

LA RECONFIGURATION DES PENSÉES OCCIDENTALES AU SUD-VIETNAM POSTCOLONIAL

PHAM, Van Quang¹

RÉSUMÉ : Le nom du Sud-Vietnam (1954-1975) est attaché à la fois à la partition du pays et à ce qu'on appelle souvent l'époque postcoloniale au Vietnam. Ce nouveau visage cicatriciel implique inévitablement des crises morales comme matérielles, dont le seul affranchissement, pour certains intellectuels, est de trouver refuge dans les réflexions philosophiques. Cet article montre d'abord comment les intellectuels sud-vietnamiens ont recours, à cette époque, à des grandes pensées occidentales comme moyen d'agir et mode de vivre. À partir de l'étude de ce contexte de réception de ces pensées, nous porterons ensuite une attention particulière à leur reconfiguration, notamment par le groupe de Van Hanh, qui consiste à remettre en question le paradigme occidental pour le recontextualiser dans le milieu du Vietnam en crise.

MOTS-CLÉS : Sud-Vietnam postcolonial ; pensées occidentales ; réception ; reconfiguration ; déconstruction.

THE RECONFIGURATION OF WESTERN THOUGHTS IN POSTCOLONIAL SOUTH VIETNAM

ABSTRACT: The South Vietnam's name (1954-1975) is associated both with the partition of the country and with what is often referred to as postcolonial time in Vietnam. This new scarred face inevitably imposes moral and material crisis, the only liberation of which, for some intellectuals, is to find refuge in philosophical reflections. This article first shows how South Vietnamese intellectuals during this period affected to great Western thoughts as a way of action and a lifestyle. Starting from a study of this context of the reception of these thoughts, we will focus our attention on their reconfiguration, specifically by group Van Hanh, which consists questioning about the Western paradigm in order to recontextualize it in the middle of the Vietnam's crisis time.

KEYWORDS: Postcolonial South Vietnam; western thoughts; reception; reconfiguration; deconstruction.

¹ Professeur au Département de Lettres françaises, USSH-Université nationale de Ho Chi Minh-Ville, Vietnam, e-mail: quangpv@hcmussh.edu.vn

Le Sud-Vietnam des années 1960 se considère comme un « Occident réduit » en raison de son ambiance et du bouillonnement créé par les activités intellectuelles et culturelles. À peine sorti de la domination française, il est immédiatement entré en contact avec la culture américaine, sans pour autant pouvoir échapper à l'emprise des traces matérielles et morales laissées par la « République coloniale ». Il est donc devenu un carrefour ou un laboratoire pour observer les transferts culturels, en ce qu'il se présente comme un paradigme d'hybridité, un creuset des ressources culturelles du monde. On parle ainsi des conditions dans lesquelles sont importées et adaptées les pensées occidentales comme l'esprit des Lumières, l'existentialisme, la phénoménologie, le structuralisme, le personnalisme..., avec leur système de concepts et de valeurs qui ont orienté les attitudes et le style de vie des jeunes Vietnamiens. C'est pourquoi il semble légitime de consacrer une étude entière à la remise en question de ces pensées ou à leur reconfiguration par les intellectuels vietnamiens en contexte postcolonial. Nous nous appuyons essentiellement sur l'approche des transferts culturels pour étudier les modalités de mobilité des biens culturels, les facteurs ou lieux médiateurs des transferts de savoirs ainsi que la façon dont les intellectuels vietnamiens réinterprètent les idées occidentales. Il sera nécessaire d'aborder deux moments de contact avec ces pensées qui caractérisent deux attitudes ou deux prises de position chez ces intellectuels.

LE TERREAU FERTILE DES IDÉES

Bien que les Vietnamiens soient très tôt entrés en contact avec la civilisation occidentale, particulièrement depuis la mainmise française, ce qui a permis la formation d'une élite vietnamienne moderne au début du XX^e siècle, on a dû attendre les années 1950 pour que l'enseignement de la philosophie occidentale voie le jour à l'école. Pourtant, ce retard n'empêche pas cette culture d'étendre son emprise et son influence inédite sur toute la jeune génération intellectuelle, surtout dans le Sud-Vietnam au lendemain de la séparation du pays en deux entités. Les pensées occidentales ont retrouvé alors un nouveau terrain pour leur épanouissement en ce petit pays asiatique déjà baigné d'esprit bouddhiste et confucianiste. Plusieurs groupes sociaux ont participé à la diffusion de ces pensées au Sud-Vietnam. Ils sont constitués pour la plupart de jeunes intellectuels diplômés francophones, passés par la France, la Belgique ou un autre pays occidental, donc tous formés à la civilisation occidentale. De retour

au Vietnam, surtout à partir de 1954, ils travaillent essentiellement dans le domaine de l'éducation et plus généralement dans le champ intellectuel. Ils jouent donc le rôle de vecteurs dans les transferts de représentations et de savoirs occidentaux, en ce qu'ils sont passés de l'espace oriental à l'espace occidental. Comme des médiateurs de transferts culturels, ils concourront à transformer et à développer ce champ intellectuel vietnamien. À la différence de leurs aînés en philosophie occidentale, qui avaient exercé plus ou moins une influence sur le milieu scolaire pour avoir introduit cette philosophie dans l'enseignement, ces jeunes intellectuels ont donné à la vie philosophique un nouveau visage, ravivé chez la jeunesse la curiosité et la passion pour la philosophie. Mais pourquoi la philosophie occidentale était-elle aussi impressionnante pour le milieu des intellectuels de l'époque ? On peut l'expliquer par le fait que les Vietnamiens ont eu l'ambition de construire un paradigme philosophique équivalent à celui des nations occidentales et qu'ils ont trouvé, par exemple dans l'existentialisme, un moyen utile de refuser les positions politiques capitalistes et communistes (GADKAR-WILCOX, 2014).

Il ne faut pas oublier que ce phénomène représente la conséquence et le legs de l'époque européenne de l'après-guerre. En effet, nous voilà situés au début du XXI^e siècle qui semble s'éloigner de l'ère de violence, de terreur, de conflits idéologiques, où l'homme a vécu dans la destruction et dans une crise extrême sans précédent. Ces phénomènes et ces sentiments de la perte surviennent comme une évidence dans chaque crise de l'histoire. Dans de telles situations douloureuses et inextricables, le plus souvent l'homme trouve refuge dans le ghetto des réflexions, des pensées et des doctrines. Cette condition de désenchantement n'était pas exceptionnelle au Vietnam post-colonial. Elle était d'autant plus pressante qu'on était dans une guerre interminable. Les gens ont vécu dans l'inquiétude, l'instabilité, la confusion, les sentiments de dégoût et de désillusion. Ce climat était vraiment propice à faire pousser les germes existentialistes, en particulier à partir de la fin de la décennie 1950. Les jeunes gens se sont interrogés de nouveau sur la signification de l'existence, les valeurs morales, les rapports du moi et d'autrui. Aussi, l'apparition des intellectuels diplômés revenant d'Occident, en tant que professeurs universitaires, a-t-elle répondu en partie à l'attente des étudiants avides de nouvelles connaissances, d'une nouvelle conscience ou d'un refuge. Par conséquent, il semble que l'intérêt pour le champ des idées vietnamiennes de l'époque se soit centré sur la phénoménologie, l'existentialisme, l'absurde de Camus, le personalisme de Mounier, le structuralisme, importés essentiellement par ces professeurs. Ces derniers ont contribué

grandement à la production et reproduction de ces courants de pensée, à travers l'école, par le moyen de revues, de la traduction et de la publication de leurs propres ouvrages.

On parle par exemple de Lê Thanh Tri. Nourri de la pensée existentialiste de Gabriel Marcel, cet auteur est considéré comme l'un des premiers à avoir introduit cette pensée au Vietnam. En 1959, il a soutenu, à l'université de Fribourg, sa thèse de doctorat intitulée *L'idée de participation chez Gabriel Marcel : Superphénoménologie d'une intersubjectivité existentielle*. Cette thèse sera publiée sous le même titre à Saïgon, en 1961.

Mais avant de se consacrer à la pensée de Marcel, Lê Thanh Tri s'était intéressé au personnalisme d'Emmanuel Mounier, qui a inspiré la genèse de son ouvrage *Học thuyết xã hội nhân vị duy linh [Le Personnalisme spiritualiste]*. Comme première référence importante du personnalisme au Vietnam, ce livre a eu un grand impact sur certains groupes en particulier, contribuant plus ou moins au développement de l'idée politique caractéristique du Parti personnaliste révolutionnaire des travailleurs, appelé aussi *Cần Lao*. Ce Parti fondé dans les années 1950 par Ngô Đình Diệm, président de la République du Vietnam et son frère Ngô Đình Nhu, prend comme principe la théorie de la dignité de la personne, conceptualisée par Ngô Đình Nhu en se basant sur le personnalisme d'Emmanuel Mounier. Face à une société où on percevait une « crise de civilisation » avec la montée du libéralisme, du matérialisme et du nihilisme, la politique a recours à la philosophie dans cette conception personnaliste pour susciter une révolution spirituelle. Certes, les idées exprimées par Lê Thanh Tri dans son livre ont éclairé en partie l'idéologie préconisée par le groupe des jeunes intellectuels dont le chef est Ngô Đình Nhu. Mais cette pensée ne semblait pas être généralisée chez les intellectuels, d'une part parce qu'elle était perçue comme une collusion avec le pouvoir politique et d'autre part, parce qu'on n'a pas foncièrement compris cette pensée personnaliste de Mounier, en raison de sa présentation superficielle ou incomplète. Si l'on s'intéressait à cette pensée, c'est bien pour y trouver ce qu'on appelle alors une « troisième voie » visant une révolution non communiste, cette voie a été aussi mobilisée par le groupe de *Hành Trình [Itinéraire]* de Lý Chánh Trung.

Si le personnalisme a été presque délaissé après la chute de l'autorité de Ngô Đình Diệm suite au Coup d'Etat de novembre 1963, l'existentialisme a été chaleureusement accueilli par un grand nombre d'intellectuels. Depuis les années 1960, il a connu une accélération et est devenu un véritable milieu philosophique avec diverses tendances. Cet existentialisme pluriel est sans doute marqué par le style occidental, précisément par les variantes allemande et française sans pour autant empêcher des Vietnamiens d'être fiers d'avoir pu l'étendre jusqu'au

continent asiatique comme une branche de la formation philosophique nationale (LUONG, 2009). Il serait intéressant de dégager la réinterprétation de cette pensée dans l'espace social vietnamien. En effet, l'existentialisme a eu immédiatement des retombées dans le champ intellectuel vietnamien ; pour ainsi dire, c'est ce mouvement qui a façonné la destinée et le statut de certains intellectuels. Dans son cheminement intellectuel de plus en plus marqué, Lê Thanh Tri se révèle toujours sensible et enthousiaste, en contribuant à la progression de ce courant au Vietnam. En 1969 il a écrit *Hiện tượng luận về hiện sinh* [*La phénoménologie de l'existentialisme*]. Ce titre nous fait penser aussitôt à ce que Jean-Paul Sartre pratique dans son existentialisme, faisant référence à la phénoménologie comme méthode de la description et de la découverte de l'essence des choses, la phénoménologie husserlienne étant la source de son existentialisme. D'autant plus que le livre de Lê Thanh Tri se penche sur les questions générales du mouvement en présentant d'abord ses grandes figures que sont Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Sartre et Heidegger.

