HAL
open science

Genre et réécriture de l'Histoire : du témoignage à l'autobiographie à plusieurs voix

Ji Sun Bae

▶ **To cite this version:**

Ji Sun Bae. Genre et réécriture de l'Histoire : du témoignage à l'autobiographie à plusieurs voix. Sciences de l'Homme et Société. Université Pari 8 - Vincennes-Saint-Denis, 2014. Français. NNT : . tel-01144259v2

HAL Id: tel-01144259

https://theses.hal.science/tel-01144259v2

Submitted on 19 Oct 2015 (v2), last revised 17 Sep 2016 (v3)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

UNIVERSITÉ DE PARIS 8 – VINCENNES - SAINT-DENIS

École Doctorale : Pratiques et théories du sens

Thèse de doctorat en Études de genre

Ji Sun BAE

Genre et récriture de l'Histoire :
Du témoignage à l'autobiographie à plusieurs voix

Thèse dirigée par Nadia SETTI

Soutenue le 4 avril 2014

Jury :

Zineb ALI-BENALI
Judith REVEL
Marta SEGARRA
Nadia SETTI (directrice de recherche)

Centre d'Études féminines et d'Études de genre
Université de Paris 8 – Vincennes-Saint-Denis
2 rue de la Liberté - B 342
93526 Saint-Denis cedex

Genre, Travail, Mobilités - CRESPPA UMR 7217
CNRS
59-61 rue Pouchet
75849 PARIS CEDEX 17

Résumé

Ce travail montre les conditions d'élaboration et de production de langues et écritures qui relisent une mémoire subjective et collective, en récrivant l'Histoire par-delà les violences, les dénis, les refoulements et les censures. Il analyse le rapport entre l'*autos*, je, soi-même, inséparable du *bios*, la vie comme expérience qui traverse le corps, et la *graphie*, l'écriture, à la fois texte, témoignage et récit, en examinant comment la question de la « langue maternelle » intervient dans ce rapport. Cela concerne d'abord l'analyse du texte du témoignage *L'histoire qu'on réécrit avec la mémoire* (2001) à travers lequel émergent en sujet de l'histoire et de l'écriture les « femmes de réconfort » survivantes de l'esclavage sexuel en Corée du Sud pendant l'occupation japonaise. Cette analyse montre comment *des* femmes viennent à l'écriture en troublant *la* femme dans l'écriture de l'Histoire. Grâce au dispositif du Team de Témoignages, les témoignages se modulent en écriture de vie, en biographies. Ensuite, dans le texte autobiographique *Dictée*, Theresa Hak Kyung Cha fait apparaître un autre sujet d'énonciation *une* « voix peuplée » qui vise l'autre histoire de la Corée du Sud à partir de son histoire familiale dans une langue d'exil, une langue de l'autre. L'écriture autobiographique, qui est une écriture de l'histoire individuelle, croise l'écriture de l'Histoire en résistant à la subsumption de *la* femme ainsi que de la pensée. Dans cette perspective, ce travail interroge la complexité de la « langue maternelle » et de l'autobiographie chez des philosophes tels qu'Arendt, Adorno, Derrida. La « langue maternelle » se révèle tantôt comme langue de la Nation, de la loi, de l'autre tantôt comme langue de l'affection et de l'intime, de la relation généalogique.

Mots-clés : femmes, écriture de l'histoire, « femmes de réconfort », témoignage, mémoire, autobiographie, Theresa Hak Kyung Cha, langue maternelle, Arendt, Adorno, Derrida

Abstract

This work shows the conditions of the elaboration, and production, of languages and writings that revisit a subjective and collective memory by rewriting History beyond violence, denial, repression, and censorship. This work analyses the relationship between the *autos*, the *I*, the self – inseparable from the *bios*, life as an experience the body goes through - and the *graphein*, the act of writing, the written form, at once text, testimony and narrative, by examining the question of how the "mother tongue" is involved in this relationship. Firstly, it concerns the analysis of the testimony *The history we rewrite with memory* through which "comfort women", survivors of sexual slavery in South Korea during the Japanese occupation, emerge as a subject of History and writing. This analysis shows how women have begun to write by agitating the idea of *the* woman in the writing of History. Thanks to the collaboration of a Team of Testimonies, testimonies become life stories, biographies. Then, in the autobiographical text *Dictée*, Theresa Hak Kyung Cha brings to light another subject of the enunciation, *an* "embodied voice" addressing the other part of South Korean history, through her own family's story in a language of exile, a language of the other. Autobiographical writing, an account of an individual's story, meets the writing of History, yet resists the subsumption of *the* Woman and thought. In this perspective, this work question the complexity of the "mother tongue" and the shortcomings of autobiography in philosophers' works such as Arendt, Adorno, Derrida. The "mother language" reveals itself sometimes as the language of the Nation, of the law, of the *other* and sometimes as the language of affection, and intimacy, of the genealogical relationship.

Keywords : women, writing of History, "comfort women", testimonies, memoir, autobiography, Theresa Hak Kyung Cha, mother tongue, Arendt, Adorno, Derrida

Remerciement

Cette thèse n’aurait jamais vu le jour sans l’encouragement de ma directrice Nadia SETTI. Je la remercie chaleureusement de ses conseils précieux, de ses lectures minutieuses, et de sa confiance durant toutes ces années. Je ne saurais assez la remercier.

Je voudrais aussi remercier les membres du jury, Zineb ALI-BENALI, Judith REVEL, Marta SEGARRA pour leur temps et l’attention portée à mon travail.

Je tiens à remercier toutes mes proches qui m’ont aidée pendant l’écriture de cette thèse.

À Namhong Min, ma mère

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION …….. 1

PREMIERE PARTIE
Déconstruire l'Histoire

Chapitre I. Construction et reconstruction du « nous » ……14
I.1. Reconstruction d'une nation : l'idéologie de l'*Un* ..……. 16
I.1.1 Après l'occupation, la fondation de la Corée du Sud sous le régime dictatorial ……...16
I.1.2. Mythe de la fondation nationale …….. 20
I.1.3. Éducation nationale : *Gukminhwa* ……..……. 27
I.1.4. *Mogukeo* : la langue de la *matrie* ……... 31
• Création de *Hangeul* …… 33
• Violence faite à la langue coréenne ……. 36
I.2. Femmes en tant que sujet, « nous »…..…….. 43
I.2.1. Émergence des mouvements et des pensées féministes …….. 43
I.2.2. Ambiguïté entre femmes, féminisme et nationalisme…….. 47
I.2.3. Expérience des femmes entre victimisation et subjectivation ……. 50
I.2.4. Femmes : forces d'étonnement ……55

Chapitre II. L'histoire entre déni et transmission ……...…….. 59
II.1. Construction du « passé » …… 59
II.1.1. Une longue histoire du silence ……... 59
II.1.2. Politique de la « rupture avec *le* passé » : une logique de réconciliation ……66
II.1.3. Victimisation de la Corée du Sud ……72
• Sentiment national, entre honte et colère ……..73
• Neutralisation des survivantes et sentiment de « *Han* » ……...76
II.1.4. *La* femme : métaphore de la Corée violée ……..78
II.2 Construction d'un lieu d'écriture des femmes …… 81
II.2.1. Un lieu textuel comme lieu du témoignage ……..……. 82
II.2.2. Récits de chercheuses : mise en relation ……..…….. 88
II.2.3. Donner la prééminence aux témoins ……..……..93
II.2.4. Mémoire ……..97
II 2.5. Scène de l'autoreprésentation ……....101
II.2.6. Écriture d'un texte oral : apprendre des survivantes ……104

DEUXIEME PARTIE
Récrire l'histoire

Chapitre III. Témoignages ……..111
III.1. Langage des survivantes ……... 112
III.1.1 Langage « poétique » ..……..112
III.1.2. Sonorité et résonance des témoignages ……114
III.2. Le langage qui griffe ……..122
III.2.1. Petits mots doux ...……123
III.2.2. Mots qui fouettent……... 125
III.2.3. Naufrage, la peur de la mort…… 127
III.2.4. *Hwangguk Sinmin Seosa,* une scène originaire de la souffrance……. 130
III.2.5. « *Hayakku* », sans fin……132

III.3 Réinterprétation des survivantes……135
III.3.1 *Seumire* : un nouveau nom pour la vie……...135
III.3.2. Réparer le manque du lien familial……...137
III.3.3. « Le corps de vierge »……...141
III.3.4. La première histoire d'amour……143
III.3.5. Entre deux mondes …….……..147

Chapitre IV. Écriture d'une voix peuplée ……153
IV.1. L'auteur comme lieu de l'énonciation ……..154
IV.2. Pour venir à l'écriture……161
IV.2.1. Une femme venue de loin……162
IV.2.2. Faire venir les autres en soi …….....165
IV.2.3. Entre les deux dictées……...172
IV.3. Écriture de l'histoire des femmes : transmission de la mémoire et de l'écriture..178
IV.4 Langue maternelle : une langue de l'écriture ……...186
IV.4.1. Lettre à sa mère : portrait d'une jeune femme souffrante de la langue interdite..…187
IV.4.2. Mères : un foyer de la mémoire et des langues ……192
IV.4.3. Ombre de « *Mogukeo* » : l'identité nationale et *la* langue maternelle..……198

TROISIEME PARTIE
Entre désappropriation et réappropriation

Chapitre V. Exil de la « langue maternelle »……..……209
V.1. La langue maternelle à l'origine de la pensée et de l'amour……210
V.1.1. L'amour pour la langue maternelle ……...210
V.1.2. Ambiguïté de la maison de la langue maternelle……...219
V.2 Exilé dans la langue maternelle……...225
V.3. Entre les langues……236
V.3.1. Ceux que l'accent révèle……237
V.3.2. Habiter dans une « langue venue d'ailleurs »……243
V.3.3. Bilinguisme hiérarchisé, pour garder son âme ……..250

Chapitre VI. Autobiographie : construction d'un rapport entre je, vie et écriture … 253
VI.1. Les sens de l'autobiographie…… 254
VI.1.1. L'autobiographie : un genre hors du genre.....……. 255
VI.1.2. Désir de l'écriture autobiographique……..……. 260
VI.1.3. Identification comme traduction ……..……266
VI.1.4. « Auto-biographie » : un contrat pour la vie ……...…….....273
VI.2. La complexité de la langue « maternelle »……281
VI.2.1. Propriété non appropriable ……..281
VI.2.2. Langue « maternelle » : entre vie et mort ……284
VI.2.3. Langue endeuillée et non appropriable ……288
VI.2.4. Langue maternelle dans sa division active ……..294
VI.2.5. Écriture comme processus de re-marque……..299
VI.3. Autobiographie : contrat d'écriture pour « faire la vérité »……...304

Conclusion……311

Bibliographie……318

INTRODUCTION

Déconstruire signifie démonter, désassembler, donner du jeu à l'assemblage pour laisser jouer entre les pièces de cet assemblage une possibilité d'où il procède mais que, en tant qu'assemblage, il recouvre[1].

Le moteur de cette thèse vient sans doute d'une petite phrase inscrite dans mes souvenirs d'enfance. Cette phrase est prononcée étrangement et uniquement, au moins dans mes souvenirs, par des femmes âgées : « Si j'écrivais ma vie, elle couvrirait plus de dix volumes ». Je leur ai souvent demandé pourquoi elles n'écrivaient pas, et j'ai eu des réponses diverses qui insinuaient ou signifiaient toutes, au fond, l'impossibilité absolue d'écrire leur vie. J'ai pris conscience peu à peu qu'elles étaient pour la plupart illettrées, et que leurs expériences n'auraient pas suscité l'intérêt des éditeurs.

Cependant, si elles n'étaient pas illettrées, auraient-elles pu écrire leurs vies et les publier ? D'ailleurs, elles ont beau être illettrées, on peut s'interroger sur la signification de cette phrase qu'elles ont prononcée de manière quasi identique : souligne-t-elle le fait que les expériences de ces femmes étaient aussi nombreuses que mouvementées ? Ou l'envie de l'écriture ou de la transmission de la vie ? ; dans ce cas, pourquoi cette impossibilité? Et quel est le sens de l'écriture ? Cette thèse tente d'y répondre et d'introduire ces femmes dans l'écriture en analysant sur l'impossibilité « absolue » implicite de l'écriture de leur vie. Ce serait une réflexion sur un certain rapport entre *autos*, – je, soi-même –, inséparable du *bios*, la vie comme expérience qui traverse le corps, et – *graphos*, l'écriture – en traversant la question de *la* « langue maternelle ».

Il semble indispensable de souligner l'importance des pensées et des mouvements féministes qui m'ont accompagnée tout au long de mes recherches et de mon expérience féministe, et qui ont également permis à ce travail d'exister. Je voudrais donc commencer par une brève introduction de l'histoire des pensées féministes[2] : effectivement, ces pensées coexistent à mon insu comme autant de méthodologies et de normes, malgré leurs différences.

Les idées féministes ont remis en cause les principes de la « science » : le féminisme a travaillé sur la question des femmes dans la science, puis, et davantage, sur la question de la science dans le féminisme[3]. Dans le premier d'essai de classification des pensées féministes,

---

[1] Jean-Luc Nancy, *La Déclosion*, Paris : Galilée, 2005, p. 215.

[2] En ce qui concerne les mouvements et les pensées féministes en Corée du Sud, je les traiterai dans Chapitre I.2. Femme en tant que sujet, « nous ».

[3] Cf. « Préface des traductrices », Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (1986), trad. de l'anglais par Jae-Kyung Lee, Séoul : Ewha Women's University Press, 2002 ; Joo-Hyun Cho, *La politique de l'identité de la femme,* Séoul : Alternative Culture publishing Co., 2000.

