

### Quel sens peut-on donner à la recherche étymologique en philosophie politique? Sur l'usage maoïste du terme 《 contradiction 》

大中, 一彌 / ONAKA, Kazuya

---

(出版者 / Publisher)

法政大学国際文化学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Intercultural Communication, Hosei University  
Ibunka / 異文化. 論文編

(巻 / Volume)

8

(開始ページ / Start Page)

71

(終了ページ / End Page)

91

(発行年 / Year)

2007-04-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002986>

# Quel sens peut-on donner à la recherche étymologique en philosophie politique ? Sur l'usage maoïste du terme « contradiction » \*

Kazuya ONAKA

Je remercie vivement Jacques Bidet, président du Congrès Marx International IV, Franck Fischbach, coordinateur de la section philosophie, et Bertrand Ogilvie, responsable de cet atelier, de m'avoir donné l'occasion de présenter cette communication.

## I

Je voudrais tout d'abord exposer l'orientation générale de cette communication en commentant une phrase inaugurale qu'Alfred North Whitehead a gravée dans son *Process and Reality* (1929) : « La plus sûre description d'ensemble de la tradition philosophique européenne est qu'elle consiste en une série d'annotations à Platon »<sup>1</sup>. Cette idée d'annotations — ou plus exactement celle de « notes au bas de page » (*footnotes*) — pourrait nous servir de point de départ si l'on m'autorisait à en dégager hypothétiquement les deux aspects suivants. Le premier aspect correspondrait, me semble-

t-il, à l'interprétation de Whitehead lui-même. Il est en tout cas d'usage de considérer que la formule met en valeur la grandeur des œuvres de Platon desquelles émanent, selon lui, l'ensemble des éléments (« general ideas ») constituant la « tradition philosophique européenne », et qui, par conséquent, la fondent<sup>2</sup>. Auquel cas, le terme d'annotation tendrait à relativiser (sinon annuler) l'originalité des autres philosophes. Si nous soulignons cette tendance de relativisation indépendamment des intentions de Whitehead, sa phrase pourrait évoquer une situation où tout philosophe travaille à commenter un seul père fondateur, qui soit réellement digne du titre d'auteur (Platon en l'occurrence). Que signifierait exactement une telle division ? Cette division voudrait dire que le rapport des autres philosophes à Platon ressemble à ce que la marge — le « bas de page » — est au texte. L'annotation serait alors un synonyme de marginalisation. Or, c'est précisément de celle-ci que nous déduirions, toujours hypothétiquement, l'autre face de cette formule. Ce second aspect a pour contenu une remise en cause de cette marginalisation. On suppose qu'elle produise un nombre massif d'exclus pour qui l'« originalité » du nom propre serait refusée. Si toutes les activités philosophiques qui ont existé (du moins dans leur étendue « européenne ») ne constituaient que des commentaires des œuvres de Platon, on pourrait imaginer que les « notes au bas de pages » deviennent infiniment plus longues que le texte lui-même. Même si la vive impression que cette formule puisse donner au premier coup ne laisse pas tant de place pour y réfléchir, il semble évident qu'une telle division entre l'auteur et les commentateurs crée une hiérarchie fondée

sur un déséquilibre quantitatif extrême. Le réseau des tissus textuels d'« en bas » aurait alors une épaisseur écrasante tandis que le statut qui leur serait accordé demeurerait toujours subalterne.

À cette question de hiérarchie, ou de classes, viendrait encore s'ajouter celle de géographie ou de géopolitique. Dans une formule comme celle de Whitehead, que pourrait-on en effet signifier par « the European philosophical tradition » ? Cette expression veut-elle dire une fermeture géographique (« La pensée digne du nom de la philosophie n'existe qu'en Europe ») ou bien au contraire une suppression radicale de la géographie (« La philosophie issue d'Europe est universelle, sa tradition couvre donc de droit le monde entier ») ou bien encore une subordination empirique à la géographie (« La tradition philosophique européenne existe aussi bien que les traditions philosophiques africaine, moyen-orientale, sud-américaine, indienne, chinoise, etc. ») ?