L'auteur discute ensuite des thèmes principaux de l'existentialisme : la signification générale de l'existentialisme, la grandeur et la servitude de la croyance dans la pensée de Kierkegaard, Nietzsche : désolation de l'Immortalité ou mécontentement du Surhomme. Pour la pensée de Karl Jaspers, Lê Thanh Tri aborde son itinéraire existentialiste avant de présenter ses catégories principales comme la liberté, le temps et l'éternité, les situations limites, l'être transcendant, « la norme du jour et la passion pour la nuit », la question de la vérité. Lê Thanh Tri met encore la pensée de Jaspers en rapport avec l'histoire et l'avenir.

L'auteur interroge la position de Jean-Paul Sartre dans l'émergence du nihilisme et d'une série de notions comme la « mauvaise foi », le Pour-soi et l'En-soi, la conscience, la liberté, l'autre et Dieu. Dans ses commentaires, après avoir résumé les jalons de la pensée de Sartre, Lê Thanh Tri ne semble pas y être favorable :

En fait, Sartre nous fait penser à la réflexion d'André Gide : « Faire de sa vie une œuvre d'art... Assurer le plus d'humanité possible... Marier le Ciel et l'Enfer... nous devons essayer d'arriver à l'immortalité supérieure ». Mais alors que Gide rêve à l'immortalité de l'art et que Camus veut mettre un terme à l'illusion d'une idéologie qu'il appelle le romantisme, qu'est-ce que Sartre a fait pour faire confiance au public, à côté de ses opinions historiques ? Nous pouvons dire que le public, à la différence de l'Académie royale de Suède, ne voit pas Sartre comme celui qui a posé ou évoqué les problèmes de la vie

humaine, même de la vie politique, qui mériteraient la réflexion du lecteur sur la vérité universelle : Sartre était de la génération de la découverte. (LÊ, 1974, p. 307-308)

Le livre de Lê Thanh Tri se termine par la présentation de Martin Heidegger avec ses thèses principales, comme une confirmation de l'importance de la méthode phénoménologique dans le développement de l'existentialisme. À la différence de Jean Wahl qui croit que la pensée heideggérienne a conduit « à la fin de l'ontologie », Lê Thanh Tri est convaincu de la fécondité de cette ontologie : « selon nous, plus que tout autre, Heidegger a directement assumé seul la responsabilité de se frayer les chemins de l'Être dans l'espoir de construire une voie qu'est l'ontologie. » (LÊ, 1974, p. 460).

L'ouvrage de Lê Thanh Tri a été sans doute un grand apport pour rendre plus visible l'existentialisme au Vietnam, surtout au moment où cette pensée a débouché sur diverses formes de réception. Notons d'ailleurs que Lê Thanh Tri, à la suite de ce livre, a parlé dans ses autres écrits d'autres penseurs puissants de l'existentialisme comme Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Albert Camus et Simone de Beauvoir.

Parmi les intellectuels qui ont importé l'existentialisme au Vietnam du Sud, il faut citer le professeur Trần Thai Dinh. Ancien séminariste de Saint Sulpice à Hanoi, après avoir été ordonné prêtre en 1947, il est allé faire ses études en France en 1953 et a intégré la communauté de Saint Sulpice d'Issy-les-Moulineaux. Pendant deux années de 1955-1957, il a assisté à des cours de Merleau-Ponty au Collège de France. Il a soutenu sa thèse de philosophie en 1958 à l'Institut Catholique de Paris, sur le thème « La notion de personne dans la philosophie bouddhique primitive ». De retour au Vietnam, il enseigne la philosophie occidentale dans des séminaires et aux Facultés des Lettres de Saïgon, de Hue et de Dalat. Après 1975, il abandonne la soutane pour se marier. C'est aussi à partir de ce moment, comme plusieurs autres professeurs du Vietnam du Sud, qu'il n'est plus autorisé à enseigner à l'université et depuis 1975, il n'écrit plus rien sur la philosophie. L'œuvre de Trần Thai Dinh se compose de *Triết học nhập môn* [Introduction à la philosophie – 1961], *Những suy niệm siêu hình học của Descartes* [Les réflexions métaphysiques de Descartes – 1962], *Triết học hiện sinh* [La philosophie existentialiste – 1967], *Cơ cấu luận* [Le Structuralisme – 1968], *Hiện tượng học là gì?* [Qu'est-ce que la phénoménologie ? – 1969], *Biện chứng pháp là gì?* [Qu'est-ce que la dialectique ? –

1969], *Triết học Kant [La philosophie de Kant – 1969]*, *Phương pháp luận Descartes [Les méthodes de Descartes – 1973]*.

À première vue, le travail de réflexion de Tran Thai Dinh se fonde sur un système philosophique qui s'étend en Occident, de la pensée moderne à la pensée contemporaine. Il s'agit d'un parcours de Descartes aux penseurs existentialistes et structuralistes. Attardons-nous sur ce qu'il dit à propos de la dialectique et l'existentialisme. Certes, avant Tran Thai Dinh, la notion de dialectique avait été présentée par d'autres philosophes vietnamiens dans son sens moderne – le cas de Tran Duc Thao avec son livre *Phénoménologie et matérialisme dialectique* – (1951) –, ainsi que dans sa confrontation d'acceptations entre l'Orient et l'Occident – le cas de Nghiem Xuan Hong avec *Đi Tìm Một Căn Bản Tư Tưởng [À la recherche d'un fondement de la pensée – 1957]*. Cependant, jusque-là, *Biện chứng pháp là gì ?* de Tran Thai Dinh semble être un livre consacré complètement à cette question, prétendant esquisser toute son histoire. Dès l'introduction, l'auteur a précisé la condition de la réception de la dialectique chez les Vietnamiens :

À l'heure actuelle, par la notion de dialectique, tout le monde pense d'emblée à l'idéalisme dialectique de Hegel et au matérialisme dialectique de Karl Marx. Les débats récents portent sur ces deux camps, avec d'un côté, Sartre et Hyppolite et de l'autre, Garaudy et Vigier. Aussi l'idéalisme dialectique et le matérialisme dialectique seront deux chapitres importants de ce livre. Mais pour appréhender à fond la question, il convient de revenir à la dialectique de Platon, la mettant en rapport avec les tendances actuelles proposées par les philosophes comme Sartre, Gurvitch et LéviStrauss. (TRÂN, 1969, p. 6)

Dans son style simple et lucide, l'auteur esquisse une approche dialectique utilisée dans l'argumentation philosophique en Orient depuis l'Antiquité, avant de parler des approches platonicienne, hégélienne et marxiste. Selon l'auteur, le *Yi Jing* présente d'emblée la nature de la dialectique de toutes choses, en considérant la transformation de deux éléments le *Yin* et le *Yang*. De même, on rencontre dans le *Dao De Jing* la conception de l'évolution de l'univers qui correspond à la conception du Brahmanisme, selon laquelle toutes les choses de l'univers possèdent leur nature intrinsèque, ce que le Bouddhisme résume ainsi : toutes les choses sont impermanentes (*Anitya, non-éternité*), c'est-à-dire que les choses sont perçues dans leur apparition, leur passage et leur transformation ou dans leur disparition dès leur naissance ou dès

leur apparition. En d'autres termes, les choses ne persistent jamais de la même façon, mais elles disparaissent et se dissolvent d'un moment à l'autre. Aussi, dans cette impermanence des choses, existe la permanence qui est la co-production conditionnée (*pratītyasamutpāda*). Cette conception réside dans le fait que tous les phénomènes de l'univers sont composés et interdépendants les uns des autres, et partant, ils conditionnent le maintien de l'existence des êtres vivants. Grâce à cette conception de la co-production conditionnée, la philosophie indienne a pu réconcilier ses deux tendances : Brahmanisme et Nihilisme. Elle contribue au développement de l'approche dialectique dans l'histoire de la pensée indienne. Il en va de même pour une autre tendance du bouddhisme, la voie du milieu (*Mūlamadhyamaka-kārikā*) ouverte par Nagarjuna, prenant comme principe de base le Sūtra du Cœur (*Prajnaparamitahridaya Sutra*) pour fonder la théorie de la Vacuité bouddhiste. Cette théorie permet d'interpréter la dialectique ou l'interdépendance du *wowei* et *you wei*. Tran Thai Dinh nous conseille de revenir sur les textes de Nagarjuna pour comprendre comment la dialectique avait été mise en œuvre de façon aussi extraordinaire. L'auteur constate alors que la dialectique est devenue une approche traditionnelle du bouddhisme, dans la mesure où, après Nagarjuna, elle apparaît encore dans les deux autres textes majeurs : *Shurangama Sutra* et le *Sūtra de l'Estrade*.

Après la présentation de la dialectique dans la tradition philosophique orientale, Tran Thai Dinh revient à la dialectique occidentale par Jean Wahl qui parle de la dialectique comme du chemin conduisant au réel et non de tout ce qui est réel. Tran Thai Dinh insiste sur les cycles de la dialectique comme un processus de transformation permanente, avec ses trois étapes : thèse, antithèse et synthèse. Selon l'auteur, dans ce cycle dialectique, la thèse est la première conscience, l'antithèse, la deuxième qui contredit la première et le choc de ces deux consciences opposées fait naître la troisième conscience qui est à la fois la négation des deux premières et le maintien de quelques-uns de leurs aspects positifs.

Comme Nghiêm Xuân Hông, Trân Thai Dinh arrive à présenter deux traditions de la dialectique : idéalisme et matérialisme, en nous amenant à la culture grecque ancienne avec surtout les grandes figures comme Thalès, Socrate et Platon. Mais Nghiêm Xuân Hông va plus loin pour ouvrir au Vietnam les pistes d'une mise en œuvre de la dialectique. Il est bien évident que c'était ce qui s'est passé dans le Vietnam des années soixante, au moment de la crise. Selon Nghiêm Xuân Hông, les intellectuels petits-bourgeois auraient dû jouer le rôle de diriger la société, en ce sens qu'ils constituent une classe capable d'aborder l'étape de l'antithèse – contre la thèse du colonialisme – pour atteindre la synthèse identifiée à la classe dirigeante.