Feminist Politics and Human Nature, Alison Jagger[4] essaie de les catégoriser, identifiant un féminisme libéral, un féminisme radical, un féminisme marxiste et socialiste. Ensuite, dans *Feminist Thought*, Rosmarie Tong[5] y ajoute d'autres catégories correspondant à différents types de pensées, comme le féminisme psychanalyste, le féminisme existentialiste, le féminisme postmoderne. Ces deux auteurs ont introduit le rapport entre le féminisme et d'autres courants de pensée en élaborant une classification idéologique.

La différence entre ces classifications et celle d'Harding dans *The Science Question in Feminism*[6], est la suivante, selon Rosi Braidotti :

> Sandra Harding par contre, utilise des catégories de pensée originales et endémiques au mouvement des femmes et les applique soigneusement à la production des critères critiques. Elle adopte en plus la démarche méta-méthodologique que je considère comme l'élément le plus frappant de la théorisation féministe qui se veut transversale et donc, forcément, interdisciplinaire[7].

Sandra Harding analyse explicitement les différentes positions du féminisme : empirisme féministe, parti pris féministe[8] (*feminist standpoint theories*), postmodernisme féministe. L'empirisme féministe distingue la bonne science et la mauvaise science : la mauvaise science ne peut pas garantir l'objectivité du fait des préjugés et du sexisme. Afin de résoudre les problèmes inhérents à la mauvaise science, il faut respecter rigoureusement le principe de la science. Autrement dit, l'empirisme féministe ne remet pas en cause « la science » elle-même, donc le cadre conceptuel de l'objectivité scientifique ; il reste limité à des travaux de réparation. Je ne sous-estime pas pour autant l'utilité de cette approche ni sa nécessité à l'époque, même si je m'en garde. Le plus grand problème que représente cette approche est, semble-t-il, sa tendance à naturaliser *la* femme comme une catégorie naturelle, ce qui risque de minimiser les différences entre les femmes. Sans relire les concepts

---

[4] Alison Jagger (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, trad. de l'anglais par Mi-Hoe Goog, Séoul : Ieelon and Shilcheon, 1999.

[5] Rosmarie Tong (1988), trad. de l'anglais par So-Young Lee, *Feminist Thought*, Séoul : Han-Shin, 1995.

[6] Sandra Harding (1986), trad. de l'anglais par Jae-kyung Lee, *The Science Question in Feminism*, Séoul : Ewha Women's University Press, 2002.

[7] Rossi Braidotti, *La philosophie, là où on ne l'attend pas*, Paris : Larousse, 2009, p. 57. Quand j'ai commencé la formation de Women's Studies (je ne le traduis pas parce qu'il me semble que les études féminines n'ont pas les mêmes références. D'ailleurs, quant au titre de la formation, il existait, depuis un certain temps, une demande du changement qui répondrait mieux aux attentes ou aux besoins de l'époque ; il a été suggéré, entre autres, *Gender Studies*, *Feminist Studies*) en Corée, concernant les théories féministes, nous avons étudié ces trois auteurs citées ci-dessus en même temps. En dehors du cadre du séminaire théorique, le séminaire de la méthodologie a pour but d'apprendre penser autrement et appliquer les théories féministes au niveau de la recherche et du mouvement féministe. C'est la méthodologie, qui signifie en effet l'ontologie et l'épistémologie, qui se distingue d'autres domaines de recherche.

[8] C'est la traduction de Rossi Braidotti. *Ibid*., p. 59.

problématiques, demander l'égalité entre hommes et femmes ne change en effet pas le paradigme[9].

Le parti pris féministe (*feminist standpoint theories*) est influencé par Hegel et par Marx, et présente le point de vue des femmes, fondé sur des expériences communes, comme une position de l'objectivité alternative. Harding propose l'expression *strong objectivity* pour le qualifier : le point de vue de l'oppresseur falsifie la reconnaissance des réalités ; en revanche, celui de l'oppressé est capable de l'observer avec lucidité et de voir le fond des choses. Il faut donc analyser non seulement la science ou sa procédure, mais aussi les contextes et les rapports sociaux et politiques. Cette position, qui couvre l'ampleur des différentes approches, paraît-il, reste fidèle à la science et au rapport traditionnel de dissociation entre le sujet et l'objet[10].

Le postmodernisme féministe, influencé par les idées du postmodernisme et les critiques d'avant-garde, s'accorde avec le parti pris féministe sur le fait qu'il n'existe pas une seule vérité pour expliquer la réalité et les expériences ; cette approche refuse les positions déjà établies. Le postmodernisme féministe insiste sur le fait qu'aucun point de vue ne peut éviter la partialité : une position est formée et influencée par une spécificité historique, politique, et les contextes propres à chacun (*situatedness*)[11].

Le point de vue de cette recherche hérite de l'histoire de pensées féministes. Il n'existe pas de pure objectivité dans les savoirs ; même dans le champ intellectuel féministe, tout est situé. Il n'existe donc que des savoirs situés. En ce sens, les savoirs sont « politiques » et

---

[9] Cf. *Ibid*., p. 57-58.

[10] Cf. *Ibid*., p. 59-62. La dissociation nette entre le sujet humain (observateur, analyste) et l'objet (observé, analysé) paraît plus possible. Je rappelle ici une des idées de Foucault sur la mort de l'homme. Je pense que *Les mots et les choses* est un projet abouti, au moins sur les trois points suivants : un réseau anonyme des savoirs ; on ne sait ni ce qu'on fait ni qui l'on est, la condition de la possibilité de la connaissance n'est ni la continuité ni la progression, c'est plutôt une rupture, une discontinuité. Deuxièmement, une amorce d'une nouvelle histoire de la critique des savoirs est influencée par la méthode structuraliste et s'affranchit de la philosophie de l'humanisme, Sartre et Camus. L'idée de l'anti-humanisme de Foucault dans ce livre ne correspond pas exactement à la question du sujet, mais il s'agit de la place occupée par l'homme en sciences humaines. Je pense que ses idées sont d'accepter la mort du sujet libre et autonome sartrien. Cf. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris : Tel, Gallimard, 1990. En ce qui concerne, l'anthropocentrisme qui est en effet un système d'exclusion, même dans l'humanité, je voudrais citer un texte : Elisabeth de Fontenay montre dans *Le Silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité* (Paris : Fayard, 1998), en s'appuyant sur Lucrèce, comment l'humanité désenchante le monde par crainte inspirés par la religion. Une des attributions de ce riche travail est de démontrer comment l'homme devient le centre du monde en sacrifiant les animaux et ainsi qu'une certaine partie de l'humanité, elle-même.

[11] Cf. Donna Haraway, « Situated Knowledges: the Science question in Feminism and the privilege of partial perspective », *Feminist Studies*, vol.14, No.3. (Automn, 1988), p. 575-579, disponible sur http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Haraway,%20Situated%20Knowledges.pdf, Cf. Braidotti, *op.cit.*, p. 62-66.

montrent eux-mêmes comment un problème ou une pensée se construisent et se maintiennent. Cette position est le point de départ de cette recherche qui tente de montrer la construction des savoirs sur *la* femme, l'expérience des femmes et l'écriture.

> Mais la science ne dit pas « je », ni « tu », ni « nous ». Elle se dispense de cette polémique, elle l'interdit. Son sujet sera « on ». Qui *on* ? […] Or le « je » est parfois plus vrai que le « on » ou le « il ». Il est plus vrai parce qu'il dit ses sources[12].

La science n'autorise pas à dire « je », qui dispose ses sources, et impose un sujet qui joue la neutralité. L'expérience des femmes, par laquelle j'entends en même temps le corps et la pensée des femmes, est restée longtemps ignorée au nom de la neutralité. Or, l*a* femme n'est pas entièrement exclue de l'écriture : elle est de surcroît incluse en tant qu'exclue. Le « je » des femmes, qui dispose ses propres ressources pour écrire sa vie, n'a pas sa place dans l'écriture, mais *la* femme a été incluse dans l'écriture, donc dans le texte – « dans le monde en tant que texte[13] ».

La femme a été inscrite comme l'absence ou comme métaphore (de l'idéologie)[14], et ainsi privée du pouvoir de dire et d'écrire en tant que « je » dans le texte-monde. Le texte lui-même transcrit ainsi l'injonction de l'exclusion des femmes[15] : *la* femme est incluse dans le texte comme celle qui doit être exclue. Il semble important de souligner l'inscription de *la* femme comme l'absence dans le texte et la procédure de conceptualisation de l'autre, qui fabrique le sujet dominant, attribué à l'homme, qui seul possède le pouvoir de dire, d'écrire et de représenter le monde : *la* femme a été ainsi incluse sous forme de « je » qui semblait neutre, mais qui était celui de l'homme. En ce sens, est importante l'introduction de l'écriture d'un « je » des femmes. La possibilité de dire « je » dans une langue et un certain contexte est liée à la possibilité de l'écriture, elle-même.

---

[12] Luce Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, Paris : Édition de Minuit, 1985, p. 8-9.
[13] Jacques Derrida, « Confessions et "*Circonfession*"», *Des confessions*, Paris : Stock, 2006, p. 90.
[14] On le verra dans la première partie qui comporte l'analyse sur la reconstruction de la Corée du Sud.
[15] La femme est présentée comme l'absence nécessaire dans les textes philosophiques. Pour la représentation des femmes dans les textes philosophiques, voir AA.VV, *Les femmes de Platon à Derrida*, Paris : Éditions Plon, 2000. Pour citer un exemple en psychanalyse, je voudrais citer « la signification du phallus », où Lacan explique le phallus comme « le signifiant privilégié » (p. 170) ; il est un symbole et c'est sa fonction. En conséquence, « la femme » est le signifiant du manque ; elle est la présence de l'absence ; c'est son rôle symbolique (Jacques Lacan, « La signification du phallus », *Écrits II*, Paris : Édition du Seuil, coll. « Points essais », 1999 (1966), p. 163-174). Je pense aux travaux critiques, que l'on doit entre autres à Derrida, et surtout à Luce Irigaray pour la prise de conscience de la différence sexuelle, comme la première différence qui est en effet l'exclusion totale ; par conséquent, l'autre n'existe même pas dans l'ordre symbolique. Je cite seulement quelques textes : Jacques Derrida, *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Paris : Flammarion, 1978 ; *Carte postale*, Paris : Flammarion, 1980 ; Luce Irigaray, *Spéculum de l'autre*, Paris : Édition de Minuit, 1974 ; *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris : Édition de Minuit, 1977.

Dans l'écriture de l'expérience des femmes, le corps de la femme doit être considéré à la fois comme matériel et linguistique : la parole et l'écriture en tant qu'acte politique ou l'inversion linguistique ne se dissocient pas du corps. L'introduction du « je » des femmes, qui écrit, signifie donc à construire un autre système de savoirs et d'écriture à partir des savoirs situés. Cette écriture ne se limite pas au genre littéraire de l'autobiographie[16] ; au contraire, elle permet de réfléchir sur la construction d'un rapport entre ces éléments de l'autobiographie, et sur la construction et la transmission de la mémoire[17].

J'aborde la question de l'écriture de l'histoire à partir de femmes telles que celles qui habitent mon souvenir, et dont les phrases ont orienté ma recherche – de ces vies et de ces « je ». J'entends le terme d'« histoire » au moins dans ses deux sens principaux, ou plutôt comme l'association des deux : d'une part « connaissance et récit des événements du passé, des faits relatifs à l'évolution de l'humanité (d'un groupe social, d'une activité humaine), qui sont dignes ou jugés digne de mémoire », et l'autre part, « biographie, vie[18] ». J'entends donc par l'écriture de l'histoire une expérience au croisement de ces deux sens : entre des passés dignes – ou jugés dignes – de mémoire ou non, et entre l'universalité et la singularité ; l'écriture traverse l'une et l'autre en les reliant.

En interrogeant l'objectivité dans la science, les recherches féministes ont également permis de questionner l'Histoire elle-même. Ce que l'histoire écrit relève en effet d'un positionnement particulier : les notions d'objectivité ou de neutralité servent souvent à masquer le fait que l'histoire est écrite selon des positions fondamentalement différentes, qui parfois s'opposent. Il est donc nécessaire de s'interroger sur la manière dont construit un discours historique : qu'est-ce qui définit l'histoire ? Comment l'histoire est-elle écrite ?

Du point de vue de féministe, l'écriture de l'histoire s'inscrit dans un processus qui cherche à démasquer ce qui a été masqué au nom de l'objectivité dans l'écriture de l'histoire elle-même. Ces démarches de recherche historique ont ouvert l'écriture de l'histoire aux minorités, et développé l'histoire des femmes, des noirs ou des homosexuels, qui sont

---

[16] J'écris moi-même à la première personne dans cette thèse : même s'il ne s'agit pas d'autobiographie, mes réflexions se mêlent avec les autres comme dans les écritures que j'analyserai dans ce travail.

[17] Il semble que la pensée et la mémoire sont souvent difficiles à distinguer, comme le dit Derrida : « Je ne distingue pas entre pensée et mémoire. » Jacques Derrida, « Confessions et "*Circonfession*" », *op.cit.*, p. 73.

[18] Paul Robert, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, *Le Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris : Robert, 2011, p. 1239.

rabaissés et diminués, voire ignorés. De ce fait, l'écriture de l'histoire se trouve également confrontée à une demande de justice, en relation avec l'expérience des minorités.

L'écriture féministe de l'histoire a d'abord commencé par poser autrement les questions, se plaçant du côté des femmes, afin d'écouter l'« expérience » des femmes dans une histoire n'ayant soi-disant admis que des faits démontrés objectivement. Par ailleurs, l'itinéraire de la prise de conscience est important du point de vue politique dans l'histoire du mouvement féministe[19] : l'échange de paroles, dans l'étude féministe ou dans le groupe de prise de parole, est une des procédures de la subjectivation du sujet féminin. Pris comme un acte politique, la prise de parole des femmes une tentative de prendre le pouvoir de se représenter et d'interpréter elles-mêmes. Prendre la parole, « c'est s'occuper de dire ce qu'on en pense. […] Pas seulement énoncer mais, analyser. Le rôle premier de la philosophie est d'interroger ce qui semble aller de soi par une trop grande habitude[20]. » En ce sens, cette action est à la fois une subjectivation et une subversion.

