quoi elle peut fonctionner comme une méthode d'analyse critique des systèmes constitués. Nous avons souligné qu'il est possible de l'entendre dans son double sens, dé- et de-construction, et d'analyser son héritage à partir de ses positions - non-eurocentrée, non-ontologique et non-anthropocentriste -. La notion de déconstruction est née de l'expérience de la vie ex-appropriée, sous l'effet de la colonisation par une culture

dominante, l'identité se constituant ainsi comme une identité hantée, hantée en quelque sorte par la culture d'origine comme par un revenant, ce qui détermine l'orientation de la vie ainsi que l'avenir lui-même. Nous avons fait l'hypothèse que toute tentative d'appropriation de soi, de son identité propre, est vouée d'une certaine façon à l'échec, l'origine rêvée étant à jamais perdue, mais plus essentiellement qu'elle conduit à une désappropriation de soi.

Le chapitre cinq, construit autour de l'œuvre de Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, interroge le rapport entre l'identité et la langue, en regard du rapport entre l'identité et le lieu de naissance, autour des notions de langue maternelle, d'ex-appropriation, et de nostalgie de l'origine perdue sous le nom de nostalgie. Nous avons fait l'hypothèse que l'identité se forge dans la langue propre à une culture, dans la façon dont elle organise le monde, au point que vivre entre deux cultures peut engendrer des conflits d'identité. Il est apparu que l'identité attribuée par la culture va jusqu'à constituer une marque déterminante de l'être lui-même. Il est apparu également que si l'identité est toujours reçue de l'autre, ici, d'une autre culture, elle doit être confirmée par cette culture, faute de quoi l'identité est déniée par elle.

Le sixième chapitre, - autour de *Spectres de Marx* où Derrida s'ingénie à montrer combien la pensée de Marx lui-même est habitée par des spectres, hantée par des ombres- interroge la dimension de l'identité spectrale sous ses perspectives d'avenir. Notamment sous l'angle d'une justice à venir : est-il possible qu'il lui soit fait droit, que justice soit rendue. C'est en cela que la question de ce à quoi nous sommes promis se pose, pour nos vies comme pour nos œuvres ; notre identité même est grevée de cette dette et de cette responsabilité que nous avons envers l'avenir, autant qu'elle est menacée par les illusions et fausses promesses que nous entretenons au présent. Peut-on légitimement attendre d'être reconnu dans son identité, d'être rendu à soi ? Ainsi pour ce qui regarde l'identité culturelle et politique, on peut dire que

Taiwan, un pays connu comme démocratique, est hanté en fait par le spectre autocratique.

La pensée de Derrida se présente comme provocante à l'égard de toute forme de souveraineté comme de toute forme de certitude. Souveraineté politique autant que souveraineté sur soi. Il en vient à mettre en doute tout maître, toute figure absolue, de même que toute vérité établie, mais aussi toute forme de certitude, y compris la certitude de sa propre identité. Nous nous demandons si l'identité spectrale est un défaut d'identité, un manque susceptible d'empêcher toute maîtrise de soi, ou bien s'il importe plus encore de se défaire de toute aspiration à l'identification. Nous avons fait l'hypothèse que pour échapper aux contradictions de sa triple identité, Derrida avait travaillé à la déconstruire, et à poser l'hospitalité inconditionnelle comme condition de dépassement de toute appartenance identitaire. Il est apparu pour Derrida nécessaire autant qu'impossible d'en passer par l'hospitalité inconditionnelle envers l'autre, hospitalité qui constitue bien l'étrangeté et l'altérité au cœur même de l'identité.

La dernière partie porte sur l'identité du bouddhisme, dont toute tentative de définition semble conduire à une aporie, en même temps que se posent des problèmes fondamentaux concernant sa traduction, du sanscrit en chinois en particulier, ses conditions d'importation dans une autre culture. Il est apparu que l'identité fondamentale du bouddhisme tient dans l'enseignement du devenir et que la dimension véritable de l'identité n'est que dans son devenir. Nous avons fait l'hypothèse que l'identité n'est ni identité à soi, ni identité à un modèle intériorisé mais qu'elle est bien dans un devenir autre à soi-même.