S'agissant de l'existentialisme développé par Tr n Thai Dinh, son livre *Tri t học hiện sinh* [*La philosophie existentialiste*], publié pour la première fois en 1967, a connu un grand retentissement à cette époque et était l'un des deux best-sellers d'alors, comme l'écrira plus tard Vo Phi n : « Deux best-sellers (  cette époque-là) sont liés au domaine de la philosophie, “La philosophie” de Tr n Thai Dinh et “Les grands courants de la pensée contemporaine”, traduit de la causerie d'André Maurois ». (THUY KHU , 2001). La critique Thuy Khu  a estimé que « même en France à l'heure actuelle, il n'est pas facile de trouver un livre sur la philosophie existentialiste aussi ample et lisible que *La philosophie existentialiste* de Tr n Thai Dinh » (2001).

Sa *Philosophie existentialiste* se compose essentiellement de ses écrits parus dans la revue *B ch Khoa de Saigon* [*Encyclopédie de Saigon*] (d'octobre 1961 à septembre 1962). Il a permis au public vietnamien, notamment aux jeunes intellectuels, de découvrir une grande pensée du XX  siècle et de se rendre compte d'une nouvelle notion de l'homme en situation.

Le livre se divise en 10 chapitres : les trois premiers, formant la première partie, englobent des questions sur ce qu'est la philosophie existentialiste (une philosophie de l'existence et de l'homme), les grands thèmes de la philosophie existentialiste et les deux branches du mouvement existentialiste. Les sept derniers chapitres, la seconde partie du livre, sont destinés à la présentation des philosophes principaux de ce courant : Kierkegaard, comme le père de l'existentialisme, Nietzsche, le père de l'existentialisme athée, Husserl, le père de la phénoménologie, Jaspers, focalisé sur le jeu entre l'existentialisme et la transcendance, Gabriel Marcel, intéressé par l'existentialisme et le problème du mystère, Sartre se concentrant sur l'existentialisme de l'absurde, et Heidegger, fascine  par l'existentialisme, puis par le *Dasein*.

Le mouvement existentialiste a vraiment marqué de son empreinte la vie culturelle au Vietnam du Sud post-colonial, ouvrant une nouvelle voie aux jeunes gens dans leur création artistique. Il est même arrivé à choquer les contemporains et à les diviser en deux camps quant à leur réception de cette pensée. Dans l'introduction de son livre, Tr n Thai Dinh a fait ses remarques sur cette situation au Vietnam de l'époque :

Après avoir fait du bruit comme un mouvement dans les domaines de la littérature et des arts et après ses vingt ans d'existence dans son état superficiel, la philosophie existentialiste est maintenant entrée dans son état

profond, en ce qu'elle a imprégné la conception de la vie des Occidentaux et l'esprit de l'époque. Elle est donc devenue quelque chose d'intime [...].

De même au Vietnam, cette philosophie ne fait plus de remous comme dans les années précédentes. En fait, il existe toujours une méfiance à l'égard de cette pensée. Les conservateurs qui ne la comprennent pas à fond, la considèrent constamment comme une sorte de coléra, de bactérie dommageable et nuisible. Les jeunes gens, qui pour la plupart ne saisissent pas encore ce qu'est l'existentialisme, l'accueillent avec enthousiasme comme une bonne nouvelle, une nouvelle venue non dépourvue de confusion, mais qui satisfait leur attente et leur rêve. (TRÂN, 2005, p. 11)

À l'occasion de la troisième édition de ce livre, 40 ans après sa première parution, l'auteur s'interroge sur la place de la philosophie existentialiste en contact avec d'autres courants de pensée : « À l'heure actuelle, après les confrontations et contacts avec d'autres nouvelles pensées telles que le Structuralisme, la théorie herméneutique, qu'est-ce que la philosophie existentialiste a laissé au monde ? » (TRÂN, 2005, p. 7). Cette question évoque sans doute tant de réflexions à notre postérité, mais révèle davantage le contexte des intersections des grandes pensées au Vietnam du Sud post-colonial.

D'une façon ou d'une autre, le mouvement existentialiste aura exercé une influence déterminante sur la vie intellectuelle des Vietnamiens du Sud. Il est même devenu la clé de voûte des regroupements de jeunes intellectuels, notamment dans le milieu des universités, en évoquant bien des débats philosophiques avant d'étendre son apport au domaine de la littérature. Il y avait bien évidemment des attitudes contraires dans sa réception, comme le précisent les auteurs des livres publiés sur le sujet, mais il donne naissance à une mode exprimée par des choix et des comportements de la jeunesse. Les jeunes gens veulent l'introduire dans les arts, dans la littérature essentiellement, se complaisant dans leurs gestes de provocation et de contestation libertaire contre leurs aînés. La philosophie existentialiste n'a jamais disparu en raison des connaissances passionnantes qu'elle met à jour

Nguyên Van Trung est une autre figure de ce courant de pensée. Fervent de l'existentialisme de Sartre ainsi que de son engagement, Nguyên Van Trung les a professés au sein de l'université et il a été tout de suite admiré par ses étudiants. C'est sans doute par lui que la philosophie française trouve sa place remarquable sur cette terre lointaine. Hors des murs de l'université, il a cherché à transmettre les pensées occidentales, surtout dans des revues. Ainsi

il a publié une série d'articles dans la revue *Bach Khoa de Saïgon*, portant sur l'anthropologie structurale : dans les numéros 222 et 224, il a écrit *Đặt lại vấn đề văn minh với Claude Lévi-Strauss* [*La remise en question de la civilisation avec Claude Lévi-Strauss*] et dans les numéros 293 et 294, *Tìm hiểu cơ cấu luận như một phương pháp, một triết thuyết và đặt lại vấn đề tiếp thu* [*Étude sur le structuralisme comme une méthode, une théorie et la question de sa réception*]. En ce qui concerne directement l'existentialisme, cette revue a ouvert ses colonnes à son écrit intitulé *Sartre trong đời tôi* [*Sartre dans ma vie*], publié successivement dans les numéros de 265 à 268. Dans le domaine de la littérature, il publie sous le pseudonyme de Hoang Thai Linh, interrogeant le Nouveau Roman : *Tìm hiểu những lối xây dựng mới về tiểu thuyết* [*Étude sur les nouveaux procédés du roman*] – du numéro 111 au numéro 114. L'auteur a présenté les grandes figures du courant Nouveau Roman : Nathalie Sarraute, Marguerite Duras, Samuel Beckett, Michel Butor, Jean Ricardou, Robert Pinget.

Pour la jeune génération, il convient d'ajouter, entre autres, le cas de Dang Phung Quân dont les travaux s'attachent intimement à la philosophie et à la littérature. Professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Saïgon où il avait fait ses études et professeur invité dans plusieurs autres universités, Dang Phung Quân, dès sa jeunesse et sous le pseudonyme de Trường Dzi, a collaboré à différentes revues, comme *Sáng Tạo* [*La Création*], *Thế Hệ* [*La génération*], *Tiểu Thuyết Tuần San* [*Roman d'hebdomadaire*] *Văn* [*Littérature*], *Vấn Đề* [*Question*], *Khởi Hành* [*La Départ*], etc.

Il a commencé ses études philosophiques sur la pensée de Gabriel Marcel qu'il développera plus tard dans ses ouvrages publiés vers la fin des années soixante : *L'existence d'autrui et la Fidélité dans l'œuvre de Gabriel Marcel* (1967), *Hiện hữu tha nhân với Gabriel Marcel* [*L'existence d'autrui avec Gabriel Marcel*] (1969). Dans les années 1970, il a écrit d'autres essais importants comme *Triết học và khoa học* [*La philosophie et la science*] (1972), *Triết học Aristote* [*La philosophie d'Aristote*] (1972) *Chân dung triết gia* [*Les portraits des philosophes*] (1973), *Triết học và văn chương* [*La philosophie et la littérature*] (1974). Depuis 1981, il vit aux Etats-Unis et continue à écrire et à publier sur la philosophie et la littérature. Il a aussi publié un essai sur la phénoménologie de Trần Đức Thảo (« *Đọc lại Trần Đức Thảo* » « *Relire Tran Duc Thao* », *Văn Học*, (California), n° 96-98, 1994). Les contributions de Dang Phung Quân ne sont pas négligeables dans la diffusion des connaissances philosophiques occidentales au Vietnam.

Comme vecteurs de transfert des savoirs et des connaissances philosophiques, les ouvrages, les essais et les articles des revues sont devenus un mode de reproduction de la pensée occidentale au Vietnam. Mais on ne peut se passer des autres voies d'accès aux débats multiples sur ce paradigme occidental, comme l'enseignement de la philosophie dans les universités, telles que les Facultés de Saigon, de Hue et de Dalat, ou l'université bouddhique Van Hanh, berceaux des intellectuels dévolus à la transposition des savoirs. Aussi, les pensées occidentales, une fois enracinées dans la société vietnamienne de l'époque, surtout dans la communauté des intellectuels, prétendent-elles toujours à leur normalisation sous différentes formes. L'éducation et l'enseignement sont donc les modes par excellence pour concrétiser cette ambition à travers des manuels et des sujets de mémoires de recherche. Mais le rôle de la réinterprétation est d'autant plus important.

DE LA DÉCONSTRUCTION DES PENSÉES OCCIDENTALES AU RETOUR AUX SOURCES

Parler du temps post-colonial du Vietnam du Sud pour ce qui est de la vie philosophique, c'est en partie observer la façon dont les pensées occidentales sont actualisées dans ce pays durant une période de crise. Certes, les grands courants de pensée comme l'existentialisme et la phénoménologie ont acquis une renommée et ont exercé une influence sur les intellectuels vietnamiens ; ils sont devenus des références dans leurs pratiques de la critique politique, culturelle et artistique. Mais il ne s'agissait pas de réception passive à sens unique. Aussi parle-t-on d'une adaptation par les actes de relecture et de réinterprétation ou au sens postmoderne, par le processus de déconstruction du paradigme occidental en le contextualisant et circonscrivant dans le Vietnam ou plutôt par rapport à la civilisation vietnamienne.