Or, il semble nécessaire d'être vigilant avec le thème d'« expérience ». L'expérience est un concept utile pour critiquer l'Histoire. Pourtant l'approche de l'histoire par l'expérience, selon Scott, ne trouble pas fondamentalement son cadre général, car le statut des sources historiques reste ambigu[21]. En revanche, la croyance aveugle en l'expérience suscite l'illusion de restituer les paroles des exclu(e)s, de rendre les vérités ou les faits-mêmes, dont les expériences seraient de véritables références. L'« évidence de l'expérience » comme une preuve de la différence entre sexes, constitue en effet un soubassement de la politique de l'identité, « car l'expérience vécue des femmes est vue comme le facteur qui nourrit directement la résistance à l'oppression, c'est-à-dire le féminisme. Précisément, le politique devient possible parce qu'il repose sur ou procède d'une expérience des femmes qui lui préexiste[22] ». L'évidence de l'expérience garde la légitimité de la politique de l'identité.

---

[19] Je rappelle le discours féministe radical des années 1970 sur la prise de conscience.

[20] Annie Leclerc, *Intervention orale à la journée de la philosophie à l'Unesco*, 2004, Publiée dans La p*hilosophie et les femmes*, Unesco, 2006, Nancy Huston, *Passion d'Annie Leclerc*, Acte sud, 2007, p. 345.

[21] Joan Scott, « L'évidence de l'expérience », *Théorie critique de l'histoire*, trad. de l'anglais par Claude Servan-Schreiber, Paris : Fayed, 2009, p. 81-109. Ce qui me semble le plus problématique, quand on écoute « l'expérience », c'est qu'on problématise moins sur les catégories de telle ou telle expérience, comme les noirs, les femmes ou les homosexuels. Mais écouter l'expérience demande également d'analyser telle ou telle catégorisation, et de situer telle recherche, non seulement de recueillir chaque expérience telle qu'elle existe.

[22] *Ibid*., p. 100.

Si l'expérience peut livrer elle-même la vérité irréductible, elle peut également résulter de la naturalisation des expériences. La naturalisation de la catégorie de *la* femme efface les forces critiques à l'insu du féminisme. L'expérience demeure comme un couteau à double tranchant : une arme de revendication et un piège de la naturalisation de l'expérience de la femme, donc *la* femme comme une catégorie naturelle. Par ailleurs, l'expérience préexistante des femmes se construit souvent à partir de leurs expériences en tant que victimes ; par conséquent, cela suppose le risque de ne pas s'émanciper du « récit de la victime », qui semble une façon de définir *la* femme par rapport à l'homme, alors pris comme l'oppresseur. Ce serait une autre façon d'inscrire *la* femme dans l'écriture. Écrire l'expérience des femmes revient donc à tenter l'invention d'une écriture.

Dans la première partie, ce travail tente de déconstruire le récit de la reconstruction de la Corée du Sud après l'occupation japonaise. Cette reconstruction correspond à la construction du nationalisme, l'idéologie de l'*Un* basée sur la fierté d'une « nation fondée par une seule ethnie du sang », dans laquelle *le* corps de *la* femme est inscrit comme une fonction, dédié à la procréation du futur peuple coréen en préservant la « pureté du sang ». *La* femme est aussi une métaphore qui occulte l'expérience des femmes : leur vie elle-même est anéantie dans l'écriture de l'Histoire de la Nation. Cette reconstruction de la Nation s'établit par le biais de la valeur dite traditionnelle réinterprétée par le discours nationaliste. Afin de promouvoir cette idéologie, le régime militaire utilise le mythe de la fondation nationale, l'éducation nationale et la langue coréenne, parlée uniquement dans les Corées, donc seule « langue maternelle » pour les Coréens. Pendant que cette idéologie de l'*Un* construit le « nous », les femmes développent d'autres sujets collectifs avec les pensées féministes. Cette histoire permet une autre approche de l'écriture de l'histoire qui ne s'appuie pas sur l'« évidence de l'expérience ».

La deuxième partie est consacrée à la récriture de l'histoire de la Corée du Sud. Elle analyse d'abord l'émergence en sujet de l'histoire et de l'écriture des « femmes de réconfort[23] », survivantes de l'esclavage sexuel en Corée du Sud pendant l'occupation

[23] Il faudrait ajouter l'explication concernant le titre « femme de réconfort » en coréen *Wianbu*. Les « femmes de réconfort qui suivent l'armée du Japon» est un titre donné par le Japon. Les Coréens appellent toujours ces survivantes par commodité les « femmes de réconfort » ou simplement « grand-mère » dans une situation moins officielle. Il y a quand même une discussion sur ce titre de la part de The Korean Council for the Women Drafted for Military Sexual Slavery qui indique qu'il faut officiellement conceptualiser à nouveau les « femmes esclaves sexuelles de l'armée du Japon ». *Wianbu* est traduit en anglais « Comfort Women » ou plus récemment, « Japanese Military Sexual Salavery » : le Nouveau Dictionnaire Coréen-Français (Édition d'Hankuk University of Foreign

japonaise (1910-1945) à travers le texte de témoignages *Femmes de réconfort qui sont désignées de force 4. L'histoire qu'on récrit avec la mémoire*[24]. J'ai choisi cet ouvrage, parce qu'il montre la connexion entre la sexualité, la domination masculine et le pouvoir colonial. Les survivantes construisent un autre discours contre le discours de l'État-nation qui soustrait le corps, l'expérience et le langage des femmes. Bien que leurs expériences soient longtemps restées dans un silence absolu, les survivantes, en sortant d'une ombre imposée, s'opposent à l'idéologie dominante du pouvoir et de la culture traditionnelle de la Corée du Sud.

D'ailleurs, elles écrivent non seulement leur expérience en tant que « femmes de réconfort », mais leur vie entière. Elles construisent un « lieu textuel » où les femmes témoignent et s'entendent les unes et les autres. Ce lieu textuel non seulement intègre l'expérience considérée longtemps comme inexistante, mais tente de changer l'inscription même de *la* femme comme absence dans *le* texte. Ainsi les femmes entrent dans ce texte avec leur corps et leur pensée : dans ce texte *la* femme n'existe plus, mais il y a des femmes qui pensent, écrivent et s'entendent. Ainsi leur histoire pourra se transmettre. Dans ce texte de témoignages, la langue « maternelle » n'est pas identique à la langue coréenne standardisée, porteuse de l'idéologie de *l'Un*, mais davantage porteuse de l'affection entre ces femmes et lieu de transmission de la mémoire et de l'écriture de leur histoire, qui mettent profondément en cause la langue et l'écriture de l'Histoire.

Le témoignage est essentiellement « autobiographique ».

> Il va s'agir d'autobiographie dans la mesure où cela se présente comme un témoignage. Par essence, un témoignage est toujours autobiographique : il dit, à la première personne, le secret partageable et impartageable de ce qui m'est arrivé, à moi, à moi seul, le secret absolu de ce que j'ai été en position de vivre, voir, entendre, toucher, sentir et ressentir[25].

En ce sens, l'écriture de l'ouvrage de témoignages *L'histoire qu'on réécrit avec la mémoire* peut être considérée comme une écriture autobiographique. L'écriture autobiographique démontre d'une certaine manière qu'il existe mille manières de vivre,

---

Studies, 2011) propose la « femme contrainte à l'esclavage sexuel ». *Wian* signifie, si je le traduis littéralement, consolation que relaxant. *Bu* dignifie en *Hanza* (idéogramme chinois) femme de quelqu'un donc au sens d'un couple mari et femme ; il sougiligne l'appartenance à l'homme. Je pense que *Wianbu* montre « littéralement » le point de vue du Japon sur ce « usage » des femmes. Le rôle de la femme est de réconforter l'homme pour qu'il puisse faire son mieux dans son devoir et son travail : cette division de rôle instituée par l'État continue dans la société coréenne après l'occupation japonaise. On le constatera. Je chois la traduction de la « femme de réconfort », afin de rappeler le contexte du titre donné par le Japon et de souligner le fait que les Coréens l'utilisent toujours ainsi que dans d'autres langues.

[24] Team de Témoignages (The Korean Council for the Women Drafted for Military sexual Slavery by Japan), *Femmes de réconfort qui sont désignées de force 4, l'histoire qu'on récrit avec la mémoire*, Séoul : Pulbit, 2001. La traduction de ce texte est faite par moi.

[25] Jacques Derrida, *Demeure*, Paris : Galilée, 1998, p. 51.

d'exister, et de penser et d'écrire – au contraire de la prétention de l'idéologie totalitaire de l'*Un*, qui veut imposer une seule manière d'être. Ainsi, le pouvoir totalitaire exige l'uniformisation du peuple pour justifier son pouvoir. En ce sens, l'écriture « autobiographique » des survivantes est politique. Des femmes, qui n'ont été jusque-là que métaphore ou signe, ou encore représentantes de l'exclusion, sont venues à l'écriture de l'histoire avec leur corps et leur vie. L'écriture autobiographique, qui est en quelque sorte une écriture de l'histoire au niveau de l'individu, se croise ainsi avec l'écriture de l'Histoire en résistant à la totalisation (de la femme ainsi que de la pensée).

Dans cette perspective, j'analyse une autre réécriture de l'histoire, le texte autobiographique *Dictée*, de l'écrivaine et artiste coréenne-américaine Theresa Hak Kyung Cha, dans le but de faire apparaître un autre sujet d'énonciation, « une voix peuplée », qui raconte une autre histoire de la Corée du Sud à partir de son histoire familiale et dans la langue de l'exil (l'anglais mélangé avec d'autres langues). Dans ce cas, l'écriture autobiographique, qui raconte l'histoire individuelle, croise l'écriture de l'Histoire dans un acte de résilience qui concerne le statut du « je » de la voix narrante par rapport aux traumatismes personnels et collectifs.

Alors que l'écriture de l'ouvrage collectif *L'histoire réécrite par la mémoire* est construit par un polylogue qui en fait une autobiographie collective, au sens de la pluralité des « je » et des voix, l'écriture de la « Diseuse », narratrice de *Dictée* montre un polylogue intérieur. Dans cette écriture, le « je » de la Diseuse de la *Dictée* est principalement un lieu de l'énonciation. La voix de la diseuse est porteuse de la mémoire héritée de sa grand-mère maternelle et de sa mère, qui transmettent l'histoire de la colonisation, de l'exil et de la migration : ainsi la voix peuplée se construit en lieu d'énonciation. Chez la diseuse de *Dictée*, la mère est gardienne de la mémoire des langues. Dans cette écriture d'une voix peuplée, la langue « maternelle » est revisitée à travers plusieurs histoires, et devient une langue qui permet d'écrire ce qui serait indicible et interdit.

Pour approfondir d'un autre point de vue le sens de l'autobiographie et la complexité de la notion de « langue maternelle », je mets en place dans la troisième partie une confrontation entre différentes positions philosophiques, notamment chez Hannah Arendt, Theodor W. Adorno et Jacques Derrida, en me référant aux réflexions d'Akira Mizubayachi et de Tzvetan Todorov.

La langue allemande est devenue le vecteur de la violence sous le nazisme : afin de réfléchir comment les personnes, dont c'est la langue maternelle, ont vécu cette situation, ce travail analyse le rapport d'Hanna Arendt et de Theodor W. Adorno à la langue allemande :

les deux se sont exilés aux États-Unis, mais Adorno a par la suite décidé de rentrer dans son pays. Pour Arendt, l'amour pour sa langue maternelle reste intact, surtout grâce à la relation qu'elle entretient avec sa mère et avec la maison familiale. Ainsi, cet amour pour la langue maternelle n'est pas lié à la responsabilité politique ou à l'appartenance à la communauté, mais davantage à son expérience à l'intérieur de sa famille. En ce sens, *sa* langue allemande est une langue singulière qui diffère de la langue « nationale ». En même temps, Arendt s'est adaptée à une autre langue, l'anglais, qui a remplacé la langue allemande dans l'écriture philosophique. En revanche, Adorno est revenu en Allemagne et à la langue allemande, car il a jugé que celle-ci était irremplaçable par rapport à son travail philosophique. Cependant, il ne revient finalement pas à la même langue maternelle : maintenir la position de l'exilé dans sa propre langue est une condition de ce retour.

Le rapport à la langue maternelle de Mizubayashi et Todorov qui ont adopté la langue française pour leurs écrits change. Mizubayashi est re-né dans la langue française, qu'il considère comme sa langue « paternelle » : il ne se sent pas tout-à-fait comme un Japonais, sans être autant un Français. Il en est de même pour le français. Pour Todorov, son pays d'origine a en quelque sorte perdu le statut de référence originaire, malgré son histoire et son amour pour son pays d'origine ; sa référence principale est actuellement la langue française et la France. Ces deux auteurs sont, pour ainsi dire, exilés de leur langue dite maternelle par rapport à une autre langue qu'ils ont choisi d'habiter : ils sont en quelque sort devenus « étrangers » à leurs langues maternelles, dans lesquelles ils ont été jetés dès la naissance. Ils vivent entre les langues.

Quant à Derrida, il évoque la langue française comme la seule langue qu'il possède, mais qui n'est pas la sienne. C'est donc par un discours aporétique qu'il aborde la question de la langue « maternelle » et du sujet comme « monolingue » dans la « langue de l'Autre ». Son hypothèse est que cette situation n'est pas seulement la sienne, mais une structure universelle de la langue, au sens que la relation avec la langue est un processus de désappropriation et réappropriation. Ce rapport à la langue maternelle et la tentative de la re-marquer constituent un motif de l'écriture. Dans ce processus de déstabilisation de l'identité et de l'ipséité l'autobiographie se révèle impossible, sauf si l'écriture se produit dans une langue à venir et un processus de l'identification dans la vie.