La traduction elle-même d'une culture dans une autre constitue une forme de ce devenir : un changement entre la naissance (la vie) et la mort du texte. Ainsi les questions de traduction, de changement d'identité, de transformation nous

renvoient-elles à la dimension de l'identité spectrale. Cette identité spectrale est apparue comme constitutive du bouddhisme, en ce sens que pour Bouddha, toute la pratique doit conduire à se désapproprier de toute identité, l'identité étant en quelque sorte une identité sans soi, sans essence ni existence. Le bouddhisme enseigne la libération, à savoir la libération à l'égard de la souffrance (*nirvana*), et en particulier de la souffrance concernant toute question d'identité, par une pratique qui permette d'atteindre la sagesse (*prajna* et *sunyata*). La sagesse consiste à saisir la vacuité derrière l'apparence des phénomènes et des états de réalité. Elle résout le problème du dualisme : les choses ni les circonstances ne sont pas "ou bien ou bien", - ou bien souffrance, ou bien délivrance - mais elles sont en quelque sorte vides, libres de toute détermination définitive.

Dans le Sūtra du Diamant, le dernier chapitre, nous montrons comment demeurer sans identité. Ce Sutra nous donne une réponse possible au problème du lien entre l'identité et la naissance : si on ne s'attache pas à ce lien, ni à son identité de naissance ni même à conserver une identité propre, le problème se résout par le biais du devenir, comme s'il n'y avait pas de naissance première, comme s'il n'y avait pas d'identité propre mais seulement une identité temporaire, comme si le lien même entre les deux était vide. Par quoi toute la réflexion culmine dans cette idée de vacuité, qu'on peut entendre comme vanité de toute forme d'attachement ou de détermination ultime.

Au terme de ce travail, nous pouvons souligner que si la dimension de l'identité est indissociable des conditions culturelles de la naissance, donc de l'appartenance à une culture, cette identité ne peut s'élaborer que par la pratique d'une langue. Naître, c'est bien naître dans une langue, et donc d'emblée dans le rapport à l'autre, celui duquel je reçois ma langue et auquel s'adresse ma parole. L'identité est ainsi tissée de langage, et constitutivement, elle est ouverture à l'autre. Mais quand l'accès à la langue

maternelle est barré par la domination politique d'une culture sur une autre, cette ouverture à l'autre n'est-elle pas rendue difficile, sinon impossible ? Si la langue est médiatrice de l'accès à la pleine identité, comment entrer dans son identité par la langue de l'autre, une langue étrangère ? On comprend donc que la langue de naissance est à la fois une condition indispensable d'entrée en culture et peut être une entrave à la constitution de l'identité. Et c'est pourquoi nous avons travaillé la question de l'identité non tellement dans sa dimension métaphysique mais dans sa dimension en quelque sorte politique.

De plus et paradoxalement, nous sommes, avec la culture sino-taiwanaise, dans une culture où les conditions de naissance et le lien aux anciens sont très prégnants, où donc le passé, le temps antérieur, restent très présents, alors que le bouddhisme est tout entier tourné vers le non-attachement à quelque condition que ce soit. La naissance, la question de l'identité sont ainsi des leurres, des pièges dont il faut toute une vie de sagesse pour se détacher. Naître prend donc un double sens. La véritable naissance serait moins naissance contingente, dans un temps, une culture, des conditions déterminées, que naissance à l'altérité, au devenir, à la non-identité, dans la non-identification à quelque permanence que ce soit. C'est en quoi toute identité véritable ne peut être que spectrale. A l'insu de soi chez Confucius, dans la conscience aiguë d'un double pour Derrida, et dans l'ouverture à un devenir-autre pour Bouddha. Loin que l'identité se décline, comme dans la métaphysique occidentale, sur le mode de l'éternité, dans une aspiration à transcender la temporalité, elle est pensée ici comme inscrite dans le devenir.

Quelles sont les idées que nous pouvons désormais tenir pour acquises ?