Pourquoi faut-il donner à ces pensées une nouvelle compréhension dans le contexte du Vietnam ? Cette question ne va pas de soi parce que, parallèlement à la question de la réception, se sont levés plusieurs groupes d'intellectuels dont les positions sont différentes, mais manifestent toutes une pensée de critique et de réaction à la crise. Citons par exemple le groupe « des intellectuels de gauche ». Ce groupe s'est démarqué dans un contexte où l'on vivait un sentiment de désenchantement et de la désillusion, comme si l'on ne pouvait trouver aucune alternative à la politique de la République du Vietnam. L'émergence de ce groupe allait de pair avec l'apparition de plusieurs journaux et revues de diverses tendances politiques : ils relevaient

de l'antiaméricanisme, d'un rejet de la guerre, d'appels à la paix, à la réconciliation, de mesures révolutionnaires pour une société non-communiste. Les grandes figures de ces tendances étaient Thich Nhật Hạnh, Chân Tin, Nguyễn Ngọc Lan, Trương Ba Cấn, Nguyễn Văn Trung, Lý Chánh Trung, Thê Uyên, Thê Nguyễn, Duy Lam, Trịnh Công Sơn, Phạm Duy, Lý Quý Chung, Nguyễn Hữu Chung, etc. Leurs volontés et leurs propositions ont été souvent exprimées dans les revues ou les journaux qu'ils créent. Se posent alors plusieurs interrogations importantes sur la situation contemporaine. Ainsi on peut trouver dans le journal *Hành Trình [Itinéraire]* de Thê Uyên des thèmes très en vogue : « *Un sentiment commun de la tristesse d'un petit peuple* », « *Pour atteindre la paix au Vietnam* », « *La guerre ou la paix ?* », « *Qui peut apporter du bonheur au peuple ?* », « *La division pour les religions* », « *Sur une politique* », « *L'échec du Personnalisme* », « *Un regard sur l'histoire de la guerre Vietnam-France* », « *Dictature ou démocratie ?* », « *La révolution et la démocratie* », etc.

Dans cette même orientation apparaissaient à cette époque de petits groupes de jeunes et d'étudiants, jeunes intellectuels, avec la volonté d'un engagement social. Ils ont fondé des mouvements artistiques comme modes de combat : il s'agit par exemple des mouvements *Tâm Ca* [Les chants du cœur] ou *Tâm ca phản chiến* [Les chants du cœur contre la guerre], *Dân ca* [Les Chants populaires], *Kháng chiến ca* [Les chants de résistance], *Da vàng ca* [Les chants des Jaunes]. Les figures représentatives de ces groupes étaient Trịnh Công Sơn, Thich Nhật Hạnh, Trần Quang Long, Phạm Duy qui ont appelé à mettre fin à la guerre fratricide pour revenir à la construction de la paix et à la réunification du pays.

Ces intellectuels de gauche s'engageaient plus directement et pragmatiquement dans la société. Leurs opinions et leurs positions politiques se nourrissaient plutôt de leurs pratiques artistiques, surtout dans le domaine de la musique, comme si les chants et la plume devenaient une arme de lutte efficace. Nous pouvons résumer les traits caractéristiques des activités de ce groupe par ces points : ils ont résisté à l'intervention américaine au Vietnam sous toutes ses formes ; ils ont réagi contre la guerre, considérée comme fratricide ; ils ont mis en doute les autorités du Vietnam du Sud ; ils étaient enclins à des actions à peu près comme les communistes ; ils ont proposé une autre solution appelée « la troisième voie », la Révolution sociale non-communiste. Cette initiative a été soutenue par plusieurs groupes tels que *Hành trình* de Nguyễn Văn Trung et Lý Chánh Trung, *Thái độ [Attitude]* de Thê Uyên et Duy Lam et *Lá Bối* de Thích Nhật Hạnh. Aussi, la plupart des intellectuels vietnamiens soutiennent-ils que les oppressions de l'esprit doivent prendre fin et que les structures sociales qui entraînent la violence doivent

être modifiées. Conformément à ces objectifs, l'existentialisme vietnamien propose une ontologie multi-perspectiviste, une vision dialectique de la pensée humaine et une méthode de méditation qui libère l'esprit pour être capable de comprendre à la fois la nature de la réalité telle qu'elle est et les moyens de vivre une morale, une vie politiquement engagée (LUONG, 2009).

L'enthousiasme des intellectuels de l'époque justifie leur souci de la (re)construction sociale au moment où ils voyaient le pays dans une situation déplorable en terme politique. Ils ont cherché à mettre en jeu leurs idées dans de telles situations et de tels moments opaques, ambigus et problématiques. Cette attitude caractérise la posture ou le statut intellectuel face aux problèmes importants dans la construction de la société. Cette attitude repose surtout sur une volonté de retour aux sources, sur une nouvelle conscience de l'identité vietnamienne. C'est sans doute dans cette perspective que toutes les pensées importées de l'Occident devraient être mises en cause, du moins en confrontation avec les traditions orientales en vue de dessiner au Vietnam une ontologie qui lui est propre.

Il faut évidemment citer ici le groupe de Van Hanh dont les écrits auront eu un impact non négligeable sur le champ des idées vietnamiennes des années soixante. C'est par ce groupe, comme nous le trouverons dans ses ouvrages, que les pensées occidentales se sont remises en cause et se sont ouvertes à tant de débats et dialogues.

Ce groupe se constitue essentiellement autour de professeurs de l'université bouddhique de Van Hanh, utilisant d'ailleurs comme espace d'expression la revue *Tư Tưởng* [*Pensée*]. Fondée en 1967, *Tư Tưởng* (1967-1975) est une revue de critique et de réflexion sur les questions de la philosophie. Cette revue est née dans le contexte particulier d'un Vietnam en pleine guerre, moment où de tous côtés on a lancé des appels à la paix, comme si tout le monde était responsable des conflits du siècle. Ainsi, l'opinion de l'université et celle de la revue *Tư Tưởng*, sur cette situation au Vietnam était-elle bien claire :

Chacun de nous est responsable de cette division du pays actuel, chacun de nous est coupable et complice dans cette guerre fratricide sanglante [...] Nous sommes complices par notre vie superficielle, notre faiblesse, notre préjugé, notre défense individualiste, notre faux idéal, et surtout par notre peur sous toutes ses formes [...]. (TU TUONG, 1, 1967, p. X)

Prenant conscience de la responsabilité à l'égard de la société, l'université et ses professeurs s'engageaient avec opiniâtreté dans les réflexions sur les crises de l'époque, aussi bien à l'échelle nationale qu'internationale. C'est aussi dans cette aventure à la recherche d'une nouvelle voie que la revue *Tư Tưởng* a vu le jour. Il semble que la pensée de Heidegger ait profondément inspiré l'esprit de la revue, de sorte que dès les premières pages de chaque numéro, sont mises en exergue les idées du philosophe allemand comme la maxime à suivre : « La pensée ne conduit pas à un savoir tel que les sciences ; La pensée n'apporte pas une sagesse utile à la conduite de la vie ; La pensée ne résout aucune énigme du Monde ; La pensée n'apporte pas immédiatement de forces pour l'action. ». Ces quatre préceptes du chemin de la pensée, extraites de *Qu'appelle-t-on penser*, sont adoptés comme l'inspiration qui dirige l'esprit de l'équipe.

Mais pourquoi Heidegger et quel est son rôle dans un tel « monde en crise » ?

L'idée a été suggérée dès une conférence du professeur Hubert Hohl, directeur adjoint au Centre culturel allemand à Saïgon, sur le thème « *Heidegger et la crise de la métaphysique* ». Selon la direction de l'Université, cette conférence était l'occasion de faire pousser les germes de la pensée de Heidegger dans une perspective vietnamienne et notamment au sein de l'université de Van Hanh, lieu où se construisent et se développent la pensée bouddhiste et la pensée orientale en général. Aussi la diffusion d'une pensée occidentale comme celle de Heidegger au Vietnam envisage-t-elle sa confrontation avec la pensée bouddhiste. L'objectif final est de contribuer à « transformer le destin humain dans ce monde ». (TU TUONG, 1, 1967, p. XIII)

Nous sommes en 1967, le Vietnam et l'Allemagne ont connu le même destin de division et Heidegger a subi des critiques pour son attitude politique en Allemagne, mais le philosophe persistait à poursuivre avec sérénité son propre choix, son propre chemin. Le groupe de *Tư Tưởng* éprouve une grande admiration pour la pensée de Heidegger, en ce qu'elle rétablit le sens de l'Être [*Tính Thể*] qui, d'après Heidegger, doit son origine à la langue sanskrite. D'autant plus que les intellectuels de l'université de Van Hanh, en tant qu'excellents connaisseurs du sanskrit, avaient l'ambition de faire une quête sur l'origine de la notion d'Être par le moyen de cette langue. Cette quête leur permettrait de « remettre en question les limites des pensées occidentales en état de crise si grave à l'époque ». (TU TUONG, 1, 1967, p. XIII)

À l'instar de Heidegger, face à l'effondrement de l'humanité et de l'époque, ces intellectuels ont voulu appeler à revenir à une pensée de la méditation [*tư tưởng thiền định*] en

abandonnant une pensée du calcul [*tu tưởng tính toán*], car c'est la méditation qui pourrait nous amener à nous libérer avec une double posture : une âme égale en présence des choses et un esprit ouvert au secret.

À la fois revue de pensée et de critique, *Tu Trong* s'est imposée comme une revue ouverte, notamment aux échanges et aux dialogues des systèmes intellectuels. Sa naissance a marqué la maturité de la vie des idées vietnamiennes, d'autant plus qu'elle est apparue au moment où le rôle des revues était primordial dans les débats intellectuels, surtout sur les problèmes majeurs de l'époque dans le monde. Elle est devenue un périodique de référence et a occupé une position phare dans les débats de la société vietnamienne pendant la guerre.

Dirigée par le moine bouddhiste Thích Minh Châu (1918-2012), la revue regroupe une poignée d'intellectuels passionnés : Thich Nguyên Tanh, Nguyên Đăng Thuc, Kim Dinh, Lê Tôn Nghiêm, Ngô Trong Anh, Tôn Thất Thiên, Tuê Sy, Phạm Công Thiên, Bui Giang, etc.

D'abord, les œuvres majeures de Lê Tôn Nghiêm, comme *Heidegger trước sự phá sản của tư tưởng Tây phương* [*Heidegger face à la faillite de la pensée occidentale*] (1969) et *Đâu là căn nguyên tư tưởng? Hay con đường triết lý từ Kant đến Heidegger* [*Où est l'origine de la pensée ? Ou la voie philosophique de Kant à Heidegger*] (1970), se présentent comme une exploration systématique du champ de la réinterprétation. Le premier livre qui est essentiellement la reprise d'un essai du même titre, publié dans le numéro 5 de la revue *Tu Trong* en 1969 – ce numéro thématique est d'ailleurs consacré à la pensée de Heidegger – constitue un parcours sur l'interprétation heideggerienne des problèmes de l'Être et de la métaphysique dans la philosophie occidentale, surtout depuis la philosophie grecque classique jusqu'à Nietzsche. Il s'agit d'une synthèse originale sur la pensée de Heidegger ou plus précisément sur l'attitude de ce philosophe face à la « pensée par re-présentation » de l'Être. Lê Tôn Nghiêm se base sur la proclamation de Heidegger dès le début de son livre *L'Être et le temps* : « En dépit du fait que notre époque se targue, en qualifiant cela de progrès, de réaffirmer la « métaphysique », la question de la quête de l'Être est aujourd'hui tombée dans l'oubli (*Vergessenheit*) » (HEIDEGGER, [1927] 2019, p. 2). Cette idée, selon Lê Tôn Nghiêm, est reprise plusieurs fois et sous différentes formes dans d'autres livres pour insister sur la faillite de la pensée occidentale. Celle-ci, dans toute son histoire, consiste en une interprétation erronée et un usage abusif de l'être et par conséquent « la pensée n'est qualifiée que par des énoncés, des jugements, des explications par les termes du jugement. Alors seules les choses qui peuvent

être pensées sont visibles et les règles du sujet pensant deviennent donc universelles ». (LÊ, 1969a, p. 75).