L'objectif principal de ce travail est donc d'analyser les conditions d'élaboration et de production de langues et écritures qui relisent une mémoire subjective et collective, en récrivant l'Histoire par-delà les violences, les dénis, les refoulements et les censures. Ce

parcours de réflexion conduit à travers des matériels littéraires et discursifs hétérogènes, fait apparaître sous un autre éclairage la relation entre témoignage, autobiographie et langue maternelle, dans un contexte historique marqué par les conflits et les nationalismes en Europe et en Asie, au XXe siècle. Ce travail a donc pour objet de revisiter les concepts de l'autobiographie et de *la* langue maternelle afin de les désassembler, et éventuellement pouvoir les reconstruire.

PREMIÈRE PARTIE

Déconstruire l'Histoire

Chapitre I.

Construction et reconstruction du « nous »

La fin de la guerre froide, marquée par la chute du mur de Berlin, correspond peut-être seulement à un changement de forme, parce que cette période coïncide avec celle de la condition postcoloniale en Corée comme dans d'autres pays d'Asie, où la guerre froide n'est alors pas finie, mais demeure présente et active[26]. La Corée, qui représente d'une certaine manière la « guerre froide », ne peut pas être *Une* seule ; si la Corée peut être considérée comme une, ce serait une « divisée », donc plus d'une[27]. De ce fait, la logique nationaliste et totalitaire de l'«idéologie de l'Un » de la Corée du Sud se construit à la fois comme une nécessité absolue, afin de rendre à la Nation sa fierté, et au nom de cette nécessité nationale, pour justifier le régime dictatorial.

Cette idéologie de l'Un, qu'il est même difficile de considérer comme une idéologie à cause de sa simplicité, a joué un rôle crucial dans la construction de la Corée du Sud, après la libération de l'occupation japonaise et la période d'administration militaire des États-Unis. Cette idéologie prétend que « nous sommes *Un* », ou plutôt nous devons impérativement l'être, parce que « Nous sommes *Danilminjok* (nous sommes une nation fondée par une seule ethnie du sang)[28] ». Cela sous-entend la nécessité de la réunir les deux Corées pour retrouver cette fierté de *Danilminjok*. Par conséquent, la quête de ce but national justifie une certaine autorité de la part du gouvernement, en tant qu'État d'exception.

Mes questionnements concernent d'abord ce « nous », ce sujet à la première personne du pluriel. L'identité peut sans doute coexister avec d'autres, sans que telle personne ou telle communauté en ait conscience. Cependant, quand l'identité est mise en discours, cela produit une figure de l'autre-ennemi, et ainsi un certain critère ou une certaine logique d'exclusion.

---

[26] Rada Iveković analyse, après la chute du mur de Berlin, la reconstruction des pays de l'Est ; comment le prémoderne, le postmoderne, et le postcolonial se croisent et quel rôle le nationalisme y a joué. Rada Iveković, *Le sexe de la nation*, Édition Non & Non, 2003, p. 107-166.

[27] La Corée est divisée par Puk Chosŏn, Corée du Nord, officiellement République populaire démocratique de Corée (capital, Pyongyang), et par Han-guk, Corée du Sud, officiellement République populaire de Corée (capitale, Séoul). J'emploie la Corée du Nord et la Corée du Sud.

[28] *Minjok* peut être traduit, selon le contexte, en français, nation, peuple, race, ethnie (Cf. Nouveau dictionnaire Coréen-français, Édition d'Hankuk University of Foreign Studies, 2011). Dans la « fierté nationale » ou le « processus de rendre la nation à sa fierté », la « nation » doit donc être entendu en même temps ethnie, race et même État dans le contexte de l'écriture de l'histoire de la Corée du Sud. Et pourtant, j'ai traduit *Danilminjok* par une « seule ethnie du sang », c'est pour souligner le rapport à la langue et au sang, en me référant la définition d'« ethnie » dans *Dictionnaire le Petit Robert 2011* : « Ethnie : Ensemble d'individus que rapprochent un certain nombre de caractères de civilisation, notamment la communauté de langue et de culture ».

Quand l'identité s'affirme, elle doit le faire contre les identités différentes : l'établissement d'un discours identitaire se construit donc par l'institution de l'exclu, qui sépare l'« entre-nous » du « contre-nous ». Le nationalisme fondé par une identité nationale se fonde sur l'exclusion des différences, et dans cette logique, la femme est considérée comme la première de ces différences. Le nationalisme est donc nécessairement misogyne.

> Le nationalisme est toujours misogyne, même s'il ne possède pas d'idéologie par ailleurs. Il fonctionne par l'exclusion de l'hétéronomie, de tous les « autres », la femme étant l'une des figures de l'autre les plus répandues dans tout patriarcat. De manière singulière, la misogynie et l'exclusion des femmes, plutôt que d'être un produit du système, le fonde. Le nationalisme n'est que l'expression d'un sentiment politique, plus ou moins défensif ou offensif (car les deux aspects existent)[29].

Le nationalisme misogyne exclut la femme comme l'autre, et c'est ainsi qu'il se construit et peut s'identifier à lui-même, mais aussi parce qu'il s'agit de créer une identité homogène. Des femmes n'existent pas dans ce mécanisme d'exclusion. Dans le nationalisme coréen, fondé sur la « pureté du sang », et qui revendique une seule identité nationale, quel statut ont les femmes ? Le « nous » du discours nationaliste coréen ne désigne pas les femmes comme des sujets inclus dans le « nous ». Le nationalisme coréen, particulièrement attaché à la « pureté du sang », construit nécessairement le sujet pluriel, le « nous » contre les autres, pour se défendre de l'impureté ; afin d'être « nous », et d'être rassemblés sous ce même sujet, il a toujours besoin de l'autre ou des autres, pour se construire en opposition avec eux. Le rôle de l'autre est attribué à la femme à intérieur de la Nation, « entre-nous » ; de plus, c'est *la* femme qui doit défendre la pureté du sang de la Nation, même dans des conflits entre les Nations. Le nationalisme produit ainsi une sorte de refuge de son propre autre, qu'il n'est pas capable d'assumer. Il se sert de *la* femme comme miroir de lui-même et frontière de la pureté-impureté.

J'analyserai comment l'idéologie de *l'Un*, prise comme l'identité unitaire et l'unicité de l'être, exclut *les* femmes comme l'Autre dans « nous » dans la situation postcoloniale et au cours de la reconstruction de la Nation. Or, les femmes ne se sont pas soumises à cette position de l'Autre, mais y ont résisté et l'ont déconstruite à travers leur vie. Je tenterai donc de démontrer comment ce sujet « nous » se re-construit en se déconstruisant.

---

[29] Rada Iveković, « Le pouvoir nationaliste et les femmes », *Europe and the Balkans Network*, Occasional Paper n° 1, Ravenne, Longo Editore, 1995 : disponible sur http://www.pecob.eu/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/EN/IDPagina/2011/UT/systemPrint

I.1. Reconstruction d'une nation : l'idéologie de l'Un

I.1.1. Après l'occupation, la fondation de la Corée du Sud sous le régime dictatorial

La situation internationale à la fin de la Deuxième Guerre mondiale n'est pas très favorable à la Corée, bien qu'elle soit libérée de 35 ans d'occupation par le Japon. Depuis la Deuxième Guerre mondiale, selon Benedict Anderson, toute révolution réussie se déclare « nationale[30]. » La libération de la Corée ne semble pourtant pas être exactement une révolution « réussie » menée par le peuple coréen et pour le peuple coréen : au contraire, l'espoir d'une vie nouvelle après la libération est rapidement brisé, et c'est une nouvelle forme de pouvoir colonial qui s'installe, l'administration des États-Unis. En effet, ceux-ci rétablissent, selon leur intérêts, une administration militaire au sud de la ligne du 38e parallèle, une autre forme d'occupation, pourtant légitime[31]. Cela suscite une recrudescence du nationalisme coréen, qui avait auparavant provoqué la volonté d'indépendance vis-à-vis du Japon, dirigé contre et pour ce nouveau régime colonial (d'ailleurs, contre et pour les dictateurs ; j'y reviendrai). Depuis, le nationalisme coréen perdure.

L'occupation de la Corée par le Japon, selon Immanuel Wallerstein[32], disparaît du discours officiel pendant cette période. L'une des raisons de cette omission est la répartition des zones d'influence entre l'Union soviétique et les États-Unis : l'URSS veut contrôler le Nord-Est de l'Asie et les États-Unis veulent contrôler le reste de l'Asie.

> Les États-Unis ont hérité des legs coloniaux de la Greater East Asia Co-Prosperity Sphere (sphère de coprospérité de la Grande Asie orientale) et ont établi un réseau de bases militaires, instaurant ainsi un système de sécurité collective en Asie de l'Est. Tout en isolant les États nationaux les uns des autres en Asie du Nord-Est, les décideurs américains ont cherché à mettre en place, de manière bilatérale, des rapports semi-coloniaux entre les États-Unis et chacun de ces États. C'est ainsi qu'à l'exception de la Chine et de la Corée du Nord, l'Asie du Nord-Est a été unifiée par un centre lointain qui se trouvait de l'autre côté du Pacifique[33].

Lors de cet arrangement entre les pouvoirs de contrôle, la responsabilité du Japon n'est pas mise en cause ; l'omission des fautes du Japon nuira toujours à la situation politique de la

---

[30] Benedict Anderson, *Imagined communities*, Londres-New York : Verso 1992, p. 2.

[31] Selon la *Conférence de Yalta*, l'Union soviétique a occupé le nord à partir du 38e parallèle, et le sud a été occupé par les États-Unis depuis 1945. Cette ligne reste toujours comme une ligne de cessez-le-feu après la guerre de Corée (1950-1953), bien qu'elle ait été un peu ajustée. Concernant la division et la réunification, on peut consulter un livre récent en français : Robert Charvin & Guillaume Dujardin, *La Corée vers la réunification*, Paris : l'Harmattan, 2010.

[32] Immanuel Wallerstein, « The Agonies of liberalism », *New Left Review*, *n°* 204, 3-4/1994.

[33] Naoki Sakaï, « Le gender, enjeu politique et langage du nationalisme postcolonial japonais », *Cahier du Genre*, n° 50, 2011, Paris : L'Harmattan, 2011, p. 43.

Corée du Sud. Pendant la guerre froide, l'administration militaire des États-Unis vise à utiliser la situation géopolitique de la Corée du Sud pour en faire une base militaire arrière contre le communisme, et surtout contre l'Union soviétique : elle a besoin donc de maintenir le personnel coréen en poste sous l'occupation japonaise. Par conséquent, l'administration est confrontée à la résistance des Coréens qui voulaient l'épuration. Par ailleurs, la Corée du Sud sert également de colonie économique[34].

Dans une telle configuration géopolitique, Syngman Rhee, anticommuniste, nationaliste[35] et évangéliste[36], parvient à se faire élire comme premier Président avec le soutien des États-Unis au sud de la ligne du 38e parallèle, alors que l'administration militaire américaine touche à sa fin, ce qui fonde la Corée du Sud[37]. Depuis, la Corée est toujours divisée en deux États et les Corées demeurent dans l'ère de la guerre froide. Rhee cherche à enterrer les problèmes de l'occupation afin d'utiliser le système du pouvoir et le réseau humain déjà en place sous l'occupation. Sur ce point, les États-Unis et Rhee partagent les

---

[34] En effet, plusieurs traités dissymétriques de libre-échange sont toujours en cours. Cela continue malgré la contestation du peuple : en 2008, il y a eu la manifestation contre le libre-échange, surtout de la viande. Cf. *La Corée du Sud ne digère pas le bœuf états-unien*, Juin 2008, *Humanité* : disponible sur http://www.humanite.fr/node/49456

[35] Seungsook Moon explique comment la Corée du Sud a construit la Nation en s'appuyant sur le nationalisme. Depuis Rhee, tous les pouvoirs qui n'avaient pas la légitimité du pouvoir, pour se justifier, ont choisi le nationalisme et s'en servaient ; elle appelle ce nationalisme le « nationalisme officiel ». « Begetting the Nation : The Androcentric discourse of National History and Tradition in South Korea », *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalism*, New York : Rutledge, 1998, p. 33-66 ; trad. de l'anglais par Eunmi Park, Séoul : Samin, 2001, p. 53-88.

[36] Dans la reconstruction nationale de la Corée du Sud, l'église a joué un rôle important. Les Coréens ont eu besoin d'une sorte de consolation et de justification pour de telles situations et d'encouragement pour s'en sortir. Les évangélistes y ont répondu ; la théologie binaire a donné la réponse en poussant le peuple coréen vers la reconstruction économique. L'esprit de théologie de la prospérité a encouragé une donation d'abord pour l'église : si vous êtes avec Dieu et que vous donnez à Dieu, Dieu vous le rendra ; la Corée du Sud progressera, la Corée du Sud sera un pays élu, parce que l'église l'aidera à s'en sortir. Et vous serez au Paradis. Pendant la période de la croissante violente, les entreprises ont souvent favorisé l'église ; elles ont construit leurs églises en leur sein pour contrôler des ouvriers qui sont venus de la campagne et qui se sont retrouvés perdus et isolés dans une grande ville. L'entreprise et l'église se sont occupées des problèmes personnels des ouvriers comme le mariage ou la retraite en empêchant l'organisation du syndicat ; pour des ouvriers isolés, l'église a été une sorte de refuge. Malgré leurs conditions de travail atroces, les ouvriers se sont, sans doute, sentis protégés par l'église ou plutôt par la promesse du paradis. La volonté du peuple de sortir de la misère était encouragée par le discours évangéliste-nationaliste ; je rappelle que le premier président était évangéliste conservateur. Cf. AA.VV, *Etat, religion et répression en Asie*, Karthala, 2011.