1. Nous tenons d'emblée la notion de déconstruction comme représentant l'Occident,

mais elle est en elle-même marginale, loin de constituer une référence centrale pour l'Occident, loin de toute forme d'hégémonie : elle est autre pour l'Occident. Inversement, lorsque nous discutons de la pensée sino-taiwanaise, nous ne pouvons que le faire en français, mais cette langue française qui est pour nous une langue de traduction permet de mieux comprendre la pensée de Derrida qu'elle ne le fait pour ceux qui la lisent dans leur français de naissance. Y a-t-il une essence de la pensée occidentale, une essence de la pensée orientale ? Nous avons compris que les mêmes problèmes se posent d'une culture à une autre. Nous avons compris que les trois philosophies, confucianisme, bouddhisme et pensée de Derrida sont en quelque sorte des pensées déracinées, qui peuvent de ce fait communiquer entre elles, voire s'échanger entre elles. Elles sont construites autour de la question de la colonisation de la pensée, que ce soit jusqu'à une usurpation de l'identité par une souveraineté coloniale hégémonique, - approche qu'on trouve à l'œuvre autant dans le confucianisme que chez Derrida -, que ce soit par l'aspiration même à une identité déterminée, reçue une fois pour toutes, absolue - qu'on a pu trouver chez Derrida, mais que le bouddhisme répute comme illusoire. Et nous avons cherché comment il serait possible d'échapper à cette colonisation de la pensée par ce qu'on peut appeler un détournement de l'identité. Nous faisons l'hypothèse que l'identité du soi ne peut se construire que dans la différence avec l'autre comme modèle dominant, mais aussi avec soi-même. Il apparaît au terme de ce travail, que autant dans la pensée de Derrida que dans le bouddhisme, il n'est possible de s'en libérer qu'en sortant du cercle de l'identité : par l'ouverture sans limite, l'hospitalité inconditionnelle à l'autre, chez Derrida, ou par l'ouverture au devenir et au changement pour Bouddha.

2. Le bouddhisme tel qu'il est abordé ici, ouvre la possibilité de développer la recherche sur la question de l'identité, dans son rapport avec la question de la traduction, pratiquée dans de multiples institutions en Chine sous l'influence du politique. Le

bouddhisme en est venu à occuper une position coloniale pour la culture qui l'a adopté, ce qui ne manque pas d'être un paradoxe pour une sagesse qui prône le détachement. Il serait possible d'interroger encore cet écart entre une éthique centrée sur l'éducation de soi, en vue d'un devenir autre, et par ailleurs ce qu'elle devient en tant qu'institution culturelle, voire instrument politique. Sous quelles conditions en effet ce qu'on appelle habituellement une sagesse, une morale qui constitue une philosophie pratique, un art de conduire sa vie, peut-elle devenir une morale qui conduit à l'hétéronomie ? Et même devenir une idéologie, ainsi qu'on a pu le voir avec le confucianisme en particulier, imposant un modèle idéal de conduite.

3. Le problème du dévoiement de l'identité est commun à Taiwan et à tout pays colonisé ou en situation postcoloniale, c'est un problème qui touche à la question de l'être même et du sens de l'existence. Mais c'est aussi un problème de l'« intérieur », qui concerne l'identité « propre ». Par exemple, ce qu'on appelle l'incident 228 est une guerre entre la Chine et Taiwan, tout comme peut-être ce qu'on a pu appeler les événements d'Algérie, déterminants dans la culture de Derrida. Pour la Chine, c'est une guerre civile mais pour Taiwan c'est une guerre contre l'ennemi étranger ; la guerre entre le KMT et le communisme chinois est au début une guerre interne à la Chine, une guerre civile sans doute, mais lorsque le KMT se retire à Taiwan, cela devient une guerre entre la Chine et Taiwan, une « guerre froide » chinoise. Pour le Taiwanais, le problème de la culture chinoise est toujours double : l'un concerne la colonisation culturelle par la culture chinoise apportée par le gouvernement colonial, l'autre l'apport que constituent la langue chinoise et le modèle culturel chinois dans la tradition qui y a été importée. Ainsi, les questions de la domination idéologique et du déni de justice à l'égard de l'identité *natale* se confondent, à Taiwan en particulier, hanté par ce double installé à *demeure*. Nous avons fait l'hypothèse que si une identité est culturellement assignée à la naissance, nul ne peut pourtant se réduire à

cette identité, se prendre lui-même pour déterminé par cette identité. Nous ne sommes pas l'identité que nous avons reçue, l'identité étant faite beaucoup plus d'aspirations que d'identification, même à des valeurs imposées par une souveraineté étrangère. Dès lors, faire droit à une culture, lui rendre justice, ne saurait consister à lui imposer une identité, mais bien plutôt à lui reconnaître la liberté de se constituer en toute autonomie. Ce qui pourrait, à partir de la question de la colonisation, susciter une recherche de philosophie politique, sur la construction simultanée de l'identité et de la liberté d'un peuple, pour comprendre si l'aspiration à la liberté et à la justice peuvent émerger là où politiquement toute identité sociale est bafouée.

