

Traduire la modernité

Traduction de la philosophie française à Taïwan dans les années 1990

HUANG Ya-Hsien

La pensée française fut introduite et diffusée à Taïwan dans les années quatre-vingt dix. Cette décennie correspond à une période de changement radical de la société taïwanaise. Parmi les penseurs français contemporains, nous pouvons mentionner Michel Foucault (1926–1984), un des plus célèbres et influents penseurs en sciences humaines. La traduction en chinois des œuvres de ce dernier fut initiée dans un tel contexte de bouleversements sociaux. Les traductions des œuvres de Foucault ne furent pas réalisées fortuitement, mais plutôt en réponse à un besoin de modernisation. La société taïwanaise se trouvait alors dans une situation que l'on peut qualifier de pré-moderne. La pensée de Foucault éveilla l'imagination taïwanaise à la modernisation. Notre réflexion portera sur l'analyse de l'événement de la traduction des œuvres de Foucault, ainsi que la réception de sa pensée dans la société taïwanaise. Pour nous, la traduction revêt une double signification : la translittération d'un texte d'une langue dans une autre, et la réception de la pensée dans la pratique autochtone. Par la combinaison de ces deux aspects, la traduction des œuvres de Foucault induisit chez les intellectuels taïwanais une certaine conception de la société moderne. La question de la traduction pourra se poser ici dans le cadre d'un examen de la modernité.

INTRODUCTION : L'ÉPOQUE ET L'ÉVÉNEMENT

C'est seulement depuis une quinzaine d'années que la philosophie française contemporaine est progressivement reçue à Taïwan. Après la Seconde Guerre mondiale, elle n'a, à aucun moment, joué le rôle principal sur la scène de l'enseignement philosophique, ni n'a jamais été traitée de manière systématique. Le travail de traduction se limitait à celui de l'existentialisme en tant que l'un des courants les plus connus de la philosophie française contemporaine. Si ce travail en sciences humaines donne la mesure de la rencontre, de l'échange et de la communication entre deux cultures, la rareté de la traduction de la pensée française en chinois reflète bien les circonstances de la réception de la philosophie française à Taïwan.

À Taïwan, l'introduction de la philosophie française a connu deux vagues : l'une remonte aux années 1970, alors que la guerre froide était à son apogée et que Taïwan s'efforçait de rejoindre le camp des États-Unis par opposition à celui du monde communiste. La peur du communisme amena le gouvernement taiwanais à réprimer la liberté d'expression par le biais des lois martiales et la proclamation d'un régime de restriction ; ce qui déboucha sur de nombreuses accusations et condamnations injustes ou créées de toutes pièces. À cette époque, la France fut le premier État à reconnaître la légitimité du pouvoir politique communiste chinois et à établir des relations diplomatiques avec celui-ci. Cela eut pour conséquence naturelle, chez les intellectuels taiwanais, un éloignement et une méfiance vis-à-vis de la philosophie française¹. D'un autre côté, en s'alliant aux États-Unis, Taïwan ne fut pas pour autant reconnu par de nombreux autres États. Cet isolement sur la scène internationale, combiné à un étouffement de la liberté de

1. Huang, Kuan-Min, « Le rapport sur l'étude de la philosophie française contemporaine à Taïwan depuis 50 ans », rapport commandité par Le Conseil de la Science Nationale, 2009, 1. En fait, après la Seconde Guerre mondiale, la philosophie d'Henri Bergson (1859-1941) fut brièvement enseignée par Dr. Yao-Xun Hong (1902-1986) à la faculté de philosophie de l'Université nationale de Taïwan. Pour une raison inconnue, cet enseignement fut interrompu.

pensée, eut pour conséquence que les Taïwanais furent sensibles à l'absurdité de l'existence soulignée dans la philosophie française. À cette époque, la dispute à propos de la priorité entre l'essence et l'existence fut passionnément réalisée ou menée par les intellectuels taïwanais. Mais, bien que des questions existentialistes fussent ardemment débattues, la pensée française ne s'imposa pas dans le contexte de l'éducation philosophique à l'université, et elle resta perçue comme une exagération du mécontentement face à la réalité, et comprise comme une tendance du nihilisme. Autrement dit, l'image de la philosophie française contemporaine n'était pas particulièrement positive.

Avec le rétablissement de la liberté de parole et la levée de l'état de siège, la philosophie française contemporaine retrouva les faveurs des intellectuels taïwanais. À la différence de la première vague, c'est dans sa remise en question de la méthode analytique et quantifiable des théories des sciences humaines qu'elle suscita cette fois l'intérêt. En fait, l'application d'une méthode analytique et quantifiable aux sciences humaines, telle que la pratiquent couramment les enseignants aux États-Unis, est pertinente pour l'étude des changements des phénomènes sociaux et leur explication, mais elle interroge rarement le fondement, la signification et la construction du savoir. Lors de l'allègement du contrôle politique, il fut naturel de s'interroger sur « ce que nous sommes, ce que nous pensons et ce que nous faisons aujourd'hui » (FOUCAULT 2001, 1381). Les questions foucaaldiennes éveillèrent rapidement les passions des intellectuels taïwanais, ceux-ci n'étant plus éloignés du peuple, des thèmes publics, des thèmes politiques et des pratiques autochtones de la culture étrangère. Les intellectuels commencèrent à s'interroger sur les formations du système éducatif et la sommité académique, à analyser le discours de la médecine, à ébranler la relation traditionnelle de pouvoir entre les femmes et les hommes, et à explorer la possibilité d'un nouvel espace de dialogue et l'émergence d'une pensée nouvelle. Ces phénomènes ne peuvent nullement être ignorés. Tout ce que les intellectuels entreprenaient alors s'apparentèrent à un mouvement des *Lumières* nouvelles, dont l'in-

fluence majeure devait être la traduction massive d'œuvres de la philosophie française.

En somme, à l'occasion de l'introduction de la pensée française à Taïwan, l'enseignement taïwanais commença à réfléchir par lui-même aux questions de la société et la culture, et ne fut plus passif, silencieux et indolent.

POURQUOI FOUCAULT ?

Nous constatons pourtant que les penseurs français contemporains, Michel Foucault est celui qui exerce la plus grande influence sur les intellectuels. D'un point de vue interne à la société, comme nous l'avons dit, les questions que les intellectuels se posaient appartenaient au registre foucauldien. Ils percevaient avant tout une rupture de la communication avec le développement contemporain des pensées européennes, surtout consécutif aux événements de mai 1968. Nous pouvons considérer ce phénomène comme le désir de l'esprit libéral à travers la publication d'une revue.