[37] En fait, la fondation de la République de Corée n'a pas été si simple, parce qu'il fallait d'abord réprimer tous les mouvements voulant la justice. L'administration militaire des Etats-Unis a transmis le pouvoir à la main des extrêmes nationalistes pour leurs intérêts. Par conséquent, beaucoup de sans a coulé, pendant l'occupation japonaise et américaine, et après ces occupations. Cf. Alain Delissen, « Chapitre IV Un demi-siècle de division (1945-1998) : guerre froide, guerre civile, et réunification », AA.CC., *L'Asie orientale et méridionale aux XIXe et XXe siècle. Chine Corée, Japon, Asie du Sud-Est, Inde*, PUF, 1999, p. 197-207.

mêmes intérêts : ils étouffent la justice pour servir leurs visées politiques, et par conséquent tous les collaborateurs de l'occupation sont maintenus au pouvoir.

La guerre de Corée débute en 1950 et dure trois ans ; elle détruit le pays. La guerre joue en effet un rôle déterminant pour le maintien du gouvernement de Rhee. L'existence de la Corée du Nord justifie plus facilement le pouvoir dictatorial de Rhee, qui met l'accent sur la nécessité de la réunification de la nation contre le communisme, avec le mot d'ordre « D'abord la réunification », qui permet en outre d'enterrer la question de la décolonisation[38]. Les effets et la menace permanente de la guerre restent toujours un des moyens principaux pour maintenir le pouvoir dictatorial en Corée[39]. La menace de la guerre n'est pas, pour ainsi dire, complètement « irréelle », mais elle se situe entre réel et irréel, parce qu'elle ne relève pas de l'ordre du tangible, mais de l'ordre de la croyance, d'une certaine nécessité qui justifie l'État exceptionnel en permanence pour préserver l'État de manière permanente. Face à cette nécessité, qui « n'a pas de loi – ce qu'il faut entendre en deux sens opposés : "La nécessité ne reconnaît aucune loi" et "la nécessité crée sa propre loi" (ou comme on dit, nécessité fait loi)[40], » la justice est reportée sans délai. Cette nécessité crée sa loi qui permet le pouvoir des dictateurs : effectivement, il ne s'agit pas d'un dictateur.

Le pouvoir de Syngman Rhee cesse finalement grâce à l'événement sanglant du 19 avril 1960, qui entraîne la mort de nombreux jeunes[41], sans pour autant permettre d'accéder à la démocratie. Jung-Hee Park provoque un coup d'État (1961), et s'empare du pouvoir de 1963 à 1979[42]. Issu de l'école militaire sous l'occupation, Park est d'abord

---

[38] Cette justification a également servi à rendre justice à la Corée du Nord. Pendant l'occupation et lors de la libération, les Corées ont chanté le même hymne national, mais après la fondation séparée de chaque côté, les deux Corées ne le chantent plus depuis 1947. L'hymne national est Aegukga en Coréen ce qui signifie la chanson qui manifeste l'amour pour la nation, ou la chanson pour l'amour de la patrie. Je voudrais citer une petite partie d'une des chansons de la Corée du Nord que l'on peut classifier comme une sorte d'*Aegukga* pour que l'on puisse voir le même esprit, le même nationalisme et donc la même justification pour la réunification. C'est une chanson pour les vœux de la réunification (je traduis) : « Nous sommes Un »: Un, nous sommes un / Un, notre lignée du sang est aussi un / Un, notre terre est aussi un / Un dont nous ne pourrions pas vivre, étant partagé en deux. http://www.youtube.com/watch?v=hFWQ3IZMxQY ; l'hymne national de la Corée du Nord est disponible sur http://coreedunord.over-blog.fr/pages/Hymne_national-480420.html

[39] L'histoire montre sans cesse que la guerre ou la menace de l'extérieur ou de l'intérieur était malheureusement un moyen de résoudre de nombreux problèmes contre le peuple pour un pouvoir dictatorial comme celui des Corées. Provoquer la peur s'est d'ailleurs répandu dans le monde entier au lieu de trouver les solutions pour les problèmes réels et concrets.

[40] Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, Paris : Seuil, 2003, p. 43-44.

[41] Je l'évoquerai à travers *Dictée* de Theresa Hak Kyung Cha ultérieurement dans la deuxième partie : l'auteur écrit l'histoire de la Corée du Sud sous forme de lettre adressée à sa mère.

[42] Il a utilisé surtout des figures et des institutions militaires ou des révoltes militaires pour se rendre justice. Cf. Seungsook Moon, « Begetting the Nation : The Androcentric discourse of National History and Tradition in South Korea », *op. cit.*, p. 71.

commandant militaire dans le Mandchoukouo (la Manchourie)[43] ; après la libération, il intègre l'armée nationale. Sa politique n'est qu'une imitation des politiques japonaises.

> Park avait été profondément marqué par son éducation « japonaise ». Outre que son vocabulaire et ses idées participent du Japon de Meiji, ses pratiques politiques gardèrent le pli colonial : État fort, bureaucratie militaire, autoritarisme, pouvoir personnel[44].

Des élites (ou non) originaires de la colonie, qui ont suivi une éducation favorable aux politiques colonisatrices pendant l'occupation, reproduisent leurs apprentissages au moment de la reconstruction du pays après la libération. Le passé de Park n'est pas remis en cause, au contraire, son anticommunisme et sa volonté de reconstruction d'une nouvelle nation, comme sa politique prônant « d'abord le développement économique, après le bien-être du peuple » l'a bien résumé, justifient d'une certaine manière son pouvoir. Depuis, la situation politique de la Corée du Sud est restée soumise à un régime dictatorial et militaire jusqu'en 1993, même si les aspirations populaires à la démocratie explosent en 1987. Après 1993, les militaires ne sont plus officiellement liés au pouvoir, mais la situation politique de la Corée du Sud n'a guère avancé. Si la Corée du Sud est effectivement sortie d'une extrême pauvreté, c'est au prix du sacrifice du « bien-être du peuple », qui n'est pas toujours avéré. D'énormes conglomérats se sont installés sous le régime de Park, et soustraient sans cesse les droits et les intérêts du peuple. La situation politique et l'écart marqué entre les classes sociales sont donc liés : la politique de Park règne d'une certaine manière toujours comme l'obsession de croissance.

> Dans mon analyse, le nationalisme et la guerre ne sont que des cas extrêmes de la construction d'un sujet (politique) souverain. Le mécanisme en est binaire. Ceci est un fait de la modernité occidentale. Le nationalisme, le chauvinisme, l'intégrisme, sont les promoteurs auto-gratifiants de l'ego qui définissent l'autre (groupe) comme « inférieur » et soi-même comme supérieur aux autres. Le but du sujet est d'éliminer ou d'exclure l'autre du pouvoir et de la représentation en le dominant. Ceci se fait en s'appropriant la fonction de représentation et d'universalisation. Un sujet se constitue donc dans et par une certaine violence[45].

Les nationalismes des deux Corées partagent la même logique et la même fierté du sang pur. La Corée du Nord est pour la Corée du Sud comme un reflet dans un miroir, dans la même logique du nationalisme soutenu par la menace de la guerre : chacune est pour l'autre une justification du régime dictatorial. Ce rapport entre les deux Corées et la construction du sujet du discours politique sont nécessairement violents : l'une est supérieure à l'autre, par

---

[43] Une nation fondée et contrôlée par l'Empire du Japon qui a existé de 1932 à 1945.
[44] Alain Delissen, « Chapitre VI. La Corée du Sud – Han'guk : Miracle et mirages sur le Han », *op. cit.*, p. 220.
[45] Rada Iveković, *op. cit.*, p. 2.

ailleurs l'une est le « bien » et l'autre est le « mal », il faut donc éliminer l'une pour sauver l'autre. L'idéologie de l'Un du pouvoir militaire et nationaliste exige la réunification dans cette perspective : pouvoir retrouver la fierté, justifier son pouvoir. Plus la réunification semble nécessaire, plus la violence est présente afin de se rendre à nouveau fière grâce à l'élimination de l'autre qui est en « nous ».

La politique de réunification ne se manifeste pas toujours sous le visage du régime militaire, mais tous les régimes dictatoriaux et militaires se justifient par la mise en valeur de la pureté du sang et de la langue coréenne, censée unir le peuple coréen dans la fierté. Cela a été appliqué au niveau de la nation par l'Institution nationale. Le gouvernements de Lee et de Park connaissent l'industrialisation et la modernisation, durant laquelle un certain nombre d'institutions sont mises en place, comme le système d'éducation nationale. J'analyserai ce système d'éducation, qui a diffusé l'idéologie du régime, et la langue coréenne dans laquelle cette éducation a eu lieu et la loi s'est appliquée. Mais je traiterai d'abord le mythe de la fondation nationale, qui révèle la logique et une certaine mentalité du nationalisme.

I.1.2. Mythe de la fondation nationale

Je voudrais examiner le rôle du mythe de la fondation après l'occupation du Japon, dans la re-construction de la Corée du Sud : comment a-t-il fonctionné pour la filiation dans l'Histoire ? Et quel rôle a joué *la* femme ? Cette approche nous permettra de constater que l'Histoire et le mythe ne sont pas neutres, mais qu'ils ont joué un certain rôle dans la construction de la nation, lequel n'est pas neutre non plus.

Dans la péninsule coréenne – donc le territoire actuel des deux Corées – se sont développées diverses identités qui ne coïncident pas dans une seule identité nationale ; même si l'on prétend qu'il n'existe qu'une même identité nationale, fondée sur une ethnie coréenne un même sang, plusieurs exemples vont à l'encontre de cette proposition[46]. Cette notion

[46] Depuis le XIXe siècle par exemple, les cultures occidentales ont commencé à pénétrer en Corée et de nouveaux discours, donnant lui à d'autres identités, sont répandus. Un exemple en est la religion. Je cite l'exemple d'une nouvelle subjectivation par la religion, la Mutinerie de Jae-Soo Lee : au début du XXe siècle il y a eu conflit dans l'île de Jeju entre les habitants catholiques et les habitant non-catholiques. Les habitants n'étaient en effet plus les mêmes habitants de l'île de Jeju, c'est-à-dire qu'ils n'avaient pas la même identité coréenne : les catholiques se sont identifiés aux citoyens français par la religion, et les autres se sont identifiés toujours aux Coréens. Les catholiques étaient donc pour eux, la force extérieure et de cette différence, le conflit est survenu. C'est un conflit entre deux différentes identités. Eunsil Kim, « La modernité coloniale et l'expérimentation de la modernité des femmes : études sur une nouvelle méthodologie et une interprétation de l'oral des expériences des

d'identité nationale, introduite lors de la seconde moitié des années 1890, a commencé à se répandre à partir des années 1910, au début officiel de l'occupation[47].

Le nationalisme a voulu effacer la diversité et la différence pour souligner une seule identité nationale d'une nation fondée par une ethnie du sang, supposée se transmettre avec cohérence à travers les époques historiques et jusqu'à nos jours. Pour réaliser cette identité continue, un mythe a été mis en œuvre, le mythe de *Tan'Gun*. Tous les pays qui ont occupé la péninsule possèdent leurs mythes de fondation nationale, celui de Tan'Gun est à l'origine de la nation coréenne. Il met en scène une figure de père de la nation, pour que les gens puissent s'y identifier malgré leurs différences considérables : « Dans les mythes de refondation historique […], apparaît la figure du père de la nation comme instance supérieure qui regroupe toutes les différences en les éliminant. Les gens s'y identifient en renonçant à leurs différences autres[48]. »

> Les nouveaux mythes de fondation pseudo-historique jouent ici un grand rôle. Qu'ils n'aient aucun lien nécessaire avec la réalité vécue et le passé qu'ils reprennent n'a pas d'importance. Leur véracité est située dans leur réinterprétation, dans la *narration* productive elle-même, dans la fiction précisément, et non dans les événements racontés. Le récit lui-même devient alors réalité[49].

---

femmes », *La modernité de la Corée du Sud et la transformation du patriarcat*, Séoul : Ewha Women's University Press, 2003, p. 51.
Par ailleurs, les habitants de l'île de Jeju avaient des histoires compliquées avec le gouvernement et la tendance à l'indépendance demeurait. Par exemple, le soulèvement de Jeju du 3 avril 1947 : l´île de Jeju est une région où il existait des mouvements fort indépendantistes influencés par la gauche pendant l'Occupation. Jeju s'est révolté contre le projet de fondation du pays séparé par Syngman Rhee et l'administration militaire des États-Unis. Cette révolte et sa répression ont coûté beaucoup de vies. L´intervention de l´armée sud-coréenne a été particulièrement brutale, causant la destruction de beaucoup de villages et suscitant des rébellions dans la péninsule ainsi que la mutinerie de plusieurs centaines de soldats. L'oppression violente de l´île de Jeju dura jusqu'en 1954, après la fin de la guerre de Corée. Le gouvernement coréen a traité l´île de Jeju comme une région communiste, une des causes de la guerre, la discrimination de l´île de Jeju a été particulièrement sévère et brutale. Cf. Jung-Sim Yang, *Le soulèvement de Jeju 4.3*, Séoul : Sunin, 2008 ; Institution de Jeju 4,3 http://www.jeju43.org
Cet événement n'a été accessible que par les documents gouvernementaux, notamment de l'armée et par les hommes, parce qu'à l'époque la plupart des femmes n'ont pas bénéficié de l'éducation. Elles n'ont pas été en mesure de laisser des traces sous forme de documents écrits ; la voix et l'expérience des femmes ont été ignorées. Mais si cette inaccessibilité ou cette absence des documents a longtemps duré, c'est parce que l'on n'a pas cherché à les entendre ; cet attitude, semble-t-il, prouve une certaine négligence non politiquement innocente. Jung-Joo Lee a analysé pour la première fois à travers les témoignages des femmes sous forme d'études de l'histoire orale de la vie (life oral history) pour rendre compte de l'expérience des femmes contre l'Histoire nationale et masculine. Voir : Jung-Joo Lee, *Étude féministe sur l'histoire de la vie des femmes de Homi de Jeju : à travers de l'événement 4.3*, le mémoire pour le Master de l'Université Ewha, non publiée, 1998.
[47] Eunsil Kim, *op. cit.*, p. 40-101.
[48] Rada Iveković, « Le pouvoir nationaliste et les femmes », *op. cit*, p. 3.
[49] Rada Iveković, *Le sexe de la nation, op. cit*, p. 216.