Sans doute ai-je trop tiré à moi la formule de Whitehead. Précisons que dans ma communication, il ne s'agit pas de commenter son *magnum opus* en tant que tel. Il reste cependant que les questions hypothétiquement posées ci-dessus servent à illustrer l'orientation générale de mon exposé. Par exemple, on peut prolonger l'hypothèse du déséquilibre quantitatif des annotations au texte en se posant la question de savoir si ce déséquilibre va jusqu'à saper le fondement même de cette hiérarchie en déclenchant une mise en application de la « loi du passage de la quantité à la qualité ». Il est vrai qu'une telle interrogation sur la fameuse « loi » dialectique est doublement imaginaire : non seulement il s'agit d'une spéculation tirée d'une

simple phrase. Mais aussi, faute de déterminations spécifiques, la question posée demeure encore trop abstraite pour retourner la phrase de Whitehead contre son auteur lui-même. Enfin, il n'en est pas moins vrai que ce développement à la fois hypothétique et liminaire aide à remarquer qu'un moment de différenciation (ou de distanciation) me paraît indispensable si on veut lui répliquer véritablement. À mon sens, il est vain d'annoncer une subversion possible d'« en bas » lorsque le concept de celle-ci manque de déterminations spécifiques qui dévoileraient une structure matérielle de domination. Laissons néanmoins ces questions en suspens afin de nous rapprocher davantage de notre objet.

À présent, retenons seulement deux propositions du développement ci-dessus. La première proposition est de prendre en considération la singularité des conjonctures (politiques, économiques, culturelles et philosophiques). La deuxième proposition est que cette prise en considération doit s'appliquer aux études de chaque sphère « civilisationnelle » (ou des contextes « nationaux »)<sup>3</sup>. J'y ajouterai en outre une troisième proposition, celle de définir un mode de circulation des idées dont le procès se révélerait complexe, dissymétrique et multilatéral. Cette troisième proposition peut paraître contradictoire aux deux premières. Il faudrait donc m'expliquer. Je crois en effet que l'étude et l'exigence d'un tel *Verkehr* — « commerce » ou « communication », traduirait-on en français — sont devenus plus que jamais d'actualité puisque aujourd'hui, nous sommes en train de vivre une époque à la fois globalisante et nombriste. L'accroissement réel de la circulation (non seulement des

idées mais aussi des hommes et des capitaux) entraîne paradoxalement des phénomènes quasi-mondiaux de rejet des altérités et aussi de fermeture sur soi. Que faire ?, surtout quand on pense que les frontières intérieures (*innere Grenzen*) sont constituantes de ce que j'ai approximativement appelé les sphères civilisationnelles ou les traditions philosophiques, et non l'inverse<sup>4</sup> C'est en partie en vue de penser ces problèmes complexes que je m'intéresse à la question de l' « étymologie ». Certes, le choix de ce procédé peut sembler paradoxal par rapport au mode transversal de circulation des idées que je viens d'évoquer. Au fond, la contradiction que j'ai supposée entre les deux premières et la troisième de mes propositions consiste dans ce paradoxe. Notons que je souscris moi-même à l'analyse que l'étymologie a souvent pour effet de dissimuler les vacillements des identités collectives en rétablissant celles-ci dans leur pureté originelle. Or, à mon opinion, le vrai (*etumos* en grec<sup>5</sup>) de ce procédé ne se réduit toutefois pas à l'idée d'origine. Comme nous avons tenté de le déceler en commentant la phrase de Whitehead, l'acte de la remontée vers le passé nous fait apercevoir l'existence d'une structure (ou d'un réseau) qui sous-tend matériellement l'idéalité consubstantielle à la place de l'origine<sup>6</sup>. Ce sont des usages concrets des mots qui donnent à l'étymologie cette structure matérielle. Dès lors, ce procédé à première vue poussiéreux voire dangereux nous offre un moyen discursif considérable. L'étymologie nous montre en effet des modalités concrètes de la circulation des idées sous un angle matérialiste dans la mesure où il s'agit des usages des mots, leurs véhicules matériels. Alors, je suis tenté de l'employer, à cette occasion unique, en faveur

d'une communication politique. Ne fût-ce que sur une échelle très modeste, il s'agit pour moi de favoriser l'instauration d'une sphère publique transnationale en m'efforçant de récuser des « obstacles épistémologiques ».