4. Le dernier Derrida développe deux sujets dont le traitement reste cependant inachevé : la dimension du spectre (fantôme) et celle de l'animal (bête). À propos de l'identité dans le *Monolinguisme de l'autre*, Derrida use du terme « bêttement » pour qualifier l'intérêt porté aujourd'hui à la question de l'identité. L'animal est toujours absent, jugé superflu dans le monde humain, mais comme toute identité humaine se constitue en se distinguant de la dimension animale, nous ne pouvons pas l'ignorer. Il y aurait matière à développer longuement cette dimension de l'identité humaine, à la fois dans son rapport et dans sa différence à l'animalité, dans son rapport au monde animal, et plus fondamentalement à la construction de l'humanité en l'homme.

Au terme de ce travail, nous aurons découvert que la constitution de l'identité se fait à la fois dans l'héritage d'une tradition culturelle, mais aussi dans la rupture avec un modelage culturel trop prégnant. Y compris à l'égard de ce modèle de sagesse que constitue selon la conception chinoise le gouvernement institué. En effet contre ce que le conformisme culturel, ou du moins la conformité à un modèle de vertu idéale, comme on l'a vu chez Confucius, peut avoir de sécurisant, il nous est apparu qu'une telle identité ne peut être qu'une forme d'aliénation, comme un mode d'être étranger à soi. Ce contre quoi peut nous prémunir l'exigence éthique d'ouverture à l'altérité. Si

nous sommes à jamais incapables d'une hospitalité inconditionnelle, que Derrida pose comme une impossible possibilité, incapables envers l'autre d'un accueil éthique sans condition, cependant, l'exigence formulée par la philosophie bouddhiste nous confronte à l'impossible en même temps qu'elle ouvre une perspective fondamentale en regard de toute recherche d'identité. Jusqu'où sommes-nous capables de comprendre avec Bouddha que la plus haute forme de singularité consiste précisément dans une compassion sans limite à l'égard de l'autre qui permet de se libérer de soi, de se faire libre de toute singularité ? Pouvons nous comprendre que pour atteindre la sagesse suprême, ou plutôt pour devenir sage, il ne faut pas viser à être sage, ni même viser une forme de sagesse, fût-elle bouddhiste ; mais qu'il importe de passer, selon les circonstances et les rencontres de sa vie, par des identités transitoires et de s'en détacher, pour se rapprocher de la sagesse ?

Résumé

Cette thèse porte sur l'identité réduite à sa dimension spectrale dans l'ordre culturel et politique. Le point-clé de cette recherche est dans le rapport indissociable de l'identité au concept de naissance. L'identité est comme ce fonds idéal de l'être, notamment de l'homme de qualité, qui ne se réalise pas toujours, qui ne prend corps que difficilement dans la réalité ; ce qui la constitue comme une source trompeuse et la conduit à se spectraliser. L'autre est donc la figure de cette constitution d'identité en une identité étrangère, aliénée. Une telle identité détournée, devenue l'ombre d'elle-même en vient à altérer aussi la culture et la politique, à les contaminer au point de les aliéner, plus encore sous un gouvernement lui-même spectral, fantomatique (Partie I). Cette identité dévoyée en identité spectrale est ainsi déconstruite selon l'approche de Derrida, pour en faire apparaître une nouvelle, une autre, consciente. Cette dernière est l'effet de la langue qui apparaît comme la maison de l'être, et constitue une possibilité de structure identitaire (Partie II). Pourtant, notre présupposition est que l'identité n'est jamais advenue, ou bien que l'identité n'existe pas, parce que l'existence de l'identité, renvoie à un fonds nécessairement métaphysique, à quoi nous opposons avec Bouddha la conquête du sens de la vie dans le refus de tout attachement à quelque identité (Partie III). Comment fonder l'identité propre, transitoire, dans le temps de la pratique éthique et de la pratique politique ? Il s'avère que ce qui fait la vérité de vie tient à la seule dimension spectrale de l'identité, qui dénonce comme fausse toute identité établie, en tant qu'elle ne peut être qu'une identité en devenir, une identité toujours absente. Faire justice à l'identité d'un être ou d'une culture n'est toujours qu'une perspective à venir, et leur identité les hante seulement comme un spectre.

Mots-clés : identité spectrale, spectre (fantôme), Derrida et la déconstruction, Confucius et le confucianisme, Bouddha et le bouddhisme, ex-appropriation, naissance, colonisation, justice, avenir, langue, autre et soi (moi).