La revue mensuelle en chinois, 『當代』 (*Dangdai*) ou *Con-temporary*, fondée en mai 1986, un an avant la levée de l'état de siège, a consacré ses quatre premiers numéros spéciaux à la pensée française : le premier est un numéro spécial intitulé *Michel Foucault* ; les deuxième et troisième numéros portent sur les événements de mai 1968 et l'événement culturel de la rébellion pendant les années 1960 ; et le quatrième numéro est dédié à *Jacques Derrida*. Dans les deuxième et troisième numéros de 1986, la rédaction souligne les dimensions multiples des événements culturels produits dans différents pays². Les événements relayés dans ces deux numéros concernent les suivants : le changement de la politique diplomatique des États-Unis des années 1960 aux

2. Le titre de ces deux numéros est 「革命的/理想的/激情的/反叛的六零年代」 (*Gemingde/lixiangde/jiqingde/fanpande liuling niandai* : Les années 1960 révolutionnaires, idéales, passionnées et rebelles).

années 1980 ; la publication du roman en anglais, *The catcher in the Rye* aux États-Unis ; les mouvements de la nouvelle gauche et de l'anti-discrimination aux États-Unis (le premier correspond aux mouvements de l'anti-impérialisme américain, de l'anti-autoritarisme soviétique, de l'anticapitalisme occidental et en faveur de la Révolution Culturelle en Chine ; le second est un mouvement antiraciste) ; le public de la musique rock ; le mouvement Baodiao, lancé en réponse à la question de la souveraineté d'une petite île au centre d'un conflit territorial entre la Taïwan, la Chine et le Japon. En outre, cette revue s'intéresse non seulement aux événements de mai 1968 en France, mais davantage encore aux mouvements étudiants dans d'autres pays en cinquante pages. Dans le quatrième numéro, la rédaction proposa une présentation de la déconstruction de Derrida, un entretien avec Derrida sur la déconstruction, le rapport de l'écriture de Derrida au chinois et le rapport de Derrida au Japon.

Nous pouvons considérer ces quatre premiers numéros comme constituant un seul événement, puisqu'ils présentent non seulement une continuité dans le temps et une similitude de sujet, mais aussi, de manière plus essentielle et au-delà de l'usage commun de la langue française, une unité de valeur, à savoir un désir de liberté. Ce désir ne provient pas des problèmes d'habitation ou d'économie, mais d'une « crise culturelle »³. En fait, la page de titre où apparaît cette idée de crise culturelle peut être considérée comme le manifeste de *Con-temporary*. Dans ce manifeste, l'auteur et Ying-shin Yu estime que la tâche de cette revue consiste à établir de nouvelles valeurs, dans la mesure où les valeurs traditionnelles ont été renversées sans qu'aucune nouvelle valeur n'ait cependant été construite. Cette crise culturelle induit une douleur de l'esprit qui devient comme l'esprit, qui devient comme orphelin.

3. Le terme de « crise culturelle » proposé par Ying-shin Yu (1930–), historien, chercheur de l'Academia Sinica depuis 1974 et membre du comité de rédaction de la revue (*Con-temporary*) apparaît sur la page de titre du premier numéro.

Or, quelle est la cause de cette ruine des valeurs traditionnelles ? Selon Yu, le nœud de tous les problèmes réside dans la modernité. En d'autres termes, la modernité est à la racine de la crise culturelle, et constitue le but de cette revue. Aux yeux de Yu, si nous voulons sortir de cette crise culturelle, nous ne pouvons pas nous appuyer sur la force politique ou la puissance économique, mais sur la source d'une culture nouvelle. Celle-ci ne peut pas se limiter à la culture traditionnelle, mais doit remonter à des origines multiples. C'est la raison pour laquelle nous considérons les quatre premiers numéros comme ne faisant qu'un et comme marquant le seuil de la modernité.

En outre, certains événements évoqués dans ces quatre numéros appellent notre attention. En particulier, le thème le plus fréquent y a rapport aux affaires des États-Unis. Il va de soi que ce pays reste un des plus puissants depuis la Seconde Guerre mondiale : non seulement la technique scientifique y est fortement développée, mais les besoins sociaux ont considérablement augmenté. Ces deux conditions ont permis au capitalisme de s'étendre rapidement et de produire de richesse abondante. Bien que le taux de croissance économique des États-Unis et des pays d'Europe de l'Ouest se développe, le peuple souffre de plus en plus des méfaits causés par l'écart entre les riches et les pauvres. Pourtant, les gouvernements n'offrent pas de politique sociale susceptible de soutenir ce changement économique. Tout cela a ouvert la voie à des mouvements sociaux exigeant égalité et justice dans la distribution sociale. Ainsi, les années 1960 se caractérisent par des esprits rebelles, indépendants, libres et idéalistes. En revanche, dans les années 1990, les esprits indépendants et libres sont bâillonnés par le néo-conservatisme, dont les représentants typiques sont le Premier ministre britannique Margaret Thatcher (1925–2013) et le Président américain Ronald Reagan (1911–2004). C'est dans ces circonstances que la rédaction de *Con-temporary* en appelle à des valeurs plus justes d'égalité et de liberté. De ce fait, nous pouvons les mettre en relief comme la modernité que la rédaction tient à promouvoir.

Dans le numéro spécial de *Con-temporary* « Jacques Derrida », un

des auteurs, Yüeh Lee, déclare sérieusement qu'à ses yeux, le mouvement de la déconstruction de Derrida n'est nullement le nihilisme⁴. Cette déclaration nous rappelle le jugement fait par Angela Ki Che Leung et Tao-Lin Huang dans le premier numéro : Foucault le nihiliste. Nous ne pouvons pas assurer qui a décidé du titre de l'article de Lee, « La déconstruction n'est pas le nihilisme, mais un mouvement de la transformation positive ». Pourtant, les conclusions de Leung et Huang indiquent que Foucault ne nous offre de sortie possible ni de solution à la structure de la société moderne. Ce désaccord n'est-il qu'un hasard ou intentionnel ? Selon nous, aux yeux de la rédaction, le nihilisme n'appartient pas à la modernité, et ce titre de l'article a véhiculé une impression de désespoir et de perte de tout courage d'agir. Quoiqu'il en soit, le commentaire de Leung et Huang sur le nihilisme correspond à l'autre face de la modernité. Ils semblent penser le nihilisme comme la situation où l'homme ne fait rien et ne croit en rien. En fait, le nihilisme est polysémique dans les pensées de Nietzsche et Heidegger⁵, entre autres.

Dans le numéro inaugural de *Con-temporary*, se trouve le passage suivant.

Cette revue intitulée 『當代』 *Dangdai* (*Con-temporary*) ne se borne cependant pas aux sujets contemporains. « Con- », par comparaison à « pro- », est pourvu d'une signification d'« opposition », par laquelle nous soulignons que nous sommes dans le même temps, au lieu d'être dans une unité de temps, remplie de tension et de complexité. « Temporary » signifie « of time », et *Con-temporary*, composé de « con » et de « temporary », le même temps, ainsi que le moment, en sorte que *Con-temporary* ne propose pas de vérité éternelle et transcendante, ni n'y croit, mais au contraire, met l'accent sur la spatio-temporalité et la

4. Voir Yüeh Lee, « La déconstruction n'est pas le nihilisme, mais un mouvement de la transformation positive », *Con-Temporary*, No.4, 1986, 18-20.