Je souhaiterais clore cette partie introductive après l'avoir complétée encore d'un mot. À vrai dire, c'est presque par hasard que ce choix des objets — le terme « contradiction » et ses usages « maoïstes » — m'est venu à l'esprit. Comme on le verra tout à l'heure, je dois cette thématique en partie à la lecture d'une note en bas de page qui m'a été aussi incitative qu'allusive. Rétrospectivement parlant, je crois toutefois que ce choix se justifie indépendamment de mon point de vue personnel dans la mesure où il s'agit d'un philosophème qu'on a longtemps considéré comme enjeu crucial dont dépend les conceptions mêmes de tout social, d'historicité et, si je puis recourir à ce terme, d'universalité. Je sais que, précisément pour cette raison, certains risquent de m'objecter ma thématique révolue. Mais je sais également que ce Congrès est constitué d'individus dont l'hétérogénéité des conditions de vie favoriserait une remise en cause de perspectives. Étant encouragé par ce constat, j'ose donc espérer que la présente communication exerce, à sa manière maladroite, un effet de distanciation. Car, comme Althusser l'a fait ressortir à propos de Bertolazzi et de Brecht, il arrive que des « forces étrangères » se mettent à parler en nous de sorte que nous nous les appropriions sur une autre scène que celle du théâtre<sup>7</sup>.

## II

Je désirerais maintenant apporter au débat un certain nombre d'éléments qui relèvent de la thématique de l'étymologie du terme « contradiction » sans prétendre à l'exhaustivité. Les rencontres avec ces éléments ont eu lieu chez moi en diverses circonstances. Un des éléments déclencheurs qui m'ont conduit à présenter cette communication aujourd'hui, c'est une note en bas de page qui se trouve dans *Cinq études du matérialisme historique* d'Étienne Balibar. Je l'ai lue au cours des travaux préparatoires de ma thèse, soutenue en décembre 2003 à Nanterre et qui portait sur le matérialisme du « dernier » Althusser.

« ou comme le duel de la lance et du bouclier, dont le face à face n'est dissymétrique qu'en apparence, superficiellement, puisque l'un est l'image inversée de l'autre, l'arme offensive correspondant exactement à l'arme défensive. Depuis quelque temps nos intellectuels parisiens ont découvert le chinois. Bravo ! Ils se sont avisés que le mot signifiant, en chinois, " contradiction ", était l'unité des deux caractères de la " lance " et du " bouclier ", et ils s'émerveillent de ce que la dialectique soit ainsi congénitale à la langue et à la culture chinoise. On peut, sans outrecuidance, leur conseiller d'abandonner les jeux étymologiques et de lire un peu Mao, pour voir comment sa conception de la contradiction, qui développe Marx et Lénine, se sépare d'entrée de jeu de cette image idéaliste de la



contradiction, et lui substitue un concept matérialiste »<sup>8</sup>.

Sans lire l'ensemble du texte, on aura compris à travers ce passage que Balibar attribue aux écrits de Mao une conception matérialiste de la contradiction, en considérant le caractère dissymétrique comme un de ses signes distinctifs. Dans les écrits de 1962-63 (« Contradiction et Surdétermination » et « Sur la dialectique matérialiste »), Althusser mettait déjà en relief la « loi du développement inégal des contradictions » en se référant explicitement à un des travaux fondamentaux du grand Timonier chinois intitulé *De la pratique*<sup>9</sup>. En dépit de la divergence politique (due en particulier à la question de l'appartenance au Parti Communiste Français et aux différends autour de son rôle « objectif »), les composantes de l'« école » althussérienne ont continué à reconnaître chez Mao une contribution primordiale en la matière<sup>10</sup>.

Au-delà du cercle des anciens collaborateurs d'Althusser à proprement parler, la littérature du « maoïsme français » tend à paraphraser l'interprétation du philosophe de la rue d'Ulm sur l'œuvre du grand Timonier tout en prenant le risque d'y ajouter davantage de faits chinois. Par exemple, François Marmor, dans son ouvrage intitulé *Le Maoïsme*, remarque que « L'originalité de la thèse maoïste est aujourd'hui reconnue et l'on doit à Louis Althusser d'avoir souligné cet apport fondamental de Mao Tsé-toung à la philosophie marxiste ». Dans un style concis, il résume en quelques pages la « lecture althussérienne » à ce sujet en la reliant à la notion freudienne de « surinterprétation » (*Überdeutung*) et à la critique chinoise (donc

celle faite par Mao) de la thèse de Yang Xian-zhen : « deux fusionnent en un ». Marmor poursuit : « Pour Mao [...] il n’y pas de conciliation possible des contradictions en un quelconque “dépassement” hégélien ou *zhong yong* (juste milieu confucéen) »<sup>11</sup>. Un observateur étranger comme moi — malgré une double familiarité avec la pensée d’Althusser et la connaissance basique de la littérature classique chinoise — est obligé de s’arrêter ici. Car la condensation des « cultures » recélée dans cette phrase me conduit à me poser une question de décalages entre formations sociales, celle de savoir comment ces deux termes très hétérogènes (*Aufhebung* / *zhong yong*) se renvoient dos à dos en un geste de refus...<sup>12</sup>

À mon sens, il y a effectivement des contradictions qui traversent non seulement les textes des commentateurs extérieurs (y compris donc ceux du « maoïsme français ») mais aussi la pensée de Mao elle-même, et qui s’expriment par exemple dans cette forme de condensation<sup>13</sup>. En réalité, les textes des premiers sont souvent très révélateurs en ce qu’ils amplifient la présence des contradictions dans un jeu de projections réciproques (naturellement « dissymétrique » et « inégal »).