Abstract

This study is focused on ghost (spectral) identity. The research is undertaken from cultural and political perspectives. The main contention of this research is to show that the main problem of personal identity is its inseparability from the concept of its birth. The normal concept of identity serves as the foundation of an ideal self, which can never be realized. The problem is that it is constructed on a mistaken foundation, which leads this personal identity to become a ghost (spectral). Therefore, when, on the basis of this faulty construction of personal identity, we obtain the Other, it is an alienated personal identity. At the same time, this construction of personal identity produces an alienated culture and politics, and even a ghost (spectral) government (Part I). Consequently, this study proposes to deconstruct of Derrida this warped concept of personal identity, in order to open the way to construct a new ghost (spectral) personal identity. This new ghost (spectral) personal identity is shown to be an even more conscious personal identity. This new personal identity is shown to arise from language and to serve as the possibility of personal identity formation in the living house of being (Part II). However, we still must return to the assumption that identity is never born or even that fundamentally identity does not exist at all, because the existence of identity as a metaphysically necessary supposition would make us necessarily face a sort of consciousness of the meaning of our own identity (Part III). But, how then are we to undertake ethical and political reflection and action ? Mustn't we temporarily turn back to the acceptability of the concept of personal identity ? However, on closer examination, it turns out that the ghost (spectral) personal identity that reveals the truth of life in fact is just a sort of unreal personal identity or a sort of flowing, impermanent personal identity. As to this absent personal

identity, its true meaning can only come from the future. In the meantime, let us just let the identity float and haunt just like a ghost (spectre).

Bibliographie

1. Les œuvres autour du confucianisme :

Les Entretiens de Confucius, trad. par Anne Cheng, Paris, Seuil, 1981.

Les Entretiens de Confucius, trad. par Pierre Ryckmans, Paris, Gallimard, 1987.

Entretiens avec ses disciples, trad. par André Lévy, Paris, Flammarion, 1994.

Mencius, traduit par André Lévy, Paris, Ed. Payot & rivages, 2008.

Philosophes confucianistes, traduit par Charles Le Blanc, Paris, Gallimard, 2009.

Philosophes confucianistes, traduits par Rémi Mathieu, Paris, Gallimard, 2009.

BILLIoud Sébastien et THORAVAL Joël, *le Sage et le peuple : le renouveau confucéen en Chine*, Paris, CNRS, 2014.

CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997.

CHENG Dennis Chi-hsiung (鄭吉雄), « From Survivors to Eremites: On the Origin of Daoism in the Pre-Qin Period (從遺民到隱逸：道家思想溯源—兼論孔子的身分認同) » in *Tunghai Journal of Chinese Literature* (東海中文學報), n.22, 2010, p.125-156.

CHUANG Wan-shou (莊萬壽), *Le nationalisme chinois et son hégémonie culturelle* (中國民族主義與文化霸權), Taipei, 允晨文化, 2011.

KOYASU Nobukuni, *Le confucianisme est-asiatique : critique et méthode* (東亞儒學：批判與方法), traduit en chinois par 陳瑋芬, Taipei, NTU, 2004.

- « La méthode de l'histoire de la pensée : comment lire les Entretiens de Confucius (思想史的方法：如何閱讀《論語》) » trad. par 陳徵宗, ed. par 祝平次, in *Tsing Hua Journal of Chinese Literature* (清華中文學報), n.2, 2008.

MOU Zongsan (牟宗三), *Spécificités de la philosophie chinoise* (中國哲學的特質),

Shanghai,上海古籍, 1997. Traduit en français par Ivan P. Kamenarovic et Jean-Claude Pastor, Cerf, 2003.

- *L'époque et le sentiment* v.2 (時代與感受續篇) in l'œuvre de M. Mou Zongsan (牟宗三先生全集), Taipei, 聯經, 2003, v.24.

TANG Junyi (唐君毅), *L'Existence de la vie et le niveau de l'esprit* (生命存在與心靈境界), Taipei, 學生, 1986.

XU Fuguan (徐復觀), *L'Histoire de l'humanité chinoise : volume de Pré-dynastie Qin* (中國人性論史 - 先秦篇), Taipei, 商務, 1969.

- *L'Esprit de l'art en Chine* (中國藝術精神), Taipei, 學生, 1976.
- *Entre l'académique et la politique* (學術與政治之間), Taipei, 學生, 1976/ 1980.
- *Essais sélectionnés* (徐復觀文錄選粹), Taipei : 學生, 1980.
- *La pensée politique du confucianisme et la démocratie, la liberté, le droit humain* (儒家政治思想與民主自由人權), Taipei, 學生, 1988.
- *Essais supplémentaires de Xu Fuguan* (徐復觀雜文補篇), Taipei, 中研院文哲所, 2001.