Comme d'autres intellectuels du groupe de Van Hanh, Lê Tôn Nghiễm attache une importance exceptionnelle à la pensée de Heidegger. Il y consacre ses interprétations les plus subtiles et les plus fouillées. L'œuvre de Heidegger constitue pour lui un fondement qui détermine sa prise de position par rapport à ce qui se passe dans l'interprétation des pensées occidentales au Vietnam de l'époque. Ses connaissances et ses méthodes d'interprétation de Heidegger contribuent à la compréhension de la pensée de Heidegger, en particulier de son attitude sur le problème de la métaphysique et du retour aux sources.

Dans son second livre, Lê Tôn Nghiễm continue à exploiter la pensée de Heidegger, interrogeant son projet face à la « destruction de l'histoire de l'ontologie ». Il précise : « Ici, selon l'esprit du livre *Kant et le problème de la métaphysique*, nous abordons de nouveau ce projet de façon plus détaillée, en adoptant une méthode plus adéquate appelée provisoirement "interprétation". » (LÊ, 1969b, p. 2)

On sait bien que comme *L'être et le temps*, *Kant et le problème de la métaphysique* reste un ouvrage énigmatique, mais plus systématique, selon Lê Tôn Nghiễm. Depuis les années 1960, moment où l'accueil des pensées occidentales suscitait un vrai bouillonnement au Vietnam du Sud, alors qu'on s'est attaché surtout à l'existentialisme, sans pourtant aller jusqu'au fond du problème, surtout sur la question de l'Être et de l'essence dans la pensée de Heidegger, le livre de Lê Tôn Nghiễm tentait d'apporter un éclairage en faisant référence à la méthode d'interprétation exercée par les philosophes occidentaux dans leur analyse de l'évolution des idées de Heidegger : Alphonse De Waelhens dans *Phénoménologie et Vérité* interprète le livre *De l'essence de la vérité*, Jean Wahl écrit *Vers la fin de l'ontologie* pour analyser *Introduction à la métaphysique* ou Albert Chappelle explique *L'être et le temps* par son livre *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*. Grâce à cette méthode rigoureuse, Lê Tôn Nghiễm retrace même la façon dont Heidegger interprète l'évolution de la pensée de Kant, qu'il s'agisse de répondre à la question : « quelle est l'origine de l'ontologie ? » à laquelle fait écho le titre de son livre « *Quelle est l'origine de la pensée ?* ». Lê Tôn Nghiễm reprend le cheminement de Heidegger dans son attitude philosophique face au passé, qui réside dans le terme « *Wiederholung* », non dans son sens de répétition de tout ce qui a été dit, mais dans le sens de révéler les origines possibles cachées, de déconstruire ce qui dissimule la signification de l'Être. Cette méthode de déconstruction des pensées occidentales permet à l'auteur d'entrer

dans un dialogue (*Zwiesgespräch*) avec les philosophes du passé ; ce dialogue ne se limite pas à reconnaître les pensées évoluées, mais évoque les problèmes philosophiques comme les débats historiques qui amènent aux origines de la pensée.

Lê Tôn Nghiêm écrit en outre plusieurs articles significatifs publiés dans la revue *Tu Trong*. On peut citer entre autres une étude sur la phénoménologie de Husserl : « Mối trường tiên nghiệm trong hiện tượng học của Husserl về cuối đời » [Le champ transcendantal dans la phénoménologie du dernier Husserl] (numéro 1/1969). On y trouve une discussion sur le lien entre le parcours ultime de Husserl et le rebond de Merleau-Ponty à travers l'expérience pure sur l'expérience entendue comme « effectuation » [*Leistung*]. En effet, pour cet écrit Lê Tôn Nghiêm a trouvé son inspiration dans un essai de Merleau-Ponty intitulé « *Le Philosophe et son ombre* ». Son objectif est d'examiner la dernière période dans l'évolution de la pensée husserlienne, en faisant ressortir cette problématique : bien que la pensée de Husserl s'inscrive profondément dans la voie transcendantale entendue par certains comme un idéalisme, le champ transcendantal a cessé d'être seulement celui de nos pensées pour devenir celui de l'expérience entière.

Cette problématique soulève sans doute la réflexion sur la transcendance husserlienne qui nous amène à Husserl : soit on révèle chez lui un champ transcendantal limité à des analyses intentionnelles sur les corrélats noético-noématisés avec l'ego transcendantal pur comme un principe de toute structure intentionnelle et par le processus d'idéation. D'où un idéalisme comme celui de Kant et de Berkeley ; soit on découvre chez lui un champ transcendantal impliquant aussi l'expérience entière (Merleau-Ponty). D'où un réalisme ou un empirisme.

Ces deux tendances expriment une évolution de la pensée de Husserl ou une bifurcation de sa pensée. Lê Tôn Nghiêm vise dans son article à développer le champ transcendantal husserlien au-delà de la période de la réduction phénoménologique. Il s'agit, comme il le dit, de s'intéresser à « l'impensé » dans la méthode de la réduction. Pour cela, il a recours à des idées de Merleau-Ponty, Paul Ricœur, Martin Heidegger.

Lê Tôn Nghiêm constate que la phénoménologie husserlienne aurait dû s'accomplir à partir de la méthode de la réduction et de la théorie de la constitution [*Leistung*]. Cependant, elle semble continuer par ses revendications immanentes à résider dans les trois problèmes à délimiter : *autrui, histoire et monde vécu*.

L'auteur porte une attention particulière sur la question d'autrui chez Husserl, dans le processus de transcendance. *Autrui* est, selon Lê Tôn Nghiêm, considéré comme une force, un

sens original et salutaire, qui libère Husserl du carcan de son idéalisme solipsiste. Aussi, la phénoménologie d'autrui représente-t-elle la dernière figure de Husserl et l'a-t-elle conduit à un champ transcendantal par excellence, notamment dans ses dernières œuvres.

Lê Tôn Nghiễm évoque trois moments où Husserl met en question autrui, qui correspondent à ses trois œuvres majeures : *Ideen I*, *Logique formelle et logique transcendantale*, *Méditations cartésiennes*. Lê Tôn Nghiễm conclut que le champ transcendantal de l'*ego* est nécessairement lié au monde objectif avant d'être mis entre parenthèses. C'est aussi le champ des méditations cartésiennes que Husserl appelle le monde de la vie de l'expérience entière. Mais l'occasion primordiale, permettant à *ego* de revenir à ce monde, n'est autre que la présence d'*autrui*, parce qu'*autrui* est le fondement lié au monde de la vie. Aussi l'important est-il que nous devions pousser le phénomène d'*autrui* plus loin au niveau du « social originaire ».

Notons enfin qu'avant ces deux livres importants, Lê Tôn Nghiễm avait écrit une « Introduction » à la traduction vietnamienne de *L'Être et le temps* [*Hũu thể và thời gian*] par Trần Công Tiên. C'est aussi la seule version vietnamienne jusqu'à présent - Il est dommage que la traduction de Pham Công Thiên ne soit pas encore publiée. - Cette introduction, remplaçant des notes et des commentaires, contribue à rendre plus visible le contexte de l'œuvre et suggère un mode de lecture, ainsi que ses contenus énigmatiques, tels que la question de l'Être dans la pensée traditionnelle et la question de l'Être dans la pensée heideggerienne. Le lecteur doit regretter que son livre intitulé *Thế nào là thể tính con người ?* [*Qu'est-ce que l'Être humain ?*] n'ait pas vu le jour.

L'autre figure importante contemporaine de Lê Tôn Nghiễm est celle de Ngô Trong Anh, lui aussi connu depuis les années soixante pour son travail universitaire en tant que professeur et membre important de la revue *Tư Tưởng*. Ngô Trong Anh est attentif au dialogue de la pensée occidentale et de la pensée orientale. Partant essentiellement de la phénoménologie, il va inlassablement dans la direction d'un retour qu'il exprime dans la plupart de ses articles, tels que « Le mikkyō aux yeux des Occidentaux », « L'idée du temps à travers Kant, Hegel et Husserl », « La question de la réalité dans la phénoménologie de Husserl », « La possibilité du Bouddhisme face à la crise de l'éducation moderne », « La place du Néant heideggerien dans la pensée du Bouddhisme mahāyāna », « Nietzsche et le Mikkyō », etc.

La plupart de ces articles constitueront en 1973 son livre intitulé *Đường trở về* [*Le chemin de retour*]. Le titre apparaît comme un appel nécessaire à une mutation de la conscience chez les Vietnamiens, la mettant en rapport avec la situation de crise du pays à l'époque. Ce retour

consiste, selon l'auteur, à « *quitter la voie de la raison pour entrer sur le chemin plus large appelé aussi Naiva-saôjîànàsaôjîàyātana* ». Il s'agit d'abandonner nécessairement le rationalisme ou d'accomplir un acte anti-rationnel pour revenir à la méditation infinie. Ce chemin de retour exige de dépasser la pensée calculatrice pour entrer dans l'impensé ou dans la pensée méditative qu'on peut trouver dans la philosophie orientale de la non-dualité (*Advaita Vedānta*) où s'affirme la non différenciation de l'individualité ou l'âme individuelle (*jīvātman*) et de la Totalité (*Brahman*) qui est neutre. Ngô Trong Anh croit que la phénoménologie qui « va du rationalisme [...] à l'anti-rationalisme [...] devient un moyen efficace de pratiquer cette philosophie non-dualiste » (NGÔ, 1973, p. 179), et de ce fait, « la phénoménologie ravive la logique occidentale, fournit un moyen de connaissance à l'existentialisme et est capable d'ouvrir un dialogue avec la pensée orientale ». (NGÔ, 1973, p. 168). L'auteur parle ainsi des grands phénoménologues comme Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty.

Avec cet intellectuel exilé, la phénoménologie de Husserl occupe une place de plus en plus importante dans l'évolution de la pensée au Vietnam du Sud, en ce qu'elle a connu une métamorphose ou une « réduction », pour reprendre le terme husserlien. Son article intitulé « La question de la réalité dans la phénoménologie de Husserl » publié en 1969 développe une double tendance de la notion de réalité chez Husserl : réalisme sensible et réalisme rationnel. Dans l'histoire philosophique, ces tendances regroupent les penseurs en deux camps, d'un côté Héraclite, Aristote, Leibniz, Pascal, Bergson, Goethe, Schopenhauer, Heidegger, Sartre, etc. et de l'autre, Parménide, Platon, Hegel, Descartes, Kant, Auguste Comte, Spinoza, Russell, Carnap, etc.