À ce sujet, la thématique la plus révélatrice serait celle de la sinisation du marxisme chez Mao. Dans cette thématique, tout un système bipolaire de termes — Modernité / Tradition, Europe / Asie, Internationalisme / Nationalisme, « Huit cent millions de philosophes » (Bel Lassen) / volontarisme irrationnel — s’installe comme un horizon indépassable de pensée à l’intérieur duquel les termes subjectivement opposés s’avèrent objectivement complémentaires et éventuellement interchangeables. Par exemple,

Stuart Schram, l'auteur très compétent de *Mao Tse-tung* (1966) mais qui ne partageait pas le zèle révolutionnaire des gardes rouges conclut : 1) qu'on est en train de passer du siècle de l'incompréhension de l'Asie par l'Europe à celui de l'incompréhension de l'Europe par l'Asie, et 2) que Mao a une double prétention à l'universalité, issue de la théorie marxiste et de la civilisation chinoise<sup>14</sup>. La spécificité de la position de Schram consiste alors dans sa caractérisation de la pensée de Mao par le primat du nationalisme sur les théories marxistes d'origines européennes (russes incluses). Puisque chinoise, la théorie de Mao a pu être le plus authentiquement marxiste, dit Schram à propos de la perception chinoise concernant la pensée du grand Timonier. Évidemment, cette position de Schram semblerait aux yeux du maoïste (surtout occidental) une interprétation déviée à droite, à la fois traditionaliste et anti-marxiste. Traditionaliste parce qu'elle accorde à l'héritage chinois une importance injustifiable. Anti-marxiste car elle réduit l'universel marxiste au particulier national. Par exemple, F. Marmor ne manque pas de répliquer que « Ce que certains appellent la "sinisation" du marxisme n'est en réalité que l'application aux conditions concrètes de la Chine du marxisme-léninisme »<sup>15</sup>. Je crois comprendre tout à fait pourquoi Marmor réagit ainsi. Mais je dois signaler qu'il y a à analyser dans ce qui est exprimé en l'occurrence par le terme « application » et que la notion de surdétermination y aura un rôle à jouer. D'ailleurs, son refus de « sinisation » me semble avoir un prix : en termes purement sinologiques dignes des *Area Studies*, sa description concrète de la Chine de Mao est beaucoup moins solide et fine que la description par exemple avancée par Schram. La façon

dont Marmor se rapporte au schéma taoïste du *yin / yang* est assez rude à tel point que je me doute qu'un Edward Saïd l'appellerait « orientalisme » et qu'un Jacques Derrida le qualifierait de « préjugé chinois »<sup>16</sup>. Bref, tout en gardant les mêmes termes, les positions des deux s'échangent. Très schématiquement parlant, les points de vue du « maoïsme français » qui paraissent de prime abord très radicaux s'avèreraient à présent conservateurs, car ils échappent difficilement à la condamnation d'avoir été banalement européens, et malgré leur sincérité subjective, ignorants à l'égard d'un ensemble nationale de traditions culturelles. En revanche, la rigueur de sinologue qui caractérise le travail de Schram nous fournit, indépendamment de sa tendance politique, des connaissances concrètes, donc progressistes.

Bien entendu, mon propos n'est pas d'injurier ni de rabaisser les sacrifices intellectuels et physiques de mes prédécesseurs. Ce que je propose, c'est de sortir de cette problématique constituée d'un système bipolaire de termes opposés. Peut-être nous faudrait-il passer une fois par ce que Bertrand Ogilvie appellerait un « nominalisme radical franciscain »<sup>17</sup> si nous voulons lire un texte de l'autre sans le ramener systématiquement, et à notre insu, à la problématique des Origines. Autrement dit, il est toujours et encore indispensable de définir le concret comme « synthèse de multiples déterminations » tel que Marx l'a conçu<sup>18</sup>. Des réserves qu'Étienne Balibar faisait dans le passage cité à propos de l'étymologie se justifient pour cette raison : tant qu'elle demeure à l'intérieur de la problématique des Origines, l'étymologie ne peut fonctionner que comme un miroir dans lequel chacun se projette sur l'autre.