YU Ying-shih (余英時), *Le monde histoire de Zhu Xi : recherche de la culture de l'intellectuel de Song* (朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究), V.1, Taipei, 允晨文化, 2003.

2. Les œuvres autour du bouddhisme :

Christian Cochini, s.j. *50 grands maîtres du bouddhisme chinois : moines éminents du Mahayana* (Montrouge : Bayard, 2015).

HUANG Wen-shu (黃文樹), « Les disciples de l'école de Wang et le bouddhisme (王門弟子與佛教) » in *Jheng Guan Magazine* (正觀雜誌), n. 29, 2004, p.137-214.

- Lin Chen-Kuo, *Emptiness and Modernity* (空性與現代性), Hsin-Tien, 立緒, 1999.
- Sutra du Diamant*, traduit et annoté par Jin Siyan, Paris, You-Feng, 2007.
- 宋・從義, 《法華經三大部補注》v. 3 in 《大正續藏》, v.28, 大小乘釋經部, n.586.
- 南梁・慧皎, 〈僧光傳〉 in 《高僧傳》v. 5, in 《大正藏》v. 50.
- 南宋・釋法雲 (ed.), 《翻譯名義》 in 《大正藏》vol. 54.

3. L'œuvre de Derrida et la déconstruction :

a. L'œuvre de Derrida

- DERRIDA Jacques, *L'introduction à L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.
- *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
 - *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 ; édition chinoise, Taipei, 麥田, 2004.
 - *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
 - *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1971.
 - *Psyché : Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.
 - *De l'esprit : Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
 - *Mémoires – pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.
 - *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
 - *Points de suspension : Entretiens*, Paris, Galilée, 1992.
 - *Spectres de Marx : L'Etat de la dette, le travail du deuil et de la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993.
 - *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
 - *Mal archive : Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995.
 - *Le monolinguisme de l'autre : ou la prothèse de l'origine*, Paris, Galilée, 1996.

- *Apories : mourir, s'attendre aux "limites de la vérité*», Paris, Galilée, 1996.
- *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Unesco, 1997.
- et Bernard Stiegler, *Echographies de la télévision : Entretiens filmés*, Paris, Galilée, 1997.
- *Feu la cendre*, Paris, Des femmes, 1999.
- « Pharmacie de Platon » in *Phèdre*, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2000, p.255-403.
- et Mohammed Seffahi, *De l'hospitalité: Autour de Jacques Derrida*, Genouilleux (Ain) : la Passe du vent, 2001.
- *Foi et savoir*, Paris, Éd. du Seuil, 2001.
- *De quoi demain ? dialogue avec Elisabeth Roudinesco*, Paris, Galilée, 2001.
- *Voyous: deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003.
- *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003.
- et HABERMAS J. *Le "concept" du 11 septembre : dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004.
- *Sur Parole : Instantanés philosophiques*, Paris, La Tour d'Aigues : Ed. de l'Aub, 2005.
- *Apprendre à vivre enfin : entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2005
- *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- et Geoffrey Bennington, *Derrida*, Paris, Seuil, 2008.
- *Séminaire la bête et le souverain (2001-2002)*, v.1, Paris, Galilée, 2008.
- *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris, Galilée, 2012.
- *Les yeux de la langue : l'abîme et le volcan*, Paris, Galilée, 2012.

b. La question de la déconstruction ou autour de Derrida

- ANTONIOLI Manola (ed.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Sils Maria, 2006.
- BENSAÏD Daniel, « Jacques Derrida et le messianisme sans Messie » in *Résistances. Essai de taupologie générale*, Fayard, Paris 2001.
- CIXOUS Hélène, « J. D. au téléphone » in *Le Magazine Littéraire*, juin 2010, n. 498.
- CREPON Marc, *L'imposture du choc des civilisations*, Paris, Pleins Feux, 2002.
- *Langue sans demeure*, Paris, Galilée, 2005.
- GOLDSCHMIT Marc, *Derrida: une introduction*, Paris, Pocket, 2003.
- LÈBRE Jérôme, *Derrida : La justice sans condition*, Paris, Michalon Éditeur, 2013.
- LLORED Patrick, *Jacques Derrida : Politique et éthique de l'animalité*, Paris, Sils Maria, 2012.
- CALLE-GRUBER Mireille, *Jacques Derrida : la distance généreuse*, Paris, la Différence, 2009.
- MICHAUX Ginette, *Tenir au secret : Derrida, Blanchot*, Paris, Galilée, 2006.
- NANCY Jean-Luc, « L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida » in *Cité*, n. 30, 2007.
- RAMOND Charles, *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Paris, Ellipses Edition Marketing S.A, 2001.
- « Salut à Jacques Derrida » in *Rue Descartes*, n. 45, 2004.