Le mythe efface la diversité d'identités du passé et du présent et que les gens. Cette capacité d'occultation, qui opère par le biais de la réinterprétation, est la fonction du mythe. Il ne s'agit donc pas de telle vérité ou de telle réalité, mais d'effets produits par la réinterprétation.

L'interprétation du mythe de Tan'Gun par le gouvernement et son application au niveau scolaire ont joué un rôle considérable : ce mythe nous convainc, au moins, que nous sommes tous *danilminjok*. Le mythe de Tan'Gun assure la continuité de l'identité et ainsi rassemble la Corée en une seule ethnie, qui la valorise[50]. Selon Édouard Glissant, « le rôle principal des mythes fondateurs est de consacrer la présence d'une communauté sur un territoire, en rattachant par la filiation légitime cette présence, ce présent à une Genèse, à une création du monde[51] ». Le mythe s'assure la continuité de la filiation et « autorise dès lors la communauté dont il s'agit à considérer cette terre devenue territoire comme absolument sienne[52] ». Le mythe possède ainsi deux moteurs importants : la filiation et la légitimité. Garantir la légitimité universelle de la communauté, donc celle de sa continuité, est, selon Glissant, le modèle de fonctionnement de l'Histoire. C'est le cas du mythe de Tan'Gun.

Tan'Gun est né d'un des fils de Hwanin, le Dieu du Ciel, Hwanung, qui signifie un grand homme sacré du ciel, et d'un ours transformé en femme qui s'appelle simplement *Ung-yeo* (ours-femme). Hwanung aspire à vivre sur la terre, dans les vallées et les monts de Baekdu. Son père, Hwanin, l'accepte et lui permet de descendre avec ses partisans sur les monts Baekdu, où Hwanung fonde Sin-Si (Cité de Dieu), première ville avant la fondation du premier État-nation coréenne, Ko-Chosŏn. Parallèlement, il institue des lois et des codes moraux et enseigne différents arts aux hommes, ainsi que la médecine et l'agriculture. En ce qui concerne la mère, Ungnyeo, on souligne justement sa qualité de mère de Tan'Gun et sa vertu[53], surtout son obéissance et sa patience, d'autres sans plus de descriptions.

---

[50] Pour la même raison, la colère contre le Japon est facilement provoquée. Cette fierté unit même la Corée du Sud et du Nord, quand il s'agit du Japon.

[51] Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris : Gallimard, 1995, p. 62. Glissant fait l'équation « terre élue = territoire», *Ibid*, p. 60.

[52] *Ibid.*, p. 62.

[53] En effet, les soi-disant vertus féminines n'ont pas été construites par l'expérience des femmes, mais par les valeurs demandées par les hommes. Il en est de même pour les grandes idées : « Les grandes idées sont organisées de telle sorte qu'une image féminine "incarne" symboliquement une activité ou un idéal mâle (Liberté, Justice, Nation, Sagesse, etc) C'est une figure morte. Elle n'incarne pas une expérience féminine, mais une expérience et représentation mâle. », Rada Iveković, « Le pouvoir nationaliste et les femmes », *op. cit.*, p. 4. Puisqu'il s'agit d'un mythe, il y a toujours plusieurs possibilités de l'interpréter. Par exemple, ce mythe peut dire qu'une tribu qui maîtrise le fer unifie une autre tribu qui vénère l'ours. Dans cette interprétation, l'ours est une tribu vaincue, dans tous les cas la femme demeure comme une métaphore qui accepte un autre puissant, une métaphore de la colonie. Je

L'histoire de la naissance de Tan'Gun et de la transformation de l'ours en femme est la suivante : deux animaux, un tigre et un ours[54] voulant devenir humain en ont fait le vœu lors d'une prière à Hwanung. Celui-ci les entend et leur distribue vingt gousses d'ail, un faisceau d'armoise, du *ssuk* (une herbe coréenne connue pour vertus de purification et sa fonction favorable à l'organe génital de la femme), et leur ordonne de ne consommer que ces aliments pendant cent jours, au fond d'une grotte sombre, à l'abri de la lumière du soleil. Le tigre ne résiste pas à ce régime : tenaillé par la faim, il sort de la grotte après une vingtaine jours. En revanche, l'ours endure l'épreuve, jusqu'à ce que son corps se transforme en celui d'une femme, Ungnyeo. C'est la première figure de la femme selon l'Histoire : la mère de Tan'Gun, fondateur de Ko-Chosŏn (2333 avant J.-C).

Ungnyeo, reconnaissante, fait des offrandes à Hwanung ; parce qu'elle voulait un enfant, elle se met à prier dans ce sens sous l'arbre sacré de Sindansu. Hwanung décide alors de lui octroyer un successeur en récompense de sa vertu, et pour que son fils puisse veiller sur l'ethnie coréenne ; ainsi naît le fils, Tan'Gun : Tan'Gun Wanggeom (*Tan'Gun* signifie le roi, *Wanggeo*m le sabre), fondateur de la nation de Corée, père et chef éternel du peuple coréen. L'absence de séparation entre le roi, le chef spirituel et le père est restée prégnante longtemps au cours de l'histoire coréenne[55]. En donnant naissance à Tan'Gun, Ungnyeo, *la* femme

---

voudrais, ici, mettre l'accent sur la figuration de la première femme qui est la mère, pas d'autre possibilité sauf la procréation.

[54] Comme dans une expression française, un ours dans la langue coréenne désigne une personne qui n'est pas très mondaine, mais aussi, peut-être un peu différemment, qui n'est pas très maligne. On l'emploie surtout pour la femme qui n'a pas de sens de la serviabilité, ni de la coquetterie, soi-disant « les qualités féminines ». Les exemples : *une femme sotte comme un ours ; Il vaut mieux avoir une femme comme un renard que comme un ours ; Il faut avoir des enfants comme des lapins et une femme comme un renard pour être comblé*. En revanche, les expressions concernant le tigre sont liées aux hommes : du courage, des forces ou du charisme, une belle apparence ; *un homme comme un tigre* est dite un homme ayant un caractère fort et de l'intelligence. Cette expression relève la fierté de la personne et provoque la peur ou l'alerte en général, un sentiment ambigu donc désirable, mais dangereux pour cette raison, on l'emploie dans une situation plutôt délicate. Par exemple, en Corée où un lien sanguin est sacré, l'adoption n'est pas un acte conseillé : *On n'élève pas une bête des cheveux noirs (homme) et l'enfant du tigre*. Quand on est trahi ou se sent ainsi par l'enfant adopté ou par une personne équivalente, on dit la phrase suivante avec regret, *ôh !, j'ai élevé un enfant de tigre*. Je pense qu'en effet, les expressions, surtout par rapport aux animaux, révèlent un certain préjugé. L'interprétation contradictoire de l'ours dit un aspect de la situation où des femmes se retrouvent pour ainsi dire, si banalement, être belle mais pas trop, être intelligente mais pas trop, être patiente mais pas trop, etc. L'« idéal féminin » seul peut gérer cette mission impossible.

[55] Le pouvoir de Il-Sung Kim est étendu à la spiritualité par l'idéologie de Juche et justifie la succession au pouvoir de son fils, Jong-Il Kim. La spécificité du régime de la République populaire démocratique de la Corée est de ne pas cacher son caractère patriarcal en mettant l'accent sur le sang pur. Il-Sung Kim est avant tout le père éternel du peuple, avant d'être chef d'État, pour cette raison, le peuple est censé l'aimer et lui obéir comme on obéit à son propre père. Son statut de père éternel demeure après sa mort et la succession du pouvoir de son fils, Jong-Il Kim et d'où le pouvoir de Kim Jong-Il est assuré. Cf. Brian Reynolds Myers, *La race des purs : Comment les Nord-Coréens se voient*

accomplit son rôle dans le mythe : la place de *la* femme, dans ce récit, se limite à la procréation du fils. Cette image de la mère-femme idéale[56], patiente, obéissante et surtout silencieuse, persiste dans l'histoire coréenne.

Ungnyeo, qui fût un animal, peut avoir une certaine valeur et le sens de l'existence en tant que mère du fils qui est le fondateur, le père de la nation dans cette ethnie ; en revanche, Hwanung, grand homme sacré du ciel[57], engendre son successeur à travers le « corps » de la femme. Le mythe de Tan'Gun établit en Corée du Sud une certaine image de la femme, à l'origine du statut de la femme, même de *la* femme. Cette représentation réduit la femme à sa fonction biologique : cette réduction à l'«utérus de la nation[58] » demeure dans l'écriture de l'Histoire de la Corée du Sud : *la* femme dépendra toujours des hommes pour trouver une place dans la société.

« Nous », les Coréens, sont censés suivre ce modèle exceptionnel du père puissant. Les Coréens peuvent s'identifier facilement au père de la nation, qui est un représentant universel ; grâce à lui, ils peuvent être rassemblés, malgré leurs différences, comme les frères du même père. Quant aux Coréennes, leur place est-elle dans incluse dans ce « nous »?

> La chose qui nous importe ici est l'identification, dans le nationalisme, avec la figure du père (de la nation), qui, en terme psychologique, représente une régression (identification au parent, à l'origine). Cette identification régressive à une instance « aînée » signifie cependant pour les hommes la possibilité de refuge dans le même sexe, tandis qu'il représente, pour les femmes, le recours à l'autre sexe. Les femmes sont ainsi nécessairement à la fois fidèles et infidèles au symbole du père et *à leur représentation propre d'elles-mêmes*. Les femmes incorporent la contradiction à la fois physiquement et socialement[59].

(2010), trad. de l'anglais par Pascale-Marie Deschamps, Saint-Simon, 2011. Pierre Rigoulot, *Corée du Nord, Etat voyou*, Buchet Chastel, 2007. Juliette Morillot & Dorian malovic, *Evadés de Corée du Nord : Témoignages*, Belfond, 2004.

[56] Anna Jarry analyse comment la nouvelle Nation mongole reproduit l'inégalité entre homme et femme, après avoir adopté un régime démocratique en 1992. La mobilisation symbolique du mythe fondateur est organisée selon une allégorie masculine, unique, massive, celle du Guerrier Cinggis Qan. En revanche, le modèle de la reine-épouse surtout veuve et mère, « la femme en arrière », est trop courant, et n'arrive pas à se faire valoriser en tant que sujet politique, malgré les complexités et les multiplicités de cette figure. Anna Jarry, « Genre, nation et représentations : image monolithe masculine », *Raisons politiques*, n° 24, 4/2006, Presses de Sciences Po, p. 159-175 : disponible sur http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2006-4-page-159.htm

[57] Certains disent que Hwanung est le fils d'une seconde femme. Le souligner, selon Seungsook Moon, c'est souligner l'existence du patriarcat avant même la fondation de la nation ; ainsi le patriarcat s'impose naturellement comme identité et partie intégrante culture coréenne. Seungsook Moon, *op. cit.*, p. 63.

[58] J'emprunte cette expression de Seungsook : « La femme est considérée comme un utérus de la nation qui donne naissance à des futurs successeurs et à des futurs guerriers pour la nation », *op. cit.*, p. 79. Ma traduction.

[59] Rada Iveković, « Le pouvoir nationaliste et les femmes », *op. cit.*, p. 3.

Pour l'homme, l'identification au père fondateur est directe, sans détour ni contradiction ; d'ailleurs, cette identification au niveau personnel lui permet également de s'identifier au modèle universel, et de se rassembler en tant que sujet ; pour l'homme, l'universalité ne se sépare pas de la particularité. L'homme se représente pour lui-même et pour la femme ; la femme ne peut pas se représenter pour elle-même, elle doit passer par l'homme ; elle est toujours co-représentée comme particulière avec et par l'homme.

Dans le mythe de Tan'Gun, Ungnyeo est un ours métamorphosé en femme. De ce fait, elle ne peut pas être la représentante de l'humanité ; dans le mythe de la fondation, elle est incluse comme la femme-animal. Les Coréennes ont été appelées à suivre cette incarnation des valeurs féminines en s'y identifiant en même temps qu'au père de la nation, et donc aux Coréens : une double identification indirecte. Pour les femmes, c'est difficile, parce qu'elles doivent en même temps occulter leur différence en s'intégrant à la loi du père ; elles sont ainsi nécessairement infidèles à la loi ; elles ne sont ni complètement incluses ni entièrement exclues. Selon Lacan, « la femme n'existe pas », parce qu'elle n'est pas toute dans la fonction phallique dans laquelle elle est incluse comme l'exclusion.

> Lorsqu'un être parlant quelconque se range sous la bannière des femmes c'est à partir de ceci qu'il se fonde de n'être pas-tout, à se placer dans la fonction phallique. C'est ça qui définit la… la quoi ? – la femme justement, à ceci près que *La* femme, ça ne peut s'écrire qu'à barrer *La*. Il n'y a pas *La* femme, article défini pour désigner l'universel. Il n'y a pas *La* femme puisque – j'ai déjà risqué le terme, et pourquoi y regarderais-je à deux fois ? – de son essence, elle n'est pas toute[60].

Freud affirme que le masculin et le féminin ne sont pas donnés, mais il s'agit d'une question de position, du choix inconscient du sujet en rapport avec la castration[61]. Pour devenir le sujet, il faut choisir sa position par rapport à la castration, qui est, en effet, le processus d'intégration à l'ordre symbolique – en termes lacaniens, ce serait devenir le sujet parlant. Chez Lacan, le phallus est le signifiant du signifiant ; il est la fonction symbolique. En revanche, la femme est le signifiant du manque. Le sujet féminin se fonde donc dans un « n'être pas-tout ». C'est la formule de la castration féminine : la femme n'a pas tout, autrement dit, il lui manque quelque chose ; ainsi la femme est le signifiant du manque.