5. Selon Heidegger, comme Nietzsche détruit tout le système de la croyance et a l'intention de réévaluer les valeurs, il est conçu comme nihiliste. D'ailleurs, Heidegger ne nie pas totalement le nihilisme, mais il le transforme plutôt positivement en une pensée de l'être.

tendance d'une époque. *Con-temporary* discerne l'événement de notre temps, en discute et regarde le passé et le futur ; *Con-temporary* est plein de sollicitude envers l'événement global et local, et enquête sur l'événement local à travers la perspective globale⁶.

Cet extrait montre clairement au moins trois choses. D'abord, les membres du comité éditorial appartenaient presque tous au champ des libres penseurs⁷. En effet, bien que rédigé dans un contexte de contrôle strict de la parole, ce passage ne se soumet à la rhétorique officielle du gouvernement, ni ne feint d'être neutre, mais adopte plutôt une attitude critique principalement sur les événements contemporains. Ensuite, cette attitude critique qui manque de critère, permet à la revue d'ouvrir un espace où les intellectuels peuvent communiquer et s'informer sur les avancées des sciences sociales, ainsi que sur les événements sociaux et politiques à Taïwan et dans le reste du monde. Enfin, nous remarquons que la dernière phrase de ce passage propose d'examiner la société taïwanaise à la lumière des événements qui se produisaient dans le monde.

Il est évident que l'intention de cette revue était d'inviter le plus grand nombre d'intellectuels taïwanais à se consacrer au mouvement de la réforme sociale et à promouvoir la démocratisation taïwanaise. Nous pouvons constater que les membres éditoriaux avaient conscience de leur responsabilité dans cette entreprise. Autrement dit, ils œuvraient précisément dans un esprit proche de celui des Lumières sur lequel Foucault mettait l'accent avant sa mort. En outre, cet esprit des Lumières représente le seuil que la société ou la culture désire franchir pour entrer dans la modernité. En la comparant avec les écrits de Foucault, il nous est possible de saisir en quoi l'esprit des Lumières traverse toute cette revue.

Foucault repense la question d'un lecteur à laquelle Kant répondit

6. « L'éditorial de présentation », *Con-temporary*, No. 1.

7. Nous ne classons pas les membres du comité éditorial parmi les libertaires, mais nous considérons leur attitude critique et leur liberté de parole comme répondant à une exigence commune.

dans un périodique allemand, la *Berlinische Monatschrift*, en décembre 1784 : *Was ist Aufklärung* ? Selon Foucault, « il [Kant] décrit en effet l'*Aufklärung* comme le moment où l'humanité va faire usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autorité ; or c'est précisément à ce moment-là que la Critique est nécessaire, puisqu'elle a pour rôle de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce qu'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer. C'est un usage illégitime de la raison qui fait naître, avec l'illusion, le dogmatisme et l'hétéronomie ; c'est, en revanche, lorsque l'usage légitime de la raison a été clairement défini dans ses principes que son autonomie peut être assurée. *La Critique*, c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'*Aufklärung* ; et inversement, l'*Aufklärung*, c'est l'âge de la Critique ». (FOUCAULT 2001, 1386).

La Critique, que Foucault considère comme constituant l'usage légitime de la raison, est-elle une des caractéristiques de la modernité ? Quel lien existe-t-il entre la Critique et la modernité ? La Critique est-elle l'essence de la modernité ? Autrement dit, est-elle la condition nécessaire de la modernité ? Plus précisément, comment la Critique est-elle utilisée par les hommes dans une société moderne ? Selon Foucault, la modernité n'est pas une période dans l'histoire, mais plutôt une attitude.

Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *êthos*... Cet *êthos* philosophique peut se caractériser comme une *attitude limite*... La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles [frontières]... Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible. (FOUCAULT 2008, 1387, 1393)

Il est évident que l'attitude limite de Foucault ne consiste pas à

fabriquer un système du concept, ni une métaphysique nouvelle, ni une règle d'agir. En revanche, elle constitue un processus dynamique de la pensée à propos de notre époque, de notre société et des régimes, par laquelle nous pouvons examiner et réfléchir à nos actions, paroles et pensées. En d'autres termes, c'est par son caractère dynamique que son attitude limite échappe à la menace du dogmatisme et du formalisme, tout en préservant une capacité de réflexion sur la société dans laquelle nous nous situons.

La Critique, comme le soutient Foucault, consistant à analyser les limites et à réfléchir sur les frontières, ce n'est pas un hasard si la revue a été inaugurée avec un numéro spécial sur Michel Foucault. Ainsi que le précise plus loin l'éditorial de présentation de ce premier numéro : « Michel Foucault considère que l'on souligne exagérément la culture disciplinaire ; celle-ci, se composant des techniques professionnelles, offre aux hommes la vie confortable et l'efficacité dans la société moderne, et satisfait simultanément les besoins des hommes. Or, cette culture disciplinaire retient les hommes dans un cadre rigide et les transforme en aliénateurs et en « one-dimensional men ». Nous pouvons en déduire que la culture disciplinaire consiste en un double aspect : la formation éducative et la mise en cage. C'est la raison pour laquelle nous soulignons *pro-* et *con-* »⁸.

TRADUIRE LA MODERNITÉ

Le passage ci-dessus fait écho au thème de Surveiller et Punir de Foucault. Les six articles dans le premier numéro spécial s'articulent justement autour des thèmes suivants : le pouvoir, le savoir et l'éthique. Ces six articles s'intitulent respectivement : « Un sceptique pessimiste » (Angela Ki Che Leung) ; « Le démolissage du savoir et du pouvoir » (Tao-Lin Huang) ; « Sur La naissance de la prison de Foucault » (Wen-Ruey Chuang) ; « J'ai suivi les cours de Foucault »

8. « L'éditorial de présentation », *Con-temporary*, No.1.

(Christian Lamouroux) ; « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow) ; « Taking Aim at the Heart of the Present » (Jürgen Habermas).

Trois de ces six articles ont été écrits par deux intellectuels taïwanais et une intellectuelle hongkongaise, et les autres sont des traductions. Leur contenu correspond à une introduction générale par Leung, trois critiques par Huang, Chuang et Habermas, une mémoire personnelle par Lamouroux et un entretien avec Foucault.