4. Les œuvres sur Taiwan :

Huang Chun-chieh, *La conscience de Taiwan et la culture de Taiwan* (台灣意識與台灣文化), Taipei, NTU, 2006.

Groupe d'enquête sur l'affaire de la Faculté de Philosophie de l'Université de Taiwan

(台大哲學系事件調查小組), *Rapport d'enquête sur l'affaire de la Faculté de Philosophie de l'Université de Taiwan* (台大哲學系事件調查報告), Taipei, NTU, 2013.

LIN Man-houng, *A new historical perspective of Taiwan's legal status* (獵巫, 叫魂與認同危機), Taipei, 黎明文化, 2008.

SU Bêng, *400 ans d'Histoire de Taiwan*. La première édition japonaise parue en 1962, puis le livre fut édité en 1968 en chinois, en 1986 en anglais et en 1999 à nouveau en chinois, en 2014 à nouvelle édition chinoise publié à Taipei.

- *Histoire orale de Sù Bêng*, Taipei, 行人, 2013.

馬振犢, 蔣介石與希特勒—民國時期的中德關係, Taipei, 三民, 1998.

謝世忠, 《認同的污名——台灣原住民的族群變遷》, Taipei, 自立晚報, 1987.

台灣教授協會, 《台灣國家定位論壇》, Taipei, 前衛, 2009.

彭明敏 et 黃昭堂, 《台灣在國際法上的地位》 traduit par 蔡秋雄, Taipei, 玉山社, 1995.

5. Bibliographie générale :

AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer. II, 1, État d'exception*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003.

ARENDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), traduit de l'anglais par Anne Guérin, Paris, Gallimard, 1966; réédition Paris, Gallimard, 1991. Nouvelle édition in *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", Paris, Gallimard, 2001, traduction revue par Martine Leibovici.

CASSIN Barbara, *La nostalgie : Quand donc est-on chez soi ?*, Paris, Édition Autrement, 2013.

DELEUZE Gilles, *Dialogues, avec Claire Parnet*, Ed. Flammarion, 1977.

- et GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie : Tome 2, Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2003.
- *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2011.

DIOGÈNE Laërce (trad. collective), *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité suivies de la vie de Plotin par Porphyre*, traduit par Ch. Zevort, tome second, Paris, Charpentier, 1847.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. V.1 La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

GOFFMAN Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1963), traduit de l'anglais par Alain Kihm, coll. « Le Sens commun », Paris, Éditions de Minuit, 1975.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941.

- *Science de la logique*, traduction de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Kimé, 2010.

HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, traduit par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1980.

- *Être et Temps*, tr. par Vezin F., Paris, Gallimard, 1986.
- « Lettre sur l'humanisme » in *Question III et IV*, Paris, Gallimard, 1990.

HUGO Victor, « Napoléon II » in *Les Chants du crépuscule*, Paris, Gallimard, 2002.

KUHN Philip, *Soulstealers: the Chinese sorcery scare of 1768*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

JANICAUD Dominique, *L'Ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Grenoble, Millon, 1990.

NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà le bien et le mal : Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Paris, Folio, 1987.

PLATON, *Phédon*, traduit par Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991.

RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1998.

SPINOZA Baruch, *Ethique*, traduit par C. Appuhn, Paris, Garnier, 1965.

SZYMBORSKA Maria Wisława Anna, « Enfants du siècle » in *Je ne sais quelles gens*, traduit du polonais par Piotr Kaminski, Paris, Poésie Fayard, 1997.

TRAWNY Peter, *Heidegger et l'antisémitisme : sur les Cahiers noirs*, traduit de l'allemand par Julia Christ et Jean-Claude Monod, Paris : Éditions du Seuil, 2014.

牟鐘鑾 et 張踐, *Histoire de la religion chinoise (中國宗教通史)*, v.1, Peking, 中國社會科學院, 2007.