Avant de passer à la troisième et dernière partie de cet exposé dans laquelle il s'agira tout simplement de lire un texte afin de suggérer la possibilité d'une étymologie pertinente en philosophie politique, je voudrais me référer à un « cas » auquel la critique qu'on vient d'effectuer s'applique de manière particulièrement pertinente, me semble-t-il. Il s'agit de *Sur le matérialisme* de Philippe Sollers<sup>19</sup>. Dans le chapitre 3 de ce livre, intitulé « Sur la contradiction », il paraphrase l'analyse d'Althusser au sujet de Mao. Toutefois cela ne l'empêche pas d'y ajouter après coup une longue note de bas de page sur une « logique [...] de couplaison entre dogmatisme et révisionnisme » censée être caractéristique de la position d'Althusser postérieure aux événements de 68<sup>20</sup> (il est symptomatique que, tout comme chez Badiou, cette note se termine par une insistance sur la nécessité de la « question matérialiste du sujet »<sup>21</sup>). En outre, Sollers introduit une étymologie qui coïncide avec sa position « maoïste » des années 70 et que je qualifierai de fétichiste dans la mesure où il ne la conjugue pas aux contextes historiques concrets.

« C'est ainsi que le titre même du texte de Mao Tsé-toung, *De la contradiction*, se prononce máo dùn lùn et s'écrit 矛盾論, c'est-à-dire : javelot-bouclier-traité (le caractère “traité” étant lui-même composé de “parole” — à l'intérieur duquel on reconnaît le dessin de la bouche — et de “clai” (de bambous), “assemblage”, “série”). Les “catégorigrammes”, en effet, renvoient non à des “concepts” mais, souvent, aux condensations graphiques de brèves séquences dramatiques ou

mythiques, en l'occurrence (pour "contradiction") au rapide scénario suivant : un homme tend d'une main le javelot qui perce tous les boucliers, et de l'autre main le bouclier qu'aucun javelot ne peut percer »<sup>22</sup>.

Puis il se lance dans une sorte d'*Überdeutung* qui n'est pas inintéressante en soi (surtout pour étudier la pensée sollersienne) mais toujours dénuée de contexte.

« Tout ceci pour marquer simplement le milieu concret dans lequel nous avançons en même temps que l'élaboration du texte, son discours latent, vertical, exposé avec son discours manifeste, dans une écriture à double registre simultanée. Pour contradiction (javelot-bouclier), il n'est pas indifférent de constater que la condensation d'une disjonction logique implique d'une part une percée irrésistible, de l'autre impossible. X perce tout y, y n'est percé par aucun x. D'une main et de l'autre main. La micro-séquence "contradiction" est ainsi la scène d'un concept vide, clivé, où deux comprend un qui se divise en deux : en même temps et ensemble l'un et l'autre en tant que l'un sans l'autre »<sup>23</sup>.

### III

Pour finir cette communication, je voudrais tout simplement reproduire un passage de Han Fei-tse (280-233 avant notre ère) que

je considère comme « source » de cette expression dans la sphère civilisationnelle où il fait partie des œuvres classiques. En raison de son caractère hétérodoxe, le nombre des ouvrages d'annotation de l'œuvre de Han Fei-tse n'est pas historiquement très élevé par rapport à celui des canons confucéens. En Chine comme au Japon, les commentaires détaillés et exhaustifs de l'œuvre de Han Fei-tse apparaissent tardivement aux alentours du XVII<sup>ème</sup> siècle (dynastie Qing, 清 1644-1911, pour la Chine ; époque Tokugawa, 1603-1867, pour le Japon où l'on trouve la première référence à son œuvre dans un catalogue établi au IX<sup>ème</sup> siècle<sup>24</sup>).

Si je souhaite clore cet exposé par une citation, c'est pour laisser ouvert le texte sans ajouter d'interprétations sauf celles provenant inévitablement de la belle traduction de Jean Lévi<sup>25</sup>. Il y a aussi une autre raison : je crois profondément que l'œuvre de Han Fei, écrite au III<sup>ème</sup> siècle avant J. -C., classée communément dans le rang des « légistes » et, entre, autres son célèbre passage du 36<sup>ème</sup> chapitre intitulé Réfutation I ( 難 一 ), armé d'une rationalité implacable et d'un réalisme politique, demeurent suffisamment puissants et convaincants pour contredire des interprétations bucoliques issues d'une étymologie fétichiste mystifiante. Sollers comblait son manque de renseignements par un « préjugé chinois »<sup>26</sup> qui consistait à dire, rappelons-le, que « les “catégorigrammes” [...] renvoient non à des “concepts” mais [...] aux condensations graphiques de brèves séquences dramatiques ou mythiques ». Or, dans le passage que je vais citer, il s'agit précisément de démystifier en mettant en contradiction les vertus de deux monarques mythiques :

Yao 堯 et son successeur Chouen 舜, tous deux idéalisés par les confucéens. Je vous prie de bien vouloir me pardonner la longueur de la citation.