Ngô Trong Anh explique que la phénoménologie de Husserl représente un effort pour concilier ces deux traditions. D'une part, parce que cette phénoménologie est avant tout une méthode philosophique comme science exacte, qui se veut notamment exclue de toute idéologie, de toute théorie personnelle, de tous les préjugés que la philosophie du XIX^e siècle avait engendrés. D'autre part, pour atteindre cette conciliation, Husserl doit s'appliquer à un retour aux sources vivantes des intentions originaires. Ngô Trong Anh soutient que ce chemin de retour a été emprunté par plusieurs penseurs dans l'histoire. Ainsi chez Aristote, la méthode la plus efficace pour observer les choses consiste à les observer en mouvement dès leur origine. Chez Gaston Berger, nous rencontrons cette volonté de retour quand il parle ainsi de Hume : il faut renoncer à des concepts vides d'où proviennent les idées, pour aller aux intentions concrètes des idées ; comme le montre Hume, il faut abandonner des idées pour aller aux impressions.

Selon Ngô Trong Anh, la réconciliation de ces deux réalismes chez Husserl a été particulièrement marquée vers la dernière période de sa pensée, lorsqu'il s'est efforcé de retrouver le monde des phénomènes de la perception et du sensible, ce qui a permis d'ouvrir une philosophie existentialiste avec la méthode phénoménologique originale.

Cette réconciliation s'opère donc par un processus en trois moments. Premièrement, Husserl a essayé de scientifier la philosophie en créant la théorie de l'essence totalement écartée du réalisme rationnel, qui semble être l'héritage de l'idéalisme de Descartes et de Kant.

Deuxièmement, Husserl a cherché à revenir au monde des phénomènes en quête d'« objet fondateur » dans la synthèse esthétique ou sensible, ce qui a ouvert à Jaspers et Merleau-Ponty une nouvelle voie de réalisme sensible.

Troisièmement, Husserl a établi la méthode de l'*epochè* qui désigne la mise en suspens (la mise entre parenthèses) de la thèse naturelle du monde, c'est-à-dire la croyance à la réalité extérieure du monde. Mais il ne s'agit pas du tout de douter de la réalité du monde. Sur cette base de l'*epochè*, il est arrivé à fonder la théorie de l'intentionnalité qui permet de relier le sujet intelligible de l'idéalisme à l'objet sensible du réalisme, en mettant en son centre le rapport de la particule *DE* dans cette proposition : toute conscience est conscience *DE* quelque chose.

Il nous semble intéressant d'insister sur la présentation de Ngô Trong Anh en ce qui concerne la méthode de l'*epochè* dans la phénoménologie husserlienne et sa critique à l'égard de cette méthode en la mettant dans l'horizon oriental et vietnamien.

Selon l'auteur, la méthode de l'*epochè* a pour objectif la quête de vérité au sens du réalisme rationnel existant depuis longtemps. Husserl commence par la méthode de la réduction psychologique et de la réduction eidétique. Cette étape de la pensée de Husserl représente son rationalisme radical qui lui a permis de remplacer le sujet pensant par l'objet pensant, de renoncer à la noèse (acte de penser) au profit du noème (pensée).

Ngô Trong Anh observe que la méthode de la réduction de Husserl est une méthode radicale et audacieuse qui a dénoué l'impasse de la philosophie et la frénésie idéologique, entraînant une révolution de la pensée occidentale. Cette méthode n'accorde pas d'importance à la réalisation d'une idéologie par la transcendance en ce qu'elle n'affirme ni ne nie aucune chose (concernant l'existence de tous les réalismes), mais elle met en son centre le rapport de ces deux réalismes, de l'acte de penser et de la pensée. De là, Husserl est arrivé à la théorie de l'intentionnalité, selon laquelle le réel se représente à travers l'expérience intentionnelle qui précède toute affirmation de la vérité ; l'intentionnalité en tant qu'essence fondamentale de l'existence est

constamment présente, elle nous aide à revenir aux choses originaires. C'est aussi le chemin qu'a emprunté Martin Heidegger.

Mais d'après Ngô Trong Anh, il s'agit toujours d'une impasse pour Heidegger comme pour la philosophie occidentale. Car pour pouvoir entrer dans cette Voie spirituelle (*Tao*) ou pour conquérir cette Voie, il faudrait faire *un saut* radical, se libérant de la raison. Il faudrait sauter de la réduction phénoménologique à la réduction ultime ou au raisonnement par l'impossible (*reductio ad impossibile*) pour ne pas tomber dans le doute cartésien. Cette voie, Pham Công Thiên, que nous présenterons plus loin, la qualifie de voie apophatique de la dialectique dans son livre *Le Silence de l'abîme*. Cette voie a été prise par Heidegger comme une méthode de *Via Negativa* ou une *Voie négative* (KHÔNG LÔ).

Cette Voie permet de sauter hors de la catégorie de la raison. Ngô Trong Anh la met en jeu dans la perspective orientale en considérant que cette méthode de réduction ultime ou de raisonnement par l'impossible peut être appelée la *Méditation* [*Samatha*]. C'est bien une sorte de réduction ultime qui implique plutôt les *Six voies du sauvetage* [*Lục độ-paramita* en sanskrit : *au-delà, l'autre rive*] : 1- le don [*bố thí*], 2- l'observation des interdictions [*trì giới*], 3- l'abnégation [*nhãn nhục*], 4- l'effort persévérant [*tinhtân*], 5- la méditation [*thiền định*], 6- la connaissance [*trí-huệ*].

Ngô Trong Anh constate que la philosophie occidentale n'a jamais connu la valeur de telles pratiques spirituelles. Comme les Occidentaux entrent dans le monde philosophique en tant que savants et non comme représentants de la vie spirituelle, ils ne peuvent se libérer du poids de l'idéologie. Mais l'auteur reconnaît en Husserl un grand penseur du monde, quêtant au hasard des certitudes malgré l'imprécision des choses originaires. L'auteur termine son article par cette considération sur la phénoménologie de Husserl :

Bien que Husserl avoue ne pas parvenir aux réalisations prévues, la postérité adopte avec enthousiasme sa méthode originale, quelque contraires que soient les types de réception auxquels elle a donné lieu : au lieu de jeter les fondements d'une philosophie, la phénoménologie de Husserl sert à négativiser toutes les doctrines philosophiques. Cette négativisation est, aux yeux de Heidegger, un acte fondamental pour que l'Occident puisse entrer en dialogue avec l'Orient. (NGÔ, 1969, p. 65)

Les années soixante sont ainsi marquées par l'arrivée, sur la scène des idées, d'une génération d'intellectuels caractérisés par leur forte culture phénoménologique. La pensée de Heidegger a considérablement progressé surtout par la publication accélérée de la traduction et des essais sur ses livres.

À côté de Lê Tôn Nghiêm et Ngô Trong Anh, Pham Công Thiên est une autre figure déterminante. Pham Công Thiên s'est affirmé très tôt comme l'un des penseurs les plus prometteurs du champ intellectuel vietnamien du Sud. Dans un contexte d'intérêt général pour l'existentialisme et la phénoménologie, particulièrement pour la question de l'Être, de l'intersubjectivité, du temps et de l'intentionnalité, il a su créer les conditions d'une prise de position radicale, qui s'est manifestée par ses interrogations sur les fondements du paradigme occidental.

À vingt ans à peine, Pham Công Thiên publie son livre majeur intitulé *Ý thức mới trong văn nghệ và triết học* [*La nouvelle conscience dans les arts, la littérature et la philosophie*] (1964, réédité plusieurs fois avant 1975), dans lequel toute sa réflexion ultérieure est en germe. Cet ouvrage, d'abord dédié à sa génération, évoque le sentiment d'angoisse de la jeunesse par référence à des formes de nouvelle conscience dans les pensées de Henry Miller, Franz Kafka, Clément Rosset, André Gide, William Faulkner, Erich Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, J. R. Huguenin, Hemingway, Nikos Kazantzakis, Thomas Wolfe, Nietzsche, etc. Ce sont des études apparemment indépendantes consacrées à ces auteurs, mais elles sont axées autour de la notion de conscience : conscience de la nondualité, conscience de la libération, conscience de la transcendance, conscience de l'éternité, conscience de l'existence, etc. Il a tenté d'analyser l'évolution de ce cycle de l'inconscience par la conscience vers la nouvelle conscience, cette évolution représentant alors trois étapes du cycle de la dialectique. Le qualificatif « nouvelle » dans « nouvelle conscience » nous fait penser à la naissance des courants artistiques et littéraires en France au milieu du XX^e siècle : *Nouveau roman*, *Nouvelle Critique* et *Nouveau théâtre*, comme si la « Nouvelle conscience » de Pham Công Thiên était calquée sur ces derniers concepts qui sont alors devenus à la mode. Or, l'ambition de ce jeune intellectuel semble plus radicale dans le domaine de la réflexion. Par la nouvelle conscience on entend « la conscience de la déception de la conscience même pour être emprisonnée dans l'inconscience ». « La nouvelle conscience signifie donc la conscience du nihilisme de la conscience » (PHAM, [1964] 1970, p. 46-47) ; en d'autres termes, la nouvelle conscience n'est autre que la résurrection de la conscience après sa mort, dans la mesure où la

conscience se libère de l'inconscience. Selon Pham Công Thiên, cette voie de la liberté a été empruntée par Henry Miller, William Saroyan et Nietzsche et est aussi la tradition du Zen et du Taoïsme.

Les thèmes étudiés dans cet ouvrage ne quitteront plus désormais les réflexions de Pham Công Thiên, consacrées à leur reprise et approfondissement d'une façon ou d'une autre. Ainsi, *Im lặng hố thẳm* [*Le Silence de l'abîme*] (1967) est proposé comme une méthode de réflexion sur le *Việt* [Transcendance] et le *Tính* [Être] dans un chemin philosophique vietnamien. Ces deux notions importantes qui ont émergé dans un autre ouvrage intitulé *Hố thẳm của tư tưởng* [*L'Abîme de la pensée*] (1966), sont explorées en rapport avec le Sort du Vietnam, qui, selon l'auteur, est considéré comme la réalisation du destin occidental et du destin oriental, comme si le Vietnam portait le destin du monde entier :

Tous les chaos irrésistibles et les plus horribles de l'histoire s'abattent sur les Vietnamiens ; s'ouvre un vaste et béant abîme [...] Toutes les grandes inventions de la culture humaine depuis des millénaires se concrétisent brusquement au Vietnam (le communisme, le capitalisme, le bouddhisme, la religion et la politique, l'international et le national, le mécanisme et l'homme, la théorie et l'action, la tradition et la révolution [...]). (PHAM, 1966, p. 20)

Le Vietnam des années soixante est pour Pham Công Thiên une invitation à réfléchir à ce qu'il appelle « abîme » à l'instar de Nietzsche dans ce vers : *Kein Pfad mehr! Abgrund rings und Totenstille!* (Plus de sentier ! Abîme tout autour et silence de mort !)