Leung, l'auteur hongkongaise et enseignante à Taïwan, souligne dans une perspective historique les trois moments importants suivants : d'abord, l'objectivation de l'Homme par les sciences humaines dans la tradition occidentale, objectivation qui est critiquée par Foucault ; ensuite, la signification politique et sociale dans les ouvrages de Foucault, c'est-à-dire ses réflexions sur les régimes (p. ex., l'institutionnalisation de la prison et de l'hôpital se fonde sur les vérités qui découlent de l'entrelacement du discours avec le pouvoir) ; et enfin, la place de Foucault parmi les historiens français. Selon Leung, Foucault indique qu'aucune institutionnalisation des régimes ne peut s'opérer en dehors des réseaux de pouvoirs, et il s'interroge sur les méthodologies de la recherche et sur la classification du système du savoir, d'un côté. Mais de l'autre, il ne propose pas d'issue, ni ne construit une théorie concrète susceptible d'apporter une solution. C'est la raison pour laquelle le titre de cet article est « Un sceptique pessimiste ». Leung admet que l'analyse de Foucault sur le pouvoir est complexe et méticuleuse, et ce dernier remarque les rapports subtils et les règles des choses exclues. Or, il semble perdre toute confiance en la société occidentale. Avec la publication de deux tomes de son *Histoire de la sexualité* avant sa mort, Foucault laissa transparaître un léger regain d'optimisme envers la société occidentale, puisque, après la libération de la répression chrétienne, il devint possible de construire la subjectivité à travers la norme.

Bien que Leung ait poursuivi ses études d'histoire à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales en France, il n'y a rien d'étonnant

à ce qu'elle considérait la pensée de Foucault comme un scepticisme raffiné, puisqu'à l'époque la reconnaissance de la pensée de Foucault en France n'avait pas encore eu lieu. Nous pouvons noter que, onze ans après la publication du premier numéro de *Con-temporary*, Shang-Jen Li a rédigé un commentaire de l'œuvre de Foucault dans une revue professionnelle⁹ et que, quatre ans plus tard, il entra à l'Academia Sinica (2001–) où il devint le collègue de Leung avec qui il travaille depuis sur l'histoire de la médecine (2004–). En outre, Li n'analyse pas la *Naissance de la clinique* de Foucault dans une perspective philosophique, mais plutôt dans celle de l'histoire de la médecine et de l'archéologie du savoir. La traduction en chinois de cet ouvrage a été réalisée à partir de sa traduction en anglais¹⁰.

Le deuxième article du numéro à été rédigé par Tao-Lin Huang. L'auteur y considère Foucault comme un poststructuraliste et un membre de la philosophie nouvelle, et il ajoute que le penseur français a bénéficié des médias de masse, grâce auxquels ses idées et celles de ses amis ont été rapidement diffusées. Selon Huang, Foucault prit clairement conscience de la force des médias de masse si bien qu'il traita prudemment les rapports dialectiques et ambigus entre les médias et l'information, le langage et la pensée, le discours et le savoir, et le savoir et le pouvoir. Ce sont ces rapports qui forment le cœur de la critique de Huang : l'auteur discute la pensée de Foucault dans la perspective du lien entre le savoir et le pouvoir. À ce propos, toute la problématique de la recherche ne réside plus, selon Huang, dans la question du symbole, du sens ou de la structure, mais se concentre plutôt sur le désir, le pouvoir et l'éthique. Aux yeux de Huang, Foucault, en tant que postmoderniste, réfute le formalisme et le signifiant, et valorise la

9. Shang-Jen Li, « Foucault's archaeology of medicine and the history of medicine : a review essay on the Chinese translation of the birth of the clinic », *Taiwan : A Radical Quarterly in Social Studies*, no.28, Dec., 1997.

10. La traduction que Shang-Jen Li a utilisée pour son commentaire est la version en chinois traditionnel, publiée en 1994. Une autre version en chinois simplifié est parue en 2001. Ces deux versions ont été traduites à partir de l'anglais.

subconscience, le corps et le désir. Plutôt que de s'attacher à construire le grand système de la connaissance, il déprécie la théorie et ne croit qu'en l'efficacité du savoir partiel. Huang estime en outre que, comme Foucault insiste sur le savoir partiel, sa lutte est de ce fait partielle.

Huang soutient que, dans *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), l'analyse du problème de la folie demeure dans le cadre de la sociologie et de l'histoire classiques, car d'abord Foucault, par opposition à la dernière période de sa pensée, y insiste, parmi les événements historiques, sur le principe de causalité ; ensuite il y analyse le problème de l'anormal à travers le système social (par exemple le problème économique et l'asile) plutôt qu'à travers le lien entre le savoir et le pouvoir ; en dernier lieu il y est influencé par la sociologie française, tel qu'Émile Durkheim (1858–1917). Selon Huang, la démarche analytique de Foucault à propos de la pauvreté et de l'asile ne s'écarte pas de la théorie de l'intégration du fonctionnement sociale.

En revanche, Huang considère que le deuxième ouvrage, *Naissance de la clinique* (1963), où Foucault renonce à son approche analytique, relève du structuralisme car ce dernier y estime que le développement de la médecine moderne ne repose pas sur un surpasement du langage dans la vérité, mais plutôt sur une reconstitution de la manière de voir et de dire. Autrement dit, la maladie est réorganisée dans la structure cognitive, et la limite entre le visible et l'invisible est ainsi transformée. Or, cette transformation découle d'une série de facteurs, comme l'organisation de l'hôpital ou le rapport entre le secours du pauvre et l'expérience médicale, facteurs qui ont contribué à l'apparition de la médecine moderne. Aux yeux de Huang, c'est la combinaison entre l'idéologie politique et la technique médicale qui a permis à la médecine moderne d'apparaître.

Après la critique de *Naissance de la clinique*, Huang relève la même approche analytique dans *Surveiller et punir* (1975) et dans *Histoire de la sexualité, vol. 1* (1976). Selon lui, lorsque Foucault considère les sciences humaines comme la science de l'homme, l'homme est simultanément le sujet cognitif et l'objet regardé, qui est encore formé par

les pouvoirs et les savoirs. Huang saisit bien que, dans la pensée de Foucault, les réseaux sont composés par les pouvoirs et les connaissances ne sont ni dominantes, ni négatives, mais au contraire se stimulent les unes les autres et se multiplient. Selon lui, Foucault a l'intention de dévoiler l'ombre des sciences humaines, c'est-à-dire la non-raison, et il essaie de trouver « le troisième espace »¹¹ afin d'expliquer les phénomènes exclus au moyen du langage non-discursif. Huang ajoute qu'en troisième lieu, le langage non-discursif signifie la possibilité de la libération des désirs se dissimulant dans l'autre de la science de l'homme. Afin d'explorer « le troisième espace », il est nécessaire que Foucault développe une méthodologie nouvelle. C'est la raison pour laquelle *Les mots et les choses* (1966) et *Archéologie du savoir* (1969) furent publiés entre la *Naissance de la clinique* (1963) et *Surveiller et punir* (1975). La méthodologie archéologique et la méthodologie généalogique développée plus tard s'opposent au marxisme, pourvu d'un point de vue holistique, et à la théorie du développement autonome des sciences humaines ; à savoir que la première explique bien la structure profonde du discours et la seconde indique les raisons de la transformation des discours. À travers l'analyse de ces deux méthodologies, Foucault estime que l'histoire, en tant que scène, est le lieu où des forces variées luttent les unes avec les autres. Huang insiste sur le fait que Foucault n'offre pas, au fond, la garantie du progrès et du développement de l'histoire, ni ne trouve de solution à cette situation sans issue, ce qui expliquerait son penchant pour le scepticisme et le nihilisme.