La femme reste néanmoins comme signifiant comme tous les sujets parlants à l'intérieur de l'ordre. Si le phallus est le seul signifiant privilégié, qui aliène impérativement en lui en

---

[60] Lacan, « Dieu et la jouissance de la femme », *Encore*, Paris : Seuil, 1975, p. 93.

[61] Comme le processus de l'identification au père de la nation, le processus du complexe de la castration de la fille, chez Freud, semble-t-il, très difficile. Cf. Sigmund Freud, « La féminité », *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. de l'allemand par Rose-Marie Zeitlin, Paris : Gallimard, 1984, p. 151-181 ; *La vie sexuelle*, trad. de l'allemand par Denis Berger, Jean Laplanche et collaborateurs, Paris : PUF, 2005.

permettant d'être sujet parlant, la femme est alors le seul signifiant qui désigne le manque, et qui ne peut pas donc avoir l'article défini qui signifie l'universalité, la généralité et la totalité. Ainsi *la* femme n'est pas toute dans la fonction phallique ou définie selon la fonction phallique ; la femme n'est pas seulement pas toute, mais elle n'est pas toute « dans » la fonction phallique. La place de la femme dans l'ordre symbolique résulte d'une double topologie : une exclusion qui est à l'intérieur de l'ordre ; l'exclusion de l'inclusion ; « elle existe ». Le processus par lequel on devient femme suit une ligne tordue et indirecte, comme Lacan et Freud l'expliquent, dans cet ordre symbolique qui construit l'homme comme universalité. La représentation est dominée par l'« universalité » à laquelle la femme ne peut pas appartenir, et par conséquent, l'identification des femmes au modèle universel est un processus qui se contredit.

Il en est de même pour l'identification au père de la nation : les Coréennes peuvent s'y identifier à travers les Coréens, et en même temps, elles doivent assumer la « fonction » qui leur est attribuée. En effet, pour assurer la fierté coréenne, le corps de la femme doit garantir la pureté de la Nation ; c'est le matériau de la nation. Si *la* femme assure sa part de responsabilité, donc la chasteté, le mythe d'Un est assuré. C'est un des messages de ce mythe : tant que le corps de la femme[62] fonctionne comme « utérus de la Nation » qui assure le futur peuple de la Corée du Sud, « nous » les Coréens peuvent ainsi rester dans « notre sang pur ». Le mythe de la fondation nationale inclut *la* femme comme une fonction biologique dans sa loi, pas comme l'homme.

Après l'occupation et la guerre, l'identité nationale a été nécessaire pour construire une nation moderne industrialisée le plus vite possible. Par conséquent, le père de la nation est appelé afin de rassembler les Coréens et de supporter un certain sacrifice au nom de « nous » tous, et pour la nation. Et cette idée et la vision de la nation ont été véhiculées par l'éducation nationale, dans laquelle *la* femme reste à la place, d'une manière modernisée, qu'elle occupe dans le mythe de la fondation nationale. Si *la* femme, ou plutôt le « corps de la femme », a été intégré comme l'« utérus de la Nation », le rôle pour ainsi dire social et culturel de *la* femme est limité à celui de la mère. Jae-Kyung Lee, socialiste féministe, spécialiste de la famille,

[62] Dans la formation et la conceptualisation de la nation moderne, et d'ailleurs pendant la colonisation, le corps de la femme est autrement estimé et utilisé dans plusieurs sens. Elsa Dorlin travaille sur le terme de « la racialisation » des régimes de la sexualité. Au 18e siècle, lors de la formation de l'État moderne, la santé du corps de la femme devient importante, parce qu'il est en charge de la procréation du futur peuple de la nation : un lien s'établit entre le corps de la femme et celui de la nation. Pour donner naissance à la nation comme l'origine de la génitrice unique, le corps de la femme doit être manipulé et ainsi il aura fonctionné dans la colonisation comme la distinction entre le colonisateur et la colonie, c'est-à-dire que le corps maternel et son tempérament prédestinent la race. Cf. Elsa Dorlin, *La matrice de la race*, Paris : La découverte, 2009.

analyse la famille coréenne en tant qu'idéologie fondamentale de l'oppression des femmes. Elle souligne surtout le rôle de la maternité dans ce processus, à travers le discours des médias depuis 1945[63]. Le rôle de la mère est idéalisé dans la modernisation de la société coréenne, en cumulant la logique de la consommation capitaliste, c'est-à-dire la nécessité de faire appel aux conseils des spécialistes de l'enfant comme le pédiatre, et de gérer les achats de vêtements et de livres selon l'âge. Une mère idéale, c'est l'association du rôle traditionnel de mère dévouée et de la « maternité moderne », ce que Lee définit comme la « maternité scientifique ». Toutes les idées qui traversent le mythe de la fondation nationale construisent également l'éducation nationale, ainsi que la culture et la société coréenne.

I.1.3. Éducation nationale : *Gukminhwa*

On pourrait sans doute entendre par « éducation nationale » d'une part l'accès à l'éducation pour tous, ou l'égalité des chances, et d'autre part l'éducation contrôlée par le gouvernement afin d'installer la notion de la nation et du peuple de cette nation, donc *Gukmin* ; ces deux aspects coexistent dans la modernisation et la reconstruction de la Corée du Sud. L'éducation nationale est le lieu de l'articulation des idées contradictoires et celui de leur application. Je l'aborde selon trois axes : la signification de *Gukmin*, la construction du « nous » et de l'autre, et la division de rôles selon l'ordre masculin. La structure et la fonction de l'éducation nationale touchent toute la société coréenne.

L'école élémentaire, la première à faire l'objet d'une scolarisation obligatoire, pendant l'occupation, est nommée l'école de *Hwangguk Sinmin*. Après la libération, *Hwangguk Sinmin* est remplacé par *Gukmin*, qui signifie presque la même chose : l'école élémentaire a été appelée l'école de *Gukmin* jusqu'en 1996. Il est difficile de traduire ce terme : *Guk* signifierait l'État, et *Min* désigne à la fois la nation, l'ethnie et le peuple, donc le peuple de cet État-nation. Ce nom de l'école résume l'esprit de l'éducation nationale : l'éducation qui forme

[63] *L'invention de la modernité, la maternité, Au nom de la famille*, Séoul : Alternative Culture publishing Co., 2003. Le premier appel officiel de l'État moderne à la femme fut la réévaluation du corps de la femme en tant que corps maternel. Le contrôle du corps de la femme par le gouvernement ne cesse pas. Par exemple, dans des années soixante-dix, le mouvement Saemaeul (nouveau village mouvement) dans lequel il y a eu l'opération directe sur le corps de la femme sous forme de contrôle des naissances, comme la stérilisation chirurgicale. À cette époque, c'était pour la réduction du taux de naissance (le taux de naissance était de 4.53 pour l'année 1970), en revanche le gouvernement coréen actuel qui s'inquiète du taux de naissance essaie de l'encourager (le taux de naissance 1.17 pour l'année 2002, 1.22 pour l'année 2010). Statistic Korea.
http://www.index.go.kr/egams/stts/jsp/potal/stts/PO_STTS_IdxMain.jsp?idx_cd=1428

le *Gukmin*. *Gukmin**hwa*** signifie la fabrication du peuple par l'éducation nationale, qui correspond à l'idée de la Nation : « S'il n'y avait pas de nation, moi je ne serais pas non plus, c'est pourquoi je dois tout à la Nation[64]. » Cette même logique justifie le sacrifice des ouvriers pour le développement économique, par exemple. Grâce au sacrifice du peuple, la Corée du Sud parvient relativement vite, en à peine trente ans, à sortir de l'extrême pauvreté après la guerre de Corée, et à accéder à un certain niveau de développement économique. Ironiquement, si les Coréens se sont beaucoup sacrifiés pour l'indépendance de la Corée, cette période dictatoriale a également connu beaucoup de sacrifices sanglants du peuple coréen[65].

Cette idée de la priorité de la Nation est incarnée dans le *Gukmin Gyoyuk Heonjang*, une sorte de déclaration des devoirs du Coréen, parmi lesquels celui de la fidélité à la Nation, de l'apprentissage et de la prospérité pour la Nation. Sous le régime militaire dictatorial, les élèves sont encouragés à le mémoriser. C'est un héritage de l'*Hwangguk Sinmin Seosa*, déclaration d'allégeance à l'Empire du Japon, sa nation et son armée, que les élèves étaient forcés de mémoriser pendant l'occupation. On peut ainsi trouver beaucoup d'empreintes de l'occupation dans la société coréenne.

Les manuels scolaires sont tous contrôlés par le gouvernement : les étudiants sont tous éduqués de la même manière avec les mêmes matériaux, qui diffusent le nationalisme. Selon Seungsook Moon, la plupart des Coréens ont également intériorisé le nationalisme par les

[64] Dans ce processus de *Gukminhwa*, les femmes ont été exclues de tout, sauf la procréation. Je prends un autre exemple pour l'expliquer : à l'époque, on a appelé les parents des élèves *Hakbu**hyeong*** qui signifie le père (bu) et le frère aîné (hyeong) de l'élève (hak) au lieu de *Hakbu**mo*** (mo : mère). C'est le père qui est responsable de tous les actes civils, y compris pour l'enfant, même pour une discussion, l'enseignant ne s'adressait qu'au père. Si le père était absent, c'est le frère aîné qui le remplaçait, ou d'autres parents, pas la mère. Il en est de même pour l'enregistrement de l'état civil ; la famille est hiérarchisée sous l'ordre du chef de famille qu'on appelle *Hoju* (le maître du foyer). Ce système s'appelle *Hojuje* (le système patriarcal de désignation du chef de famille auprès de l'état civil) : si le père est mort, c'est le fils aîné qui le remplace, quel que soit son âge ; au cas où l'homme n'existerait pas dans la famille concernée, un des frères du chef de la famille le remplace. Dans l'ordre de la famille et de la société, la mère ne peut pas être une représentante. Ce système a été jugé comme inconstitutionnel en 2005, et finalement été aboli en 2008. Dans la logique du nationalisme, les femmes, qui n'ont pas d'obligation de service militaire, sont considérées comme des citoyennes de seconde zone.

[65] J'entends par sacrifice sanglant les morts des ouvriers du fait des conditions de travail atroces ou de leur résistance au régime militaire dictatorial. Par exemple, de nombreux habitants de l'île Jeju et de Gwangju, et des étudiants qui se sont révoltés contre le régime militaire ont été sacrifiés.

médias, sous contrôle du gouvernement[66]. La langue coréenne, qu'on apprend sous le nom de *Gukeo* (la langue de la nation), est donc le vecteur de transmission de cette l'idée[67].

Parmi les manuels scolaires, il y en a au moins deux qui se chargent ouvertement de la diffusion du devoir en tant que *Gukmin* : *Doduk* (Morale), pour les élèves en bas âge, *Gukminyunlee* (Éthique nationale) pour les étudiants du collège et du lycée. Dans la même logique nationalisme, les élèves apprennent *Guksa* (Histoire de la Nation). Son titre révèle son point de vue : le but de cette éducation est de mettre l'accent sur la fierté nationale à travers la continuité de l'identité nationale coréenne[68] ; cette fierté est construite en rabaissant les autres, dans un rapport de rivalité aux autres, par exemple avec le Japon[69]. Dans l'éducation nationale, l'éducation idéologique, *Bangonggyoyuk* (éducation anticommuniste) occupe une place capitale : cela fait partie de devoirs de *Gukmin*. Il s'agit plus exactement de l'opposition à la Corée du Nord : les élèves apprennent la haine contre l'autre Corée avec une violence marquée. Par exemple, on demande aux élèves en bas âge de dessiner et d'écrire sur le sujet de l'anti-Corée du Nord, en les encourageant à y montrer une haine violente contre l'adversaire désigné.

Cette rivalité s'applique également aux élèves. L'éducation nationale, qui est ouverte à tous, est en effet un long processus de compétition, dans le but d'être sélectionné, pour avoir une meilleure vie dans la société coréenne : c'est donc le résultat qui est important[70]. Ne pas être sélectionné signifie donc ne pas réussir dans la vie, et cela est en partie vrai dans une

---

[66] Seungsook Moon, *op. cit*., p. 79. Le *Gukmin Gyoyuk Heonjang* n'a pas que concerné aux élèves, mais aussi à *Gukmin*, car il a été imprimé sur la première page de toutes les publications du gouvernement, et exposé dans tous les lieux publics avec la photo de président Park. *Ibid*., p. 59.

[67] En ce qui concerne le caractère de la langue coréenne et son rôle dans la reconstruction, j'y reviendrai dans le chapitre prochain : I.1.4. « *Mogukeo* » : langue de la *matrie*.

[68] Pour une autre leçon de l'histoire que *Guksa*, Jie-Hyun Lim a publié *Lettes de l'histoire internationale pour la nouvelle génération* (Séoul : Humaniste, 2010) ; il l'a écrit dix ans avant sa date de publication, au moment où il écrivait des articles pour un journal sous forme de lettre adressée à sa fille adolescente, pour qu'il puisse expliquer autrement l'histoire que le manuel scolaire considéré comme « la bible », auquel on ne peut adresser aucune critique. Les manuels d'histoire doivent susciter la fierté de la nation, et ceci dans chaque cas la nôtre face aux autres : l'histoire de la Corée contre le Japon encouragera la fierté nationale.