« Les paysans de Li-chan n'arrêtaient pas d'empiéter sur les bornages des uns et des autres. Il suffit que Chouen s'y rende et laboure pour qu'un an plus tard les limites cadastrales se trouvent fixées. Les pêcheurs des bords du fleuve Jaune se disputaient les grèves sablonneuses; il suffit que Chouen s'y rende et y jette sa ligne pour qu'un an plus tard ils cèdent le pas aux aînés. Les poteries tournées par les Yi de l'Est étaient grossières et fragiles, mais il suffit que Chouen s'y rende et y façonne la glaise pour qu'un an plus tard elles soient de la meilleure qualité.

Confucius, en prenant connaissance de ces hauts faits, soupira : — Bien que le labourage, la pêche et la poterie ne fissent pas partie des attributions de Chouen, celui-ci prit néanmoins la peine de se déplacer pour s'y livrer, afin de corriger les manques. Ah, Chouen, comme il fut vertueux et loyal. Il paya de sa personne, en sorte que le peuple le prit pour exemple et se soumit à ses avis. Voilà qui me fait dire : “Le sage civilise par la vertu”.

Puis-je me permettre de poser une question aux confucéens :

« Et Yao, que faisait-il pendant ce temps-là ? » Je les entends déjà me répondre : « Yao ? Il était Fils du Ciel ». Alors, pourquoi donc Confucius loue-t-il la sainteté de Yao ? Quand un sage éclairé exerce l'autorité suprême, il fait en sorte qu'aucune carence ne vienne troubler la paix de son empire. Je ne vois donc pas en



231 quoi la vertu d'un Chouen aurait été nécessaire pour les civiliser,  
 232 si pêcheurs et laboureurs avaient tous vécu en bonne intelligence  
 233 et si les ustensiles avaient tous été de la meilleure facture. Si au  
 234 contraire Chouen a dû s'employer à corriger des déficiences, cela  
 235 montre que le gouvernement de Yao souffrait d'imperfections.  
 236 En sorte que louer la sagesse de Chouen conduit à douter de  
 237 la sainteté de Yao; inversement, exalter la clairvoyance de Yao,  
 238 c'est dénier tout mérite civilisateur à Chouen. Car les deux ne  
 239 peuvent coexister concurremment. C'est comme l'histoire de  
 240 ce camelot du Tch'ou qui vendait des boucliers et des lances.  
 241 Vantant les premiers, il disait : "Mes boucliers sont si résistants  
 242 que rien ne peut les entamer !" et, faisant la réclame des secondes,  
 243 il criait : "Mes lances sont si aiguisées qu'il n'est rien qu'elles ne  
 244 transpercent !" Mais quand quelqu'un lui demanda : « Et que se  
 245 passe-t-il si une de tes lances heurte un de tes boucliers ? », notre  
 246 homme resta coi. En effet, il ne peut exister à la fois des boucliers  
 247 qui résistent à tout et des lances qui transpercent tout. Vanter les  
 248 deux sages, c'est aussi contradictoire que de faire la réclame de la  
 249 lance et du bouclier [今堯舜之不可兩譽、矛楯之說也] .

D'autre part, on nous dit qu'il fallut une longue année pour  
 qu'un défaut soit corrigé, en sorte qu'au bout de trois ans Chouen  
 n'avait remédié qu'à trois carences. Chouen dispose de capacités  
 limitées et il n'est pas éternel, or il se trouve que, dans un empire,  
 il y a sans arrêt une foule de choses à rectifier; il est clair qu'à  
 vouloir réparer, avec des moyens et un temps de vie limités, ce qui  
 n'a pas de fin, on n'éliminera que fort peu de défauts.