Nous pouvons constater que l'analyse des idées de Foucault par Huang s'inscrit dans la perspective d'une épistémologie sociale, en ceci que Huang interroge les méthodologies archéologique et généalogique et il met l'accent sur le sens social du sujet plutôt que sur les

11. Ce terme, « le troisième espace », n'appartient pas au vocabulaire de Foucault, mais Tao-Lin Huang l'utilise pour expliquer que Foucault s'oppose au dualisme et essaie de trouver un autre chemin de la pensée.

existences multiples ou sur les changements des discours et les institutionnalisations composées du discours et du pouvoir. En somme, ainsi que Leung, Huang considère Foucault comme un pessimiste radical, dans la mesure où ce dernier montre les problèmes tels que la prison et l'école, mais n'offre aucune possibilité de développement dans l'avenir.

La troisième critique consiste en une discussion autour de *Surveiller et punir* par Chuang. L'auteur estime que ce livre ne peut pas être conçu comme une répression par le pouvoir politique, mais plutôt comme la pratique de différentes techniques de pouvoir qui s'infiltrèrent jusque dans chaque détail de la vie. C'est pourquoi, chez Foucault, le terme de « surveiller » vise les techniques et non le système. Selon Chuang, le système strict de la surveillance sur le corps dépend de la science technique. Par conséquent, l'homme devient lui-même l'objet à travers les différentes techniques qu'il invente. En somme, Chuang éclaircit la société contrôlée que Foucault analyse. Elle n'est pas un phénomène désespéré, mais une tâche pour les intellectuels qui se chargent de trouver une solution.

À la lecture de ces trois articles rédigés par des intellectuels taïwanais, nous pouvons constater qu'ils soulignent des dimensions différentes dans la pensée de Foucault : le premier souligne qu'il développe deux méthodologies nouvelles influant sur les champs historiques ; le deuxième et le troisième se concentrent sur la société qui se compose des réseaux du pouvoir et du savoir. Les sujets des trois articles montrent des similitudes : la description de la formation de la société moderne, les inquiétudes de l'exercice du pouvoir et de la perte de la vérité. Que signifient ces similitudes ? S'apparent-elles à une des caractéristiques de la modernité ? La rédaction de la revue *Contemporary* No. 1 montre que la pensée de Foucault consiste surtout en la conscience de la modernité à l'époque contemporaine (151). C'est la raison pour laquelle elle y est présentée. Dans ce cas, telles similitudes appartiennent-elles à une partie de la modernité ? Sont-elles conçues comme une caractéristique de la modernité ? L'intention de la rédaction ne consiste-t-elle pas à réveiller les ignorants pour méditer indé-

pendamment, rejoignant ainsi la définition que Kant propose des *Lumières* ? La préface qui précède ces articles peut nous fournir une indication sur leur conception de la modernité.

La préface de ce numéro consacré à Michel Foucault s'intitule « Dévoiler le fond du pouvoir et du savoir, laisser paraître la crise et le dilemme dans la vie contemporaine » (16-17). Les éditeurs y déclarent : « ...nous espérons que les lecteurs comprennent la pensée de ce penseur [Foucault] contemporain et important à travers la façon systématique, et pensent donc à la manière critique » (17). Il est ainsi évident que cette préface marque la place de la pensée de Foucault. Selon la rédaction, à cette époque-là, la culture et la pensée étaient en train de changer et de se transformer, le terme « post- » expliquait ces phénomènes de la transformation tels que la post-modernité et le post-structuralisme. Ce sont les pensées avec les termes « post- » qui nous font soupçonner les savoirs, les notions et les disciplines qu'ils ont appris. La critique est donc devenue la première tâche, avant la construction d'une nouvelle valeur.

La préface montre les idées suivantes. D'un côté, la pensée de Foucault apparaît comme un diagnostic de la crise que traverse la société contemporaine, ainsi qu'une manière d'interroger qui nous sommes et ce que nous faisons, et d'un autre côté, les trois auteurs estiment cependant que la réalité, telle qu'analysée par Foucault, témoigne d'une situation pessimiste, sans issue, sous le joug des réseaux de pouvoir et de savoir.

En fait, pour les auteurs, il n'est pas déraisonnable de s'inquiéter du problème de la limite possible de la liberté, puisque les intellectuels taïwanais étaient conscients des problèmes liés aux abus de la raison que Heidegger critique après la Seconde Guerre mondiale¹². Une des dérives caractéristique de la raison consiste dans le fait d'insister de manière excessive sur la technique. Lorsqu'un gouvernement pourvu

12. Dr. Yao-Xun Hong a enseigné la pensée de Heidegger après la Seconde Guerre mondiale à l'Université nationale de Taïwan.

du pouvoir absolu ou des intellectuels soutiennent sans réflexion que l'avenir de l'État et la vie du peuple doivent être gouvernés au moyen des mesures quantitatives et économiques, nos corps deviennent le lieu d'expérimentations des disciplines différentes. C'est une des raisons pour lesquelles la rédaction a choisi comme thèmes les questions du pouvoir et du savoir, en ceci que elle détermine une part de la modernité.

La pensée de Foucault correspondait justement au développement et à la situation de la société taïwanaise, ce qui l'a rendu populaire parmi les penseurs taïwanais, dont les sociologues comme initiateurs introduisant les idées françaises. Les ouvrages traitant des questions du pouvoir et du savoir furent abondamment traduits. Le lien entre le pouvoir et le savoir chez Foucault était la question la plus discutée dans les revues durant les années 1990, dont elle occupait plus de deux articles sur trois. La prédominance même de thème est induite par la parution de *Con-Temporary*.

La plupart des intellectuels taïwanais attirés par les pensées françaises ont fait leurs études aux États-Unis, à l'époque où les intellectuels américains les avaient mis au fait des problèmes propres à la société américaine. En outre, Foucault communiquait étroitement avec eux à l'occasion de ses cours et séminaires aux États-Unis. A la différence d'autres penseurs français, tels que Deleuze et Guattari, et alors que la pensée de Derrida se développait à la même époque, Foucault rédigeait des articles en anglais et conduisait ses entretiens avec les étrangers. La réception des idées françaises à Taïwan consistait en la signification des plis deleuziens qui ont fait plusieurs fois retours. C'est pourquoi la plupart des ouvrages de Foucault sont traduits à partir de l'anglais. Le caractère le plus évident de la pensée de Foucault repose sur le fait qu'elle couvre presque toutes les sciences humaines, au sens d'une érudition encyclopédique. Cela permit aux intellectuels de différentes disciplines de se rassembler, de dialoguer, de communiquer et même de coopérer. En fait, il est le seul penseur que presque tous les

intellectuels taïwanais lisaient et discutaient. Ce qui fait de lui le penseur le plus influent.