Cet abîme semble pourtant indispensable à une méthode de réflexion sur le destin du Vietnam. S'attachant toujours au terrain de la phénoménologie, l'auteur est amené à frayer sa propre voie qui repose d'abord sur la méthode de *reductio ad impossibile* qui consiste à déconstruire la dialectique occidentale de Platon à Marx et Jean-Paul Sartre. Pham Công Thiên suppose que la pensée la plus transcendantale de l'humanité réside dans les œuvres poétiques et littéraires, comme celles de Nguyen Du, Han Mac Tu, Rimbaud, Henry Miller, Faulkner. Il s'agit aussi de la méthode de *via negativa* en tant que voie de déconstruction de la pensée occidentale, à travers Héraclite, Parménide, Eckhart, Nietzsche, Rimbaud, Heidegger et Henry Miller.

Dans l'ensemble de ses travaux de réflexion, Pham Công Thiên suscite sans cesse les débats autour de la remise en cause des pensées occidentales. La phénoménologie reste le centre de ses

observations, c'est-à-dire que l'auteur utilise la phénoménologie même comme une méthode pour réinterpréter la phénoménologie. C'est ce qu'on peut trouver par exemple dans son écrit « Hiện tượng học về hiện tượng học của Husserl » [La phénoménologie de la phénoménologie de Husserl], publié dans le numéro 1/1969 de la revue *Tư Tưởng*.

Le premier point posé par l'auteur concerne la prise de conscience du sens de la formation du sens comme une « conscience radicale » et comme un « retour aux choses elles-mêmes » (*zur Sache selbst*).

Le monde comme le *sens* est, pour Pham Cong Thien, un monde des mouvements et des idées mouvantes. Dans la recherche du destin du Vietnam en mouvement dans son historicité, Pham Công Thiên fait référence à la phénoménologie comme à un modèle ou plutôt comme à une méthode, déjà utilisée par Heidegger et Merleau-Ponty. Cette méthode part de la phénoménologie pour s'en libérer à la recherche d'une autonomie. Pour soutenir cette méthode, l'auteur s'appuie d'abord sur l'ouvrage *L'Origine de la géométrie* de Husserl. Ce qui l'intéresse particulièrement dans ce livre, c'est le sens de l'Absolu de l'histoire et la conception mouvante de l'histoire : « l'histoire n'est d'entrée de jeu rien d'autre que le mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle (des Miteinander und Ineinander) de la formation du sens (Sinnbildung) et de la sédimentation du sens originaire » (HUSSERL, 1962, p. 203). Aussi, l'importance de la compréhension de l'histoire réside-t-elle dans le fait qu'elle permet de rendre compte de ce mouvement vivant dont le sens s'accompagne de celui de la crise. La phénoménologie de la crise occupe une place à part dans la dernière période de la pensée husserlienne. La phénoménologie de la crise a pour signification le renversement, l'oubli du principe originaire, la transposition des éléments fondamentaux. Au contraire, la conscience de son origine signifie la responsabilité à l'égard du sens de la science et de la philosophie. Aussi, la crise de la philosophie implique-t-elle celle de toutes les sciences modernes en tant que composantes du corps universel de la philosophie. Il faut donc rétablir la philosophie en tant qu'auto-conscience humaine ou en tant que prise de conscience de l'humanité, c'est-à-dire restituer le sens à l'humanité. La vie personnelle doit s'orienter vers différents niveaux de conscience et de responsabilité personnelle. En ce sens, la phénoménologie husserlienne replace l'homme comme l'être rationnel qui s'exprime, l'être autonome et responsable de soi.

Le deuxième problème évoqué par Pham Công Thiên est de soumettre à examen la prise de conscience du sens de la conscience dans l'auto-conscience. Pour cela, il insiste sur l'importance de la méthode phénoménologique qui, selon lui, doit préexister à la science de la

phénoménologie. Il reprend l'idée de Jacques Derrida sur la méthode de la phénoménologie ou sur la phénoménologie comme méthode : « Dans ses implications les plus radicales, la méthode n'est donc pas la préface neutre ou l'exercice préambulaire d'une pensée, mais la pensée elle-même dans la conscience de son historicité intégrale » (Husserl 1962, 166). Quelle est cette méthode sinon la « réduction transcendantale » en tant que découverte fondamentale et essence de la phénoménologie. Il s'agit plutôt de la réduction transcendantale entendue comme « L'Archi-Méthode de toutes les méthodes philosophiques ». Aussi la philosophie est-elle un nouveau domaine, une nouvelle méthode. Cette Archi-Méthode dans l'itinéraire de Husserl est aussi l'équivalent de l'« autoconscience » qui va de pair avec la responsabilité. Si Pham Công Thiên était passionné par cette démarche husserlienne, c'est qu'il traversait la période de turbulence et de crise sur la voie escarpée suivie par les intellectuels vietnamiens. Dans ces conditions, Pham Công Thiên s'est orienté vers son auto-conscience radicale, surtout dans le domaine des pensées, comme le commencement de son propre itinéraire. La plupart de ses ouvrages sont nés dans cet état de crise et se fondent essentiellement sur une reconfiguration ou une déconstruction des pensées occidentales.

Une autre question intéressante qu'on trouve dans la réflexion de Pham Công Thiên, c'est la notion de réduction qui, dans l'acception de Husserl, est entendue comme une méthode visant à « mettre entre parenthèses le monde », c'est-à-dire que le monde réapparaît comme un phénomène réactivé par la conscience transcendantale, il en est comme *le sens*. La réduction husserlienne est la conscience du monde et de la formation du sens du monde. La réduction de la phénoménologie est un retour au monde de l'expérience, au monde de la vie, au monde dans lequel nous vivons toujours. Dans son *Hố thẳm của tư tưởng* [*Abîme de la pensée*], Pham Công Thiên présente de façon succincte cette idée ainsi : « La réduction eidétique husserlienne consiste à décider de faire apparaître le monde avant d'avoir une pensée sur le monde. Autrement dit, il s'agit du « monde » et non de « sur le monde. » (PHAM, 1966, p. 42)

À l'instar de Husserl, de Heidegger et de Merleau-Ponty, Pham Công Thiên tend vers une autonomie philosophique par rapport à la domination des pensées occidentales enseignées à l'université du Vietnam contemporain comme des connaissances canoniques et aussi par rapport à la phénoménologie husserlienne. Cette autonomie explique bien le processus de « conscience radicale » de toute la phénoménologie.

Les ouvrages de Pham Công Thiên ne sont pas des essais à caractère descriptif comme ceux qu'on rencontre souvent à l'école, mais ils interrogent une formation de la conscience dans le

domaine du sens pour ce qui est de l'historicité dans le destin humain. Or, à cette époque-là, moment de division et de crise, le Vietnam a éprouvé son destin comme une réalisation ou un abîme, en même temps que l'achèvement de la métaphysique occidentale au sens de « chose » et d'« objet ». Dans cette perspective, Pham Cong Thiên, par la réflexion sur la phénoménologie de Husserl, prétend d'abord poser le problème de la transposition du destin du Vietnam :

La possibilité de la perte du pays devient de plus en plus sérieuse en même temps que celle de sa reconstruction ; la perte et la survie se situent dans un mouvement total au sens de Krisis en grec, c'est-à-dire au sens étymologique de « crise » ; la crise du Vietnam a lieu au sein du mouvement total du monde. (PHAM, 1966, p. 13-14)

Les travaux de Pham Công Thiên ont pour objectif de prendre comme point de départ la phénoménologie husserlienne pour en faire la critique et en démontrer les limites, notamment dans son application à la situation de crise au Vietnam. Aussi la démarche de Heidegger lui semblait-elle la plus adéquate, car elle a renversé la phénoménologie de Husserl par une critique radicale :

Bien qu'elle soit proche de la philosophie de Husserl, la démarche de Heidegger est plus décisive, plus radicale que celle de Husserl dans la quête d'origine de la figuration occidentale, dans l'exclusion de la tradition occidentale pour aller plus loin dans le Mystère (Geheimnis), replacer le comportement (Verhalten) originaire possible audessus du procès de l'Être (Sein) au sein de la période de crise de ce XX^e siècle. (HEIDEGGER, 1967, p. IX)

Tenant Heidegger pour celui qui porte dans son discours tout le destin occidental et celui qui remet en doute toute la tradition occidentale en remontant aux origines grecques et en retraçant un nouveau sillon dans le champ des mystères qui enveloppent le destin occidental, Pham Công Thiên entreprend de traduire et présenter *De l'essence de la vérité* en vietnamien [*Về thể tính của chân lý*]. Ce travail, comme il le montre, n'est pas moins significatif, parce qu'il témoigne de sa posture et de sa position d'intellectuel en un moment douloureux de l'histoire du Vietnam. Il « relit et traduit Heidegger non seulement comme on accomplit un

travail intellectuel ordinaire, mais comme on recherche une dans l'inquiétante étrangeté de toute l'humanité ». (HEIDEGGER, 1967, p. VI). Faisant ressortir ce travail de traduction, Pham Công Thiên replace la pensée occidentale de Heidegger dans une langue orientale, et pour cela il marque un événement important dans la pensée vietnamienne, en ce que « traduire c'est sauter », au sens de Heidegger ; la traduction n'est réalisée qu'en un saut. Par cette traduction, Pham Công Thiên pense avoir fait un double saut : vers l'essence orientale par le biais de la langue vietnamienne, et vers l'essence occidentale par le biais de la langue allemande.

En effet, après avoir dégagé une série de termes heideggériens dans la langue vietnamienne au moyen de la pensée indienne et chinoise, Pham Công Thiên a renversé le tournant [*Kehre*] pour sauter vers l'essence orientale en la confrontant au paradigme occidental moderne du point de vue du destin collectif [*Geschick*]. En cela, on pourrait dire que Pham Công Thiên s'est efforcé de redresser la question du sens de l'Être dans toute la tradition de la pensée vietnamienne. Il a mis en exergue les travaux du normalien Trần Duc Thao, notamment dans *Triết lý đã đi đến đâu* [Où en est-on aujourd'hui avec la philosophie ?] (1950) et dans *Phénoménologie et Matérialisme dialectique* (1951). Alors que Trần Duc Thao croit que « les analyses phénoménologiques ne peuvent prendre tout leur sens et se développer pleinement que dans l'horizon du matérialisme dialectique », Pham Công Thiên critique rigoureusement Trần Duc Thao d'ignorer la dernière période de l'itinéraire de Husserl, surtout de son idée sur « l'Arche originaire » [*Ur-Arche*] – Il y a chez Husserl un renversement de la doctrine copernicienne : la terre en tant qu'Arche originaire ne bouge pas. Pham Công Thiên observe que Trần Duc Thao est toujours bloqué dans l'idée de la « vérité » comme « adéquate » (*adaequatio*) (le jugement est un lieu de vérité) (*judicium est locus veritatis*) et qu'il ne se rend pas compte que l'essence du matérialisme dialectique se dissimule dans l'essence de la technique. La technique est dans son essence un destin historico-ontologique de la vérité de l'être en tant qu'elle repose sur l'oubli. C'est ce que Heidegger a développé. Pham Công Thiên reproche à Trần Duc Thao l'incompréhension de la pensée de Heidegger contre qui il a lancé des attaques superficielles et le manque de conscience fondamentale de la pensée de Nietzsche pour pouvoir saisir tous les sens du nihilisme. Enfin, selon Pham Công Thiên, Trần Duc Thao n'appréhende pas foncièrement l'essence de la culture occidentale dont la position qu'il défend n'est qu'un produit ; pas plus qu'il ne reconnaît l'essence de la culture orientale, sa pensée étant bloquée dans l'absence de patrie pour le destin du monde.