Tout au contraire, châtiments et récompenses visent à obliger l'ensemble de la population de l'empire à appliquer les directives. Ainsi, si l'on édicte un arrêt stipulant que celui qui se plie à la norme est récompensé et celui qui y contrevient est puni, un tel ordre, sitôt promulgué et diffusé à travers tout le territoire, accomplira la transformation souhaitée sans qu'il soit nécessaire de peiner durant un an. N'est-ce pas faire preuve d'une méconnaissance totale des techniques de gouvernement que de s'échiner à mettre la main à la pâte, au lieu de conseiller à son maître de prendre les mesures qui permettent de se faire obéir de l'ensemble de ses sujets ? En outre, c'est une tâche dont même les Yao et les Chouen viennent péniblement à bout que de transformer leurs sujets en payant de leur personne, alors qu'il est très aisé pour un prince, fût-il médiocre, de corriger ses sujets en tenant les rênes du pouvoir. Peut-on s'extasier sur une méthode de gouvernement qui, pour apporter l'ordre dans l'empire, se propose d'abandonner des techniques facilement applicables par les souverains les plus médiocres, pour prôner une voie ardue même pour les Yao et les Chouen ? »<sup>27</sup>

Je vous remercie pour votre attention.

- Communication présentée à l'occasion du Congrès Marx International IV (Atelier 6 « Marxisme et structuralisme » qui a eu lieu le jeudi 30 septembre 2004 à 16 heures, en salle 211 du bâtiment L de l'Université Paris X-Nanterre).
- 1 Traduction libre de la phrase originale suivante : « The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato ». Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Corrected Edition, The Free Press, New York, 1978, p.39.
  - 2 Whitehead oppose la richesse des idées générales chez Platon à leurs systématisations excessives chez ses commentateurs. Cf. *Ibid.*
  - 3 À ce propos, je souscris pleinement à la proposition de Mao Tsé-Toung : « Sans enquête, pas de droit à la parole ». Source de citation : une version japonaise du Petit livre rouge du Président Mao, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1971 (deuxième édition ; première édition en 1968) [『毛主席語録』(外文出版社、北京、一九七一年刊)], p.315.
  - 4 Cf. « Politique de l'im-puissance. Discussion avec Bertrand Ogilvie » in Étienne Balibar, *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Éditions La Découverte, Paris, 2003, pp. 63-84.
  - 5 Selon le dictionnaire *Grand Robert*, le mot grec *etumos* fait partie de l'étymologie du terme même de l'« étymologie » avec le verbe *legein* (qui signifie « dire »).
  - 6 Nous attachons l'aspect politiquement conservateur de l'étymologie, non à sa structure matérielle, mais à sa tendance à reproduire sans cesse la place de l'origine (tout à fait comparable à la fonction que joue la figure de Platon dans la phrase de Whitehead).
  - 7 Louis Althusser, « Le "Piccolo" Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste) » (1962) in *Pour Marx*, Éditions La Découvertes, Paris, 1996, pp.131-152.
  - 8 Étienne Balibar, « Plus-value et classes sociales » in *Cinq études du matérialisme historique*, François Maspero, Paris, 1974, p.192, note 82.
  - 9 Non sans provoquer une certaine suspicion de la part de la direction du P.C.F. À

- propos de la tension avec Georges Cogniot (alors le directeur de la revue *Pensée*) et le « procès théorique » que celui-ci a organisé, voir Althusser, *L'Avenir dure longtemps* (1985), Éditions Stock/IMEC, Paris, 1994, nouvelle édition augmentée, p.206.
- 10 Voir par exemple Alain Badiou, *Théorie de la contradiction*, coll. « Yenan », François Maspero, Paris, 1975. Dans cet ouvrage, l'auteur avance pourtant, en s'appuyant sur une phrase de Mao, une formule : « S'il n'y a ni Dieu, ni Origine, il y a bel et bien sujet créateur » (p.58), puis pose à Althusser des questions telles que : « oui ou non, Althusser, ce P.C.F. dont tu es membre est-il en France aujourd'hui "le parti de la classe ouvrière" ? Est-il le prolétariat comme sujet de son histoire révolutionnaire ? » (p.60). Sans doute nous pourrions citer le passage suivant comme une des réponses types d'Althusser face à ces objections : « Badiou publie actuellement chez Maspero des fascicules intéressants, où l'on retrouve curieusement la philosophie sartrienne de la révolte, qu'il n'a jamais désavouée, au service de l'interprétation des textes de Mao, sur un fond de volontarisme, de pragmatisme, et d'idéalisme typique de la pensée du grand dirigeant communiste chinois » [« Les faits » (1976) in *L'Avenir dure longtemps*, op.cit., p.392].
  - 11 Cf. François Marmor, *Le Maoïsme. Philosophie et politique*, coll. « Que sais-je ? », P.U.F., Paris, 1976, pp.62-65.
  - 12 En commentant ainsi, je ne reproche cependant pas à F. Marmor d'avoir excessivement simplifié la pensée du Président Mao. De façon générale, la littérature du maoïsme français me choque à la fois par sa sincérité subjective et son enthousiasme débordant. En dépit des réserves qu'on peut faire sur le plan de la pertinence scientifique concernant ses observations sur la société chinoise de cette époque, je me permets de citer, comme constituant un des écrits les plus émouvants, l'ouvrage de Michelle Loi, intitulé *L'Intelligence au pouvoir. Un monde nouveau : La Chine*, François Maspero, Paris, 1973.
  - 13 La présence des contradictions au sein de sa pensée ne l'atteindra nullement