LA TRANSFORMATION DE LA TRADUCTION
ET LA TRADUCTION DE LA TRANSFORMATION

Par comparaison avec l'exactitude de la traduction dans le domaine des sciences et des techniques, la traduction en sciences humaines consiste plutôt en une connection du terme traduit avec le terme propre, en une diffusion et une transformation de la pensée traduite. À savoir que le but de la traduction en sciences humaines est non seulement la réception unilatérale de la culture, mais aussi la construction de l'espace de la communication entre les différentes cultures. De ce point de vue, l'entreprise de la traduction ne réside pas en un simple transfert parallèle entre deux langues, mais requiert un dialogue entre deux cultures aux valeurs différentes. Selon Heidegger, la traduction est toujours violence, car « nous sommes liés à la langue de cette parole (d'Anaximandre), nous sommes liés à notre langue maternelle, nous sommes, pour les deux, liés essentiellement à la langue et à l'expérience de son essence. Ce lien porte plus loin et est plus rigoureux, mais aussi moins apparent que la mesure fournie par tous les faits historiques et philologiques, lesquels ne tiennent leur réalité de fait que par leur inféodation à ce lien. Tant que nous n'appréhendons pas ce lien, toute traduction de la parole apparaît comme pur et simple arbitraire » (HEIDEGGER 1962, 395).

Concernant le travail de traduction, si la fidélité des mots n'est pas le seul, ni le premier critère, qu'est-ce qui définit l'essence même de la traduction ? Autrement dit, quelle est l'ontologie de la traduction ? Selon Derrida, lorsqu'un travail de traduction commence, l'intégrité du texte original n'existe plus, il ne possède plus sa suffisance en lui-même. Ce n'est pas seulement le texte original, mais le lien entre ce dernier et la traduction, qui fournit l'existence en constituant l'essence. En d'autres termes, l'entreprise de la traduction consiste à s'ouvrir à

l'autre, au public, et appartient à la communication avec l'autre (DERIDA 1990). C'est la raison pour laquelle nous soulignons surtout la pratique, la discussion et la transformation de la pensée de Foucault à Taïwan.

Comme nous l'avons signalé, les traductions d'ouvrages de Foucault et les études sur sa pensée à Taïwan ont été initiées par les intellectuels qui avaient étudié aux Etats-Unis et en Angleterre, et non pas en France. Il s'en est suivi que la plupart des traductions ont été réalisées à partir de l'anglais. Quant au lieu de la publication, comme la réception de la philosophie française était plus avancée à Taïwan qu'en Chine, les traductions en chinois, souvent réalisées par des Chinois, étaient au premier chef publiées à Taïwan. Cette collaboration se poursuivit longtemps jusqu'à la levée du contrôle sur les livres en chinois simplifié, ces derniers remplaçant alors définitivement les traductions taïwanaises¹³.

Notre intérêt suivant portera sur le processus de l'introduction de la pensée de Foucault à Taïwan, ainsi que l'histoire de sa réception. C'est à travers la comparaison de ses termes en français et leurs traductions en anglais et chinois que la question sera approfondie.

Le pouvoir/savoir

À Taïwan, la réception de la pensée de Foucault s'articule avant tout autour du thème du pouvoir/savoir, le plus connu du penseur français. *Surveiller et punir*, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *La sexualité vol.* 1 et des articles tirés du livre *Power/Knowledge* sont les premiers textes de Foucault traduits en chinois. Du fait que ces traductions ont été réalisées à partir de l'anglais, les termes traduits ont subi des modifications.

1. Gouvernamentalité/Governmentality/治理性 (*zhilixing*)¹⁴ :

13. Par exemple, la première version de la traduction d'*Histoire de la folie à l'âge classique*, rendue à partir de l'anglais, est apparue à Taïwan plus tôt qu'en Chine.

14. Ce terme en chinois, 治理性, apparaît dans la traduction chinoise d'un livre en anglais introduisant la pensée de Foucault. Le livre original est le suivant : *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, University

cette idée que Foucault développait en 1978 était révolutionnaire, car l'exercice du pouvoir de l'État ne consiste pas seulement à contrôler le peuple, mais aussi à organiser les affaires de l'État: « Gouverner un État sera donc mettre en œuvre l'économie, une économie au niveau de l'État tout entier, c'est-à-dire avoir à l'égard des habitants, des richesses, de la conduite de tous et de chacun une forme de surveillance, de contrôle non moins attentive que celle du père de famille sur la maisonnée et ses biens » (FOUCAULT 2001C, 642). Ce terme, traduit en 治理性, transmet fidèlement les deux idées: 治 (*zhi*) qui signifie 統治 (*tongzhi*) et souligne le pouvoir au sens où l'État a de l'autorité sur le peuple, et 理 (*li*) qui est 管理 (*guanli*) et signifie le management au sens de mettre les choses en ordre. 理 (*li*) a également le sens de « raison » en chinois. Autrement dit, 治理 (*zhibili*) désigne non seulement le pouvoir et le management, mais y ajoute aussi une dimension de rationalité.

2. Discipline / 規訓 (*guixun*)¹⁵: dans sa traduction en anglais, le titre de *Surveiller et punir* a été changé en *Discipline and Punish*. Selon le traducteur chinois, ce titre en anglais, modifié par Foucault lui-même, désigne non seulement les règles, les corrections et les formations, mais aussi les sciences. Le terme de « discipline » revêt plusieurs significations, et il est ici compris comme nom tout autant que comme verbe. En fait, ce terme polysémique désigne une technique spécifique de l'exercice du pouvoir à l'âge moderne. Cette technique est l'intervention, la surveillance et l'exercice du pouvoir ainsi que le moyen de la production du savoir. Certes, Foucault estime que la normalisation est le caractère essentiel de cette technique. Ce titre en anglais désigne que la formation de la discipline dépend de la punition et le fondement de la vérité n'est jamais objectif. La traduction en chinois correspond

of Chicago, Chicago, 1983; la traduction chinoise est la suivante: 『傅柯—超越結構主義與詮釋學』, 德雷福斯/拉比諾 著, 錢俊 譯, 桂冠出版, 台北, 1992.