À partir de ces débats sur les travaux de Tran Duc Thao, Pham Công Thiên propose une nouvelle voie à la pensée vietnamienne, une prise de conscience de la pensée vietnamienne qui conduit l'auteur à trois questions primordiales : *Qu'est-ce que la pensée ? Qu'est-ce que le Vietnam ? Quelle est la pensée vietnamienne ?*

De ces questions générales découlent ensuite d'autres, telles que *Quel esprit dirigera-t-il les Vietnamiens cherchant l'origine de leur patrie ? Quelle prise de conscience amènera les Vietnamiens à l'autonomie et à la responsabilité dans le sens à donner au Vietnam ?*

Pham Công Thiên a appelé à revenir sur soi-même. Il s'agit d'un retour comme une intentionnalité et une réduction au sens husserlien, pour dépasser le paradigme occidental, la métaphysique occidentale et les dialectiques soviétique et chinoise. Le mot « Viêt » en vietnamien veut dire ainsi « Transcendance » (*Siêu việt*) ; et le mot « Nam » signifie le « Sud ». Les Vietnamiens devraient se transcender vers le Sud non entendu comme un lieu géographique mais comme le *topos* d'une prise de conscience, à l'instar de la prise de conscience à l'horizon du *Zen* japonais, du *Prajna* de l'Inde du Sud ou du Taoïsme au sud de la Chine. Les Vietnamiens devraient se transcender pour se diriger vers l'essence du Vietnam, vers leur Patrie.

Pham Công Thiên propose trois étapes à ce retour. Il faudrait d'abord revenir à l'essence occidentale par le moyen de la pensée de Heidegger pour aller au-delà de la tradition culturelle occidentale.

Ensuite, il serait nécessaire de revenir à l'essence orientale par le rétablissement de la question du sens de l'Être, en dialogue avec l'Origine [*Ursprung*], avec le *Véda* (à travers le mot *Bhū* – être), avec le *Prajnaparamita Sutra* du Bouddhisme (à travers le mot *Bhava* – devenir, processus d'existence) et avec le *Yi Jing*. Après les dialogues avec ces trois traditions pour rétablir l'essence orientale, il faudrait dialoguer avec Anaximandre (à travers le terme *ἀδικία/Adikia* – injustice). Ces dialogues s'opèrent par la négativation de toutes les pensées indiennes postérieures au *Véda* et au *Prajnaparamita*, par la négativation de toutes les pensées chinoises postérieures au *Yi Jing* et par la négativation de toutes les pensées occidentales postérieures à Anaximandre, Héraclite, Parménide jusqu'à Nietzsche, Marx et Heidegger.

La troisième étape consiste à rétablir l'essence vietnamienne ou à la situer dans le retour à la patrie [*Heimkunft*]. Ce chemin de rétablissement va au-delà de la tradition orientale et de la tradition occidentale pour accorder à l'essence vietnamienne un mystère, c'est-à-dire un silence originaire, ce que Pham Công Thiên appelle de ses vœux le « *Silence de l'abîme* ». L'auteur

déclare que sa traduction du livre *De l'essence de la vérité* de Heidegger est une démarche déjà déclenchée depuis ses autres ouvrages précités pour entrer dans cette voie infinie.

Dans ce choix de revenir à l'essence vietnamienne, Pham Công Thiên a mis en doute son point d'arrivée, mais il a voulu soulever un sentiment tragique après la crise : « Ce chemin pourrait n'amener nulle part, mais la volonté de revenir quelque part n'est-elle pas la conséquence d'une inquiétante étrangeté ? » (HEIDEGGER, 1967, p. XXIX).

La trajectoire de Pham Công Thiên est une voie solitaire, qui, selon lui, se démarquait de toutes les attitudes arrogantes du monde des intellectuels dans le Vietnam contemporain. L'itinéraire à travers ses réflexions est un seul itinéraire au-dessus de tout le vacarme de l'époque, au-dessus de toute philosophie enseignée à l'école, un seul itinéraire visant à exprimer la conscience comme conscience [*Bewusstsein*], la conscience comme vivre-lemonde au sens de Husserl [*Welterfahrendes Leben*] dans la prise de conscience d'un itinéraire du sens et de la responsabilité à l'égard du sens dans la crise du temps présent.

Nous sommes loin de prétendre donner ici une conclusion sur ce qu'on appelle le champ des idées vietnamiennes, qui ne peut pourtant être exploré dans ce bref parcours. Car, avec l'existentialisme et la phénoménologie, le structuralisme est également un objet de recherche dans les travaux des intellectuels vietnamiens ; on entrevoit par exemple des débats sur les limites de la synchronie de Lévi-Strauss dans le structuralisme, sur l'échec de l'interprétation du structuralisme en rapport avec la voie de la pensée vietnamienne ou sur la critique de LéviStrauss et de Jacques Derrida dans l'échec du structuralisme, etc.

Dans leur épanouissement, dans leur diffusion, les pensées occidentales poursuivent la recherche de rencontres et de dialogues par-delà leurs frontières. Le Sud-Vietnam a été un terrain propice à ces dialogues, où les penseurs phares de la tradition lointaine ont été exhumés et replacés à côté des penseurs contemporains. La génération d'intellectuels des années soixante les a joués les uns contre les autres, et les a conduits à la rencontre avec les traditions orientales, en particulier avec le Bouddhisme. Cette génération de philosophes vietnamiens montre d'abord un grand intérêt pour la philosophie occidentale, mais elle affirme aussi sa maturité pour aller jusqu'à la remettre en question. Le groupe de Van Hanh en est une illustration par excellence. Sa revue *Tư Tưởng* et les importants ouvrages de réflexion de ses membres ont contribué à représenter une époque charnière du champ intellectuel vietnamien dans le Sud post-colonial.

D'abondants documents véhiculent les grandes idées privilégiées durant cette période d'effervescence politique et sociale au Vietnam. Les réflexions sur la réception de l'existentialisme, de la phénoménologie de Husserl, du structuralisme de Lévi-Strauss ainsi que de la pensée de Nietzsche restent certes à mettre en lumière, mais le survol de ces idées maîtresses montre une dynamique du paysage intellectuel vietnamien de l'époque.

Il serait utile d'effectuer des analyses plus détaillées sur les confrontations des pensées philosophiques et surtout sur les transformations du milieu intellectuel vietnamien au lendemain de la décolonisation française. Comme facteurs médiateurs, les livres de réflexion durant cette période sont d'un grand intérêt pour appréhender la naissance et la posture des intellectuels. Ce qui retient ainsi notre attention, c'est le parcours et les attitudes des intellectuels, depuis la division du pays jusqu'en 1975. Les analyses permettent aussi de rendre compte des situations et des manières dont les intellectuels s'inscrivent dans la société de leur époque, des façons dont ils deviennent acteurs sociaux, notamment dans leur rôle de critiques de la pensée vietnamienne à la rencontre avec le paradigme occidental.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

GADKAR-WILCOX. "Existentialism and Intellectual Culture in South Vietnam." *The Journal of Asian Studies*, 2014, vol. 73, 2, p. 377-395.

HEIDEGGER, Martin. 1967. *Về thể tính của chân lý* [De l'essence de la vérité]. Traduction et introduction en vietnamien par Phạm Công Thiện. Sài Gòn : Hoàng Đông Phương, 1967.

_____. *L'Être et le temps*. Trad. par Jacques Auxenfans. Les Classiques des sciences sociales, [1927] 2019.

HUSSERL, E. *L'origine de la géométrie*. Trad. en français par Jacques Derrida. Paris : PUF, 1962.

LÊ, Thanh Tri. *Hiện tượng luận về hiện sinh* [La phénoménologie de l'existentialisme]. Saïgon: Bộ Văn hóa Giáo dục và Thanh niên, Trung Tâm học liệu, [1969] 1974.

LÊ, Tôn Nghiêm. « Heidegger trước sự phá sản của tư tưởng Tây phương. » [Heidegger face à la faillite de la pensée occidentale]. *Tư Tưởng*, 1969a, 5, p. 39-97.

_____. Lê, Tôn Nghiêm. *Đâu là căn nguyên tư tưởng ? Hay Con Đường Triết Lý Từ Kant Đến Heidegger* [Quelle est l'origine de la pensée ? Ou le chemin philosophique de Kant à Heidegger]. Hanoi : Maison d'édition de la Littérature, [1969b] 2007.

LUONG, Hiền Thu. "Vietnamese existential philosophy: a critical reappraisal." Thèse de doctorat, Temple University, 2009.

NGÔ, Trọng Anh. *Đường trở về* [Le Chemin de retour]. Saigon: Ca dao, 1973.

_____. « Vấn đề thực tại trong hiện tượng học Husserl. » [La question de la réalité dans la phénoménologie de Husserl]. *Tư Tưởng*, 1969, 1, p. 45-65.

PHAM, Công Thiên. *Ý thức mới trong văn nghệ và triết học* [La nouvelle conscience dans les arts, la littérature et la philosophie]. Saigon : An Tiêm, [1964] 1970.

_____. *Im lặng hố thăm* [Le Silence de l'abîme]. Saigon : An Tiêm, 1966.

_____. *Hố thăm của tư tưởng* [L'abîme de la pensée]. Sài Gòn : An Tiêm.

THUY, Khuê. « Trần Thái Đĩnh (1925-2005). II. Triết học hiện sinh » (Présentation du livre La philosophie de Tran Thai Dinh), <http://thuykhue.free.fr/stt/t/ttdinh01.html>. 2001.

TRẦN, Thái Đĩnh. *Biện chứng pháp là gì?* [Qu'est-ce que la dialectique?]. Saigon: Hương Mới, 1969.

_____. *Triết học hiện sinh* [La philosophie existentialiste]. Hanoi : Maison d'édition de la Littérature, [1967] 2005.