parce que les contradictions sont d'après le grand Timonier chinois les moteurs de l'Histoire. La pensée de Mao Tsé-toung n'échappe pas à cette règle générale. La présence des contradictions démontre la fécondité de sa pensée.

- 14 Voir la conclusion de Stuart Schram, *Mao Tse-tung*, Penguin Books, 1966 [trad. franç. *Mao Tsé-toung*, Armand Colin, 1972].
- 15 Marmor, op.cit., p.48.
- 16 C'est précisément en raison du rapprochement de la dialectique de Mao et de son « contre-exemple » du schéma taoïste de *yin / yang* qu'un sinologue japonais spécialiste de Mao, Atsuyoshi Nijijima, a fortement critiqué un de ses collègues, Yoshimi Takéuchi, qui est également « maoïste » comme lui et une des figures emblématiques de la littérature d'après-guerre nipponne. Cf. Atsuyoshi Nijijima, *Mô Taku-tô no tetsugaku* [La philosophie de Mao Tsé-toung], Keisô Shobô, Tôkyô, 1966, chap. 10 « La Dialectique de Mao Tsé-toung et le dualisme *yin / yang* ».
- 17 Cf. « Politique de l'im-puissance. Discussion avec Bertrand Ogilvie », op.cit., p.69 et p.77.
- 18 Karl Marx, « Introduction à la critique de l'économie politique » in *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. franç. par Maurice Husson et Gilbert Badia, Éditions sociales, Paris, 1972, p.165.
- 19 Philippe Sollers, *Sur le matérialisme. De l'atomisme à la dialectique révolutionnaire*, Coll. « Tel Quel », Éditions du Seuil, Paris, 1974.
- 20 *Ibidem*, pp. 141-142.
- 21 Cf. Note 9 de la présente communication.
- 22 Philippe Sollers, *Sur le matérialisme*, op.cit., p.131.
- 23 *Ibidem*, p. 132.
- 24 Selon Teruo Takéuchi, l'annotateur et le traducteur de Han Fei-tse pour Shinshaku Kanbun Tärkei [Nouvelle Pléiade des Belles Lettres chinoises], Meiji Shoïn, Tôkyô, 1960.
- 25 *Han-Fei-tse ou le Tao du Prince. La stratégie de la domination absolue*, présenté et

traduit du chinois par Jean Lévi, Éditions du Seuil, 1999.

- 26 Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, Paris, 1967 : « C'est le préjugé "chinois". Tous les projets philosophiques d'écriture et de langage universels, pasillalie, polygraphie, appelés par Descartes, esquissés par le P. Kircher, Wilkins, Leibniz, etc., encouragèrent à voir dans l'écriture chinoise, qu'on découvrait alors, un modèle de langue philosophique ainsi soustrait à l'histoire. Telle est en tout cas la fonction du modèle chinois dans les projets de Leibniz » (pp.112-113) ; « Le logocentrisme est une métaphysique ethnocentrique, en un sens original et non "relativiste". Il est lié à l'histoire de l'Occident. Le modèle chinois ne l'interrompt qu'en apparence lorsque Leibniz s'y réfère pour enseigner la Caractéristique. Non seulement ce modèle reste une représentation domestique, mais on n'en fait l'éloge que pour y désigner un manque et définir des corrections nécessaires. Ce que Leibniz tient à prêter à l'écriture chinoise, c'est son arbitraire et donc son indépendance à l'égard de l'histoire. Cet arbitraire a un lien essentiel avec l'essence non-phonétique que Leibniz croit pouvoir attribuer à l'écriture chinoise. Celle-ci semble avoir été "inventée par un sourd" [...] » (pp. 117-118).
- 27 Han-Fei-tse, op.cit., pp. 405-407.