15. 規訓, le titre de *Surveiller et punir*, est la traduction en chinois. Cette version vient de l'anglaise. 『規訓與懲罰』, 傅柯 著, 劉北成, 楊遠嬰 譯, 桂冠出版, 台北 1992.

complètement à celle en anglais : 規 (*gui*) est la règle et le critère, et 訓 (*xun*) est l'ordre, l'admonestation et la normalisation. Ce terme, qui est un néologisme forgé pour rendre compte de ces problématiques nouvelles, dénote que l'analyse du pouvoir ne doit plus être traitée du point de vue de la répression. En fait, cette idée novatrice a eu un impact considérable sur les réflexions à des régimes en remettant en cause la conception traditionnelle de la manière dont opère le pouvoir. La formation de ce néologisme témoigne, d'un côté, du fait que, du moins à Taïwan, la pensée de Foucault a attiré l'attention sur l'omniprésence du pouvoir qui s'infiltré dans la vie quotidienne, et répond, de l'autre, au fait que nous ne disposons pas d'un tel concept en chinois.

Le discours/l'épistémè/le dehors

Comme nous l'avons mentionné, l'influence de la pensée de Foucault à Taïwan s'étendit à l'ensemble des sciences humaines. Après les sociologues, les critiques littéraires et les historiens se dévouèrent à la traduction de ses ouvrages. Cette seconde vague culmina avec *L'archéologie du savoir* et des articles autour du sujet du discours. David Der-wei Wang, critique littéraire et traducteur de *L'archéologie du savoir*, remarque naturellement que la clé de ce livre réside dans son titre : l'archéologie s'oppose à l'histoire traditionnelle et l'historiographe qui se fonde sur la durée sans interruption ou sur la continuité du temps. L'archéologie, chez Foucault, souligne la matérialité et la rupture de l'espace, comme les traces fragmentaires ou les morceaux des vestiges¹⁶.

Bien que la traduction en chinois de *L'archéologie du savoir* ait été réalisée en 1983, avant la mort de Foucault, elle ne fut publiée qu'en 1993. Selon le traducteur, sa publication signifie que, d'un côté, la pensée de Foucault a été amplement discutée parmi les intellectuels taïwanais et, de l'autre, ceux-ci ont la capacité de juger, de réfléchir, de critiquer celle-ci et non plus de la recevoir unilatéralement.

16. Wang, la préface de la traduction en chinois de *L'archéologie du savoir*, Rye field publishing Co., Taipei, 1993.

Certains termes traduits retiennent notre attention :

1. Le dispositif/ 布置 (*buzhi*)¹⁷/ 部署 (*bushu*) ; Foucault souligne que la configuration du discours n'opère pas sur l'axe diachronique, mais sur l'axe synchronique. Le « dispositif » est le terme par lequel il exprime la dynamique de l'espace. Or, il n'est pas encore d'usage à cette période-là. Il ne sera connu par les intellectuels taïwanais qu'après l'introduction de la pensée de Deleuze à Taïwan. 布置 est un nom aussi bien qu'un verbe, et désigne l'arrangement et l'installation des choses tout faisant écho à l'espace artificiel. Or, ce terme est parfois traduit par 裝置 (*zhuangzhi*) pour insister sur l'importance de l'agencement. Une autre traduction, 部署, a pour sa part un sens militaire.

2. Le dehors/ 域外 (*yuwai*)¹⁸ ; ce terme spatial, que Maurice Blanchot utilise pour la première fois pour décrire l'expérience de la littérature, devient la clé de l'entreprise littéraire de Foucault. Selon ce dernier, « La littérature, ce n'est pas le langage se rapprochant de soi jusqu'au point de sa brûlante manifestation, c'est le langage se mettant au plus loin de lui-même ; et si, en cette mise « hors de soi », il dévoile son être propre, cette clarté soudaine révèle un écart plutôt qu'un repli, une dispersion plutôt qu'un retour des signes sur eux-mêmes » (FOUCAULT 2001A, 548). Cet article existe au moins en deux versions chinoises : l'une traduit ce terme par 外界 (*waijie*), qui est la version chinoise simplifiée, l'autre par 外邊 (*waibian*). Selon le traducteur de la seconde traduction, un Hongkongais, 外邊 n'implique pas de frontière concrète, mais plutôt un extérieur abstrait, de sorte qu'il peut désigner l'apparence de la boîte, ainsi que le périphérie de son environnement. Il estime que l'autre traduction souligne de manière légèrement forte la notion de frontière, et, à ses yeux, pour la même raison, le terme chinois 域外 véhicule la notion de « région ». À nos yeux, ce terme

17. 布置 est adopté par Kailing Yang (『分裂分析傅柯：越界，布置與摺曲』，南京大學出版，南京，2010)。部署 est adopté par Jow-Juin Gong (『身體部署—梅洛龐蒂與現象學之後』，心靈工坊出版，台北，2006)。

18. Le terme chinois 域外 apparaît dans la même traduction de Kailing Yang, voir aussi 『分裂分析傅柯：越界，布置與摺曲』，南京大學出版，南京，2010。

est meilleur que 外邊, car il indique la distance du soi propre. Autrement dit, 域 (*yu*) réfère non seulement au langage, mais également à la construction du soi, et 域外 désigne le « hors du soi ».

La subjectivisation/la pratique de l'ascèse

Après un silence de huit années, Foucault a publié *Histoire de la sexualité Vol. II* en 1984. Fortuitement, il se détachait d'un style d'écriture flamboyant pour s'attacher à un style sincère et concis. Il explique :

Quant au motif qui m'a posé, il était fort simple. Aux yeux de certains, j'espère qu'il pourrait par lui-même suffire. C'est la curiosité, ...la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination : non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. Que voudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît ? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. On me dira peut-être que ces jeux avec soi-même n'ont qu'à rester en coulisses ; et qu'ils font, au mieux, partie de ces travaux de préparation qui s'effacent d'eux-mêmes lorsqu'ils ont pris leurs effets. Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui... je veux dire l'activité philosophique — si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve ; mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger. L'« essai »... qu'il faut entendre comme épreuve modification de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication... est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était

autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi, dans la pensée.
(FOUCAULT 1984, 14-15)

Les intellectuels taiwanais se sont bien approprié la dernière pensée de Foucault. Par exemple, en 2005, une série d'études furent rassemblées et publiées, parmi lesquelles deux études analysent la technique du souci de soi en comparant l'ancienne Grèce à l'ancienne Chine (HWANG 2005, 9-34)¹⁹. Leurs auteurs estiment que la pratique de la philosophie occidentale aux temps anciens a disparu et que la philosophie moderne en reste à l'épistémologie. Ce qui marque l'arrêt de la philosophie. Quand Foucault pose la pratique de l'ascèse, cela ouvre, à leurs yeux, des possibilités de communication entre la philosophie occidentale et la philosophie chinoise, dans la mesure où celle-ci insiste à l'extrême sur la pratique philosophique. Sur ce fondement commun, une sorte de communication entre les deux grandes cultures s'est fortuitement ouverte.