6. Les œuvres en ligne :

a. Le confucianisme :

CHEN Chung-hwan, « On the Parmenides of Plato » in *Classical Quarterly* (1944):

[http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=3639796
&fileId=S0009838800030421](http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=3639796&fileId=S0009838800030421)

Les Entretiens de Confucius, trad. par Séraphin Courvreur, de Wikisource :

http://fr.wikisource.org/wiki/Les_Entretiens_de_Confucius

L'Œuvre de Xu Fu-guan : <https://sites.google.com/a/xufuguan.net>

La Déclaration du néoconfucianisme contemporain :

<http://www.huanghuagang.org/hhgMagazine/issue09/big5/33.htm>

Meng Tzeu, trad. par Séraphin Courvreur, de Wikisource :

http://fr.wikisource.org/wiki/Les_Quatre_livres/Meng_Tzeu/L01.

Œuvre de Wang Yang-ming (王陽明全書) v.3 En ligne :

<http://www.hkshp.org/ng/sm003.htm>

ZHU Xi, *Parole de Zhu Zi* (朱子語類) :

<http://ctext.org/zhuzi-yulei/zh?searchu=%E9%87%8B%E6%B0%8F%E4%B9%8B%E8%A8%80%E8%A6%8B%E6%80%A7%E5%8F%AA%E6%98%AF%E8%99%9B%E8%A6%8B>

張永雋, « Essai sur la communication entre bouddhisme et confucianisme et la dimension fondamentale de la pensée néoconfucianiste des Songs (略論儒佛會通與兩宋理學思維的基本向度) » in 華梵大學第五屆儒佛會通學術研討會, 2001 :

<http://www.hfu.edu.tw/~lbc/BC/5TH/BC0536.HTM>

曾春海, « La communication entre la philosophie de Zhu Xi et le bouddhisme (朱熹理學與佛學之交涉) » in 第三次儒佛會通學術研討會論文選輯(華梵大學哲學系,1998), p.100 : <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-HFU/nx89864.htm>

b. Le bouddhisme :

Wisdom beyond words' Sangharakshita, Windhorse Publications 1993, traduction par Christian Richard 2003,

http://www.centrebouddhisteparis.org/Sangharakshita/Le_soutra_du_Diamant/le_soutra_du_diamant.html

c. Derrida et la déconstruction :

Antoine Spire, « Quelques extraits d'un entretien avec Jacques Derrida en 2004 » in son site personnel, c.f. <http://antoinespire.com/Jacques-Derrida>.

Derrida, *Qu'est-ce que la déconstruction ?*, Le Monde, mardi 12 octobre 2004. Propos recueillis par R.-P. D. (PDF en ligne)

Derridex : Index des termes de l'œuvre de Jacques Derrida

<http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0503021039.html>

Ghost Dance, 1982. En Youtube.

d. Sur Taiwan :

L'Interview de Wu Rwei-ren (吳叡人), *Se sauver, c'est la cause du nationalisme*

taiwanais. <http://news.mingpao.com/20130811/uzd1.htm>

李日章, « 不是英雄受難故事 ——台大哲學系事件四十週年回顧 » :

<http://www.taiwanenews.com/doc/20140420102>,

In Youtube intitulé: 台大哲學系事件 40 週年座談會, en taiwanais.

Mattel, 數字台灣：狂犬病與台灣防疫

<http://www.thinkingtaiwan.com/articles/view/1043>

Taiwan Relations Act: <http://www.ait.org.tw/en/taiwan-relations-act.html>

e. Bibliographie générale :

BENJAMIN Walter, *Thèses sur le concept d'histoire* :

<https://moggolospolemistisvalkaniosagrotisoklonos.wordpress.com/2010/01/27/walter-benjamin-sur-le-concept-d%E2%80%99histoire/>

KANT Emmanuel, *Qu'est-ce que les lumières*, traduction Jean Mondot, Université de Saint-Étienne (PDF en ligne).

- *Rêves d'un homme qui voit des esprits, expliqués par les rêves de la métaphysique*, traduit par Joseph Tissot, Librairie Ladrangé, 1863, de wikisource :

https://fr.wikisource.org/wiki/R%C3%AAs_d%E2%80%99un_homme_qui Voit_des_esprits_expliqu%C3%A9s_par_les_r%C3%AAs_de_la_m%C3%A9taphysique

Lao zi, *Tao te king*, livre 1, section 10, traduit par Stanislas Julien in Wikisource :

http://fr.wikisource.org/wiki/Tao_Te_King/Livre_I

La politique culturelle de François 1^{er} :

<http://rocheforte.free.fr/403/?Histoire> Ordonnance de Villers-Cotterets

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Le manifeste du Parti communiste*, de

Wikisource : https://fr.wikisource.org/wiki/Manifeste_du_parti_communiste/Mermeix