1. L'ascèse 修行 (*xiuxing*)²⁰ / 工夫 (*gongfu*). À propos de l'« ascèse », Foucault explique clairement que son but ne consiste pas à résoudre les problèmes de la société contemporaine en faisant appel à une conception ancienne de cette notion d'ascèse. Au contraire, cette pratique de soi consiste, en fait, en une subjectivisation. Autrement dit, il confère à ce terme un sens nouveau. Selon Foucault, cette ascèse n'a pas « le sens d'une morale de la renonciation, mais celui d'un exercice de soi sur soi par lequel on essaie de s'élaborer, de se transformer et d'accéder à un certain mode d'être. » (FOUCAULT 2001B, 1528). Plus précisément, « l'askêsis comprend un certain nombre d'exercices, dans lesquels le sujet se met en situation de vérifier s'il est capable ou non de faire

19. Voir également Fabian Heubel « Self-Cultivation and Critique: On Foucault's Hermeneutics of the Subject » (Hwang, *Michel Foucault*, 2005, 35-56). (黃瑞祺 主編, 『再見傅柯—傅柯晚期思想研究』, 松慧出版社, 台北, 2005. 「自我修養與自我創新一晚年傅柯的主體/自我觀」, 黃瑞祺, 9-34; 「修養與批判: 傅柯『主體解釋學』初探」, 何乏筆, 35-56.

20. 修行 apparaît dans la traduction en chinois de *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*; 工夫 est adopté par Fabian Heubel.

face aux événements et d'utiliser les discours dont il est armé » (*ibid.*, 1619). En d'autres termes, cette pratique ascétique relève d'une éthique qui s'assimile, en un certain sens, à celle de la philosophie chinoise. Il convient, sans doute, de traduire « l'ascèse » par 工夫. Bien que 修行 désigne aussi la pratique, ce terme comporte parfois une connotation religieuse, de telle sorte que le terme 工夫 est plus populaire.

2. Ethos/倫理型 (*lunlixing*)²¹/時風 (*shifeng*) ; pour Foucault, le but de la pratique ascétique est la liberté, c'est-à-dire que « le problème éthique... est celui de la pratique de la liberté » (*Ibid.*, 1530). Foucault n'utilise pas le vocable philosophique d'« éthique », mais emprunte un terme de Plutarque²² ; l'*êthos* dénotait pour les Grecs « la manière d'être et la manière de se conduire... Le souci de soi est éthique en lui-même ; mais il implique des rapports complexes avec les autres, dans la mesure où cet *êthos* de la liberté est aussi une manière de se soucier des autres... c'est là aussi l'art de gouverner » (FOUCAULT 2001B, 1533). D'ailleurs, ce terme désigne aussi *les us et coutumes*. Autrement dit, il comporte une signification d'acte social. De ce point de vue, il se rapporte non seulement à soi-même, mais encore aux autres. Les deux termes chinois 倫理型 et 時風 véhiculent l'idée d'un rapport aux autres. Mais le premier souligne la normalisation de l'acte en formant les modèles ; le second renvoie aux *us et coutumes*.

CONCLUSION

Malgré l'abondance des traductions, le regain d'intérêt pour la philosophie française contemporaine, notamment pour la pensée de

21. A propos du terme « êthos », 倫理型, est la traduction normale, et l'autre 時風 apparaît dans la traduction en chinois de *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*.

22. Selon Foucault, « c'est l'expression, ou la série des expressions, des mots : *êthopoiein*, *êthopoïia*, *êthopoios*. Êthopoiein, ça veut dire : faire de l'*êthos*, produire de l'*êthos*, modifier, transformer l'*êthos*, la manière d'être, le mode d'existence d'un individu » (FOUCAULT 2001, 227).

Foucault, ne se manifeste que depuis moins de vingt ans. Elle est perçue comme un avatar de la modernité et un sujet à la mode par certains enseignants traditionnels de la faculté de philosophie. Par ailleurs, la pensée de Foucault est bien accueillie dans le champ des sciences sociales à Taïwan. Nous estimons que la revue *Con-temporary*, en tant que pionnière dans la diffusion de sa pensée à Taïwan, joua un rôle décisif. Le fait qu'elle ait mis l'accent sur une analyse de sa pensée indique clairement que celle-ci offrait véritablement une façon critique différente d'interroger le pouvoir et la légitimité du fondement des sciences humaines. La question du pouvoir rencontrait les préoccupations des intellectuels taïwanais de l'époque. En outre, la pensée de Foucault proposait une démarche analytique en vue d'examiner où nous nous situons et ce que nous sommes.

Ces deux dernières questions constituaient une des caractéristiques de la modernité foucauldienne. La question de la modernité, qui reste un des thèmes les plus importants depuis le début du vingtième siècle, occupait une place centrale dans les différents courants de pensée pendant les années 1990. La pensée de Foucault correspondait fortuitement à la situation sociale de Taïwan et encouragea les intellectuels taïwanais à penser la question de leur propre culture d'une manière critique.

Comme la rédaction de *Con-temporary* l'écrit : « ... l'introduction de la pensée de Foucault n'incite pas aveuglément à une pensée à la mode ». Vingt-sept ans plus tard, les intellectuels taïwanais ne considèrent plus Foucault comme un pessimiste ni un nihiliste, mais rendent justice à sa pensée. De plus, ils ont dépassé l'exigence de modernité en tant que telle et ont résolu le problème de la crise culturelle. Ils ont désormais confiance dans la communication possible entre les champs académiques et dans leur capacité à analyser les questions de la modernité propres à la société taïwanaise.

BIBLIOGRAPHIE

DERRIDA, Jacques

1990 *Du droit à la philosophie* (Paris : Galilée).

FOUCAULT, Michel

1984 *L'Usage des plaisirs* (Paris : Gallimard).

2001A *Dits et écrits I, 1954–1975* (Paris : Gallimard).

2001B *Dits et écrits II, 1976–1988* (Paris : Gallimard).

2001C *L'Herméneutique du sujet*, Frédéric Gros éd. (Paris : Gallimard/Seuil).

HEIDEGGER, Martin

1962 « La parole d'Anaximandre », *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier (Paris : Gallimard).

HEUBEL, Fabian

2005 « Self-Cultivation and Critique : On Foucault's Hermeneutics of the Subject », in Hwang, Richard R-C. éd, *Michel Foucault* (Taipei : Songhui).

HUANG, Kuan-Min

2009 « Le rapport sur l'étude de la philosophie française contemporaine à Taïwan depuis 50 ans », Le rapport confié par Le Conseil de la Science Nationale.

HWANG, Richard R-C.

2005 « Self-Cultivation as Self-Innovation : The Concept of Subject and Self in the late Foucault », in Hwang, Richard R-C. éd, *Michel Foucault* (Taipei : Songhui).

WANG, David Der-Wei

1993 *L'archéologie du savoir*, en version de la traduction chinoise, (Taipei : Rye field publishing Co.).

1986 *Con-Temporary* (revue) no.1–4, (Taipei : YüanShen).