[69] Jie-Hyun Lim analyse le nationalisme par rapport au thème du mouvement social à travers l'histoire du mouvement d'émancipation de la Corée et par rapport au Marxisme à travers l'Europe de l'Est dans Le *Nationalisme est réactionnaire*, Séoul : Sonamoo, 1999. Il dépasse la dichotomie imposée par les nationalistes en montrant que les relations deviennent multilatérales. Il argumente que le nationalisme, qui rabaisse les autres, et l'histoire ne peuvent coexister. Cf. Jie-Hyun Lim, « The Antagonistic Complicity of Nationalisms – On 'Nationalist Phenomenology' in East Asia », conference à l'EHESS, Centre de recherche sur la Corée, Paris, le 14 janvier 2011, disponible sur http://actualites.ehess.fr/nouvelle4235.html.

[70] Dans le système d'éducation, c'est le bulletin scolaire qui est important. Les programmes scolaires ne demandent pas de penser soi-même, seulement de bien mémoriser pour réussir l'examen et finalement accéder aux bonnes universités qui sont la promesse d'une vie réussie.

société enchevêtrée dans les attaches universitaires et régionales. Se sentir supérieur à l'autre en le rabaissant ou en l'éliminant est un procédé du nationalisme, basé sur une logique binaire et oppositionnelle. En même temps, ce fonctionnement doit être dissimulé dans l'identité du « nous », une seule ethnie du sang. Comme les titres de ces manuels scolaires le montrent, la valeur nationale et la morale en général ne distinguent pas entre moi-individu, famille et nation. La philosophie de l'Asie traditionnelle n'est pas souverainiste : l'individu existe dans la relation aux autres, donc dans un rôle déterminé[71]. La tradition et l'éducation nationale se mélangent dans le processus de *Gukminhwa*.

L'éducation nationale est, de plus, différemment structurée selon la division de rôles : par exemple, durant leur scolarisation, les filles suivent une formation intitulée *Foyer*, et les garçons un enseignement nommé *Technique*. Cette situation perdure aujourd'hui et a été accentuée par l'ordre masculin imposé jusqu'au niveau de l'armée dans la société. Le régime dictatorial de Park a construit la nation selon l'ordre masculin et le militarisme, et a imposé cette idée à travers l'éducation nationale. Les Coréens sont mobilisés pour les activités militaires dès le lycée, en excluant les femmes : les lycéens suivent la discipline militaire, qui s'appelle *Gyoryeon* qui signifie le discipline militaire ; en revanche, les lycéennes suivent un enseignement les préparant à être infirmières militaires. Les enseignants de cette discipline sont d'anciens soldats de l'armée, qui sont également en charge de la discipline de l'apparence et du comportement, comme la coiffure, les vêtements et les bonnes manières. Cette discipline existe toujours actuellement[72].

L'éducation nationale associée au système militaire a véhiculé la socialisation sexuée et militaire : l'exclusion les femmes est liée au privilège des hommes, parce que ce sont les hommes qui ont le plus de devoirs. Si l'école fonctionne comme un lieu de fabrication de

---

[71] Cet aspect se manifeste dans la langue. Dans la langue coréenne le pronom « je » est multiple : il est modifié et choisi en fonction de l'interlocuteur : d'ailleurs le « je » a une tendance à s'effacer dans le rapport et dans la phrase. Il faut donc d'abord se situer pour prononcer le « je » ou avant de prendre la parole par rapport à l'interlocuteur, sans ce positionnement, il n'y a pas d'énoncé. En coréen, pour ainsi dire, on ne s'adresse pas directement à la personne ni en tant que personne, pas de « je » ni de « tu, vous » qui sont déjà déterminés : le sujet doit se qualifier par rapport au rôle ou à l'âge comme dans la structure parentale ainsi que dans la structure de la langue coréenne. En bref, l'individu n'existe que dans le réseau humain et social : un rapport entre des individus ne peut que se former dans le réseau. Peut-être y aurait-il un certain rapport entre la langue et la culture ou le mode de pensée que l'on doit aborder avec beaucoup de précautions pour ne pas être pris au piège d'un certain essentialisme. Il faut aborder cette question comme thème qui permet de l'analyser. J'y reviendrai à travers le texte d'Adorno dans Chapitre V.2. *Exilé dans la langue maternelle*.

[72] « Le gouvernement changera le nom de cette discipline en 2012, et elle ne serait plus obligatoire ». « Gyo-ryeon du lycée entre l'histoire… le changement du nom », *Journal Hankyoreh,* le 28 Jan 2007 : disponible sur http://www.hani.co.kr/arti/society/schooling/186952.html. Je traduis.

Coréens dociles, l'armée devient un lieu d'hyper-masculinisation[73] pour les Coréens, qui ont le devoir de faire le service militaire. Cette continuité de la discipline masculine traduit l'exclusion des femmes dans l'activité sociale en général. L'éducation et la société sont organisées selon le modèle militaire ; le système militaire est étendu jusqu'à la vie quotidienne[74]. Le rôle de *la* femme reste souvent de soutenir l'homme. Cette logique montre un autre aspect de la société, le modèle de la famille, dans lequel la femme s'occupe de la famille et l'homme travaille. En Corée du Sud, où l'on pense en général que la paix ne peut être garantie que par la force militaire, même le pacifisme est d'abord associé au nationalisme militaire, de manière à renfoncer l'identité nationale masculine, et en dévalorisant le rôle des femmes qui sont exemptées du service militaire dans le pacifisme[75]. Cet ordre est justifié à travers le discours de dispositifs comme celui de l'éducation nationale, avec la formation du *Gukmin*. « Nous » est un effet de l'opposition violente ; et même si le nationalisme tente de dissimuler le fonctionnement de cette logique binaire, elle se manifeste déjà dans la langue coréenne dite *Gukeo* ou *Mogukeo*.

I.1.4. *Mogukeo* : la langue de la *matrie*

La formation de la nation moderne est liée à la légitimation de la « langue maternelle[76] ». Quels rapports à la mère, à la langue et à la communauté cela suppose-t-il ? Quelles définitions du « maternel » une telle notion suggère-t-elle ? La langue maternelle peut être entendue comme la langue de la mère du fait de l'adjectif « maternel ». L'origine du mot nation est liée au motif de la naissance : la nation donne la vie comme une mère, ce qui suppose un lien affectif naturel semblable à celui qui lie la mère et l'enfant ; d'ailleurs, le mot

---

[73] Cf. Klaus Theweleit, *Male fantasies Vol n°1 : Women floods bodies history*, University Minnesota Press, 1987 ; *Male fantasies Vol n°2 Male bodies : psychoanalyzing the white terror*, University Minnesota Press, 1989.

[74] In-Sook Kwon analyse comment la logique militaire est répandue en Corée sur tous les plans sociaux culturels dans son livre, *La Corée du Sud est une armée*, Séoul : Cheognyeonsa, 2005. Dans un livre collectif *Le Fascisme en nous*, les auteurs démontrent comment le fascisme institutionnel s'est profondément installé dans la vie quotidienne, et même jusqu'au cœur de chacun à travers la guerre froide, la guerre de Corée, la division de la Corée, l'éducation et l'Histoire. Selon ce livre, c'est notre fascisme propre qui nous empêche de nous libérer du fascisme institutionnel. AA.VV, *Le Fascisme en nous*, Séoul : Samin, 2000.

[75] Cf. In-Sook Kwon , *La Corée du Sud est une armée*, Séoul : Cheognyeonsa, 2005, p. 20-55.

[76] Pour le cas de la France, voir : Pierre Boutan, « Langue(s) maternelle(s) : de la mère ou de la patrie ? » *Revue de didactologie des langues-cultures* 2003/2 - N°130, p. 137-151, disponible sur http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ELA&ID_NUMPUBLIE=ELA_130&ID_ARTICLE=ELA_130_0137

« nature-naturel » provient du latin *natura*, action de faire naître, comme le mot « nation »[77]. La nation et la langue de la nation partagent en effet la métaphore de la mère qui donne la vie, à l'origine de la vie. On suppose d'ailleurs que la mère est toujours capable de reconnaître son enfant : l'origine – la Nation –, reconnaît son enfant – ses ressortissants. Et à partir de cette espèce de fantasme, l'identité est construite comme identité individuelle, ethnique et nationale.

La langue « maternelle » s'est développée en se différenciant des autres comme langue secondaire, dialectale ou étrangère dans le contexte de la formation de l'État moderne ; quand la langue nationale et la langue maternelle ne sont pas les mêmes, l'unification de la langue est plus difficile à obtenir, ce à quoi s'ajoutent d'autres complications : la langue même dite maternelle est elle-même en principe porteuse de violence, parce que la loi, la norme, l'ordre passent par la langue.

La Corée du Sud s'est re-construite en tant que nation moderne en s'appuyant sur la centralisation du pouvoir et sur l'uniformité de la langue, ce qui a entraîné la marginalisation des dialectes régionaux. Dans la reconstruction de l'identité et de la fierté nationales coréennes, le lien naturel créé entre la Corée du Sud, la nation fondée sur le soi-disant « sang pur » et la langue coréenne a joué un rôle important.

La langue coréenne, *Hangukeo*, la langue de *Hanguk* (Corée du Sud) est pour les Coréens la seule langue que l'on pourrait qualifier de « maternelle ». Dans la langue coréenne, la « langue maternelle » serait traduite par *Mogukeo* : *Mo* signifie la mère, et *Guk* l'État-nation ; *Moguk* signifie donc le pays natal, la matrie. *Eo* signifie la langue et le langage ; *Mogukeo* signifie donc littéralement la langue de la *matrie*[78]. On apprend cette langue à l'école sous le nom de *Gukeo* (la langue de l'État-nation).

La langue coréenne est utilisée exclusivement dans le territoire coréen et uniquement par les Coréens[79] ; elle a ses propres lettres, considérées également comme uniques en leur

---

[77] Cf. Paul Robert, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, *Le Petit Robert*, Edition le Robert, 2011.

[78] J'évoquerai ultérieurement le rapport entre la langue et le pays natal en analysant le terme de la langue du pays natal, et la langue nationale en les distinguant de la « langue maternelle » à travers le texte de Thérèse Hak Kyung Cha dans le quatrième chapitre. J'avancerai dans le rapport entre langue et écriture qui permet redéfinir la langue maternelle dans son texte.

[79] Daniel Nettle, anthropologue et Suzannz Romaine, linguiste analysent la disparition de la langue dans *Vanishing Voices* (Daniel Nettle & Suzannz Romaine, *Vanishing Voices: The Extinction of the World's Languages*, Oxford University Press, 2000 ; trad. de l'anglais par Jung-Hwa Kim, Séoul : EJ Book's, 2003). Selon ce livre, plus de la moitié des langues a disparu depuis ces derniers 500 années et cela se poursuit sans cesse. Et ce phénomène n'est évidemment pas quelque chose de naturel. S'il y a environ 200 pays, il n'y a pas moins de 6000 langues. La moitié de la population du monde utilise environ 15 langues. La langue coréenne occupe la 12e position de la langue dans monde entier (p. 59).

genre ; pour ces raisons, la langue coréenne incite fortement à la « fierté nationale ». Ce n'est pourtant pas une langue pure ; elle a connu une certaine hybridation, comme d'autres langues, elle a été touchée par des politiques diverses, et a subi de grands changements pendant et après l'occupation. Elle a été toujours un lieu de conflit entre les pouvoirs, l'oral et l'écrit ; en fait la construction de l'identité de la langue est elle-même un processus violent.

Or, pour analyser l'attachement à la langue coréenne, qui est un premier support pour le nationalisme coréen, et l'« identité coréenne », il faut comprendre la création de l'alphabet coréen à travers le rapport du pouvoir avec la culture chinoise, et le rapport de pouvoir entre le roi, les dirigeants et le peuple. La création des lettres de l'alphabet coréen a en effet permis d'acquérir l'« identité coréenne » dans la fierté ; elle est la construction de cette identité elle-même. Ensuite, j'analyserai comment le pouvoir colonial et le pouvoir dictatorial utilisent la langue coréenne afin d'appliquer leur loi.

• Création de *Hangeul*

Le Coréen s'est adapté à l'idéogramme chinois – le *Hanja* en Coréen – pour écrire, comme les langues de la plupart des pays d'Asie, avant la création de son propre alphabet, le *Hangeul*. Le *Hanja* ne correspond pas au langage courant du Coréen, même pour les Chinois eux-mêmes, parce que ce système de lettres est d'abord destiné à l'écriture. Il s'agit en effet d'un tout autre système : François Cheng l'explique comme un « bilinguisme intérieur » qui distingue langue orale et langue écrite[80]. En chinois, la primauté est toujours accordée à l'écrit, suivant le mythe de Ts'ang Chieh, lequel a volé le signe écrit de Dieu ; il y a donc une hiérarchisation entre l'oral et l'écrit.

La situation est restée quasiment identique en Corée pendant longtemps. Dans l'écriture idéogrammatique, chaque concept est représenté par un caractère unique ; autrement dit, pour s'exprimer, il est nécessaire d'avoir une connaissance suffisante du *Hanja*, soit environ dix ou

---

Pourtant cela ne signifie pas que la langue coréenne n'est pas en voie de disparition. Cette langue n'est utilisée que dans le territoire coréen qui a connu l'occupation et ensuite subi la standardisation violente du gouvernement coréen. Par ailleurs, elle est concurrencée comme beaucoup de langues par l'anglais, mais encore plus que d'autres en raison du contexte politique et économique vis-à-vis des États-Unis.

[80] Après la rencontre avec le sanskrit, la langue chinoise est surprise du fait qu'il existe une langue qui véhicule l'oral. Dans ce contexte, comme le dit François Cheng, des Chinois qui suivent le moindre chemin de scolarité sont obligés de vivre un bilinguisme intérieur « Le cas du chinois », *Du bilinguisme* (collectif), Paris, Denöel, 1983, p. 227-229. Mais ce désaccord est souvent observé dans d'autres langues : par exemple, la langue arabe écrite et les nombreuses langues arabes parlées différent ; d'ailleurs la langue écrite n'est pas identique partout.

vingt mille caractères. Cela a favorisé à l'époque une culture savante et élitiste, et par conséquent, la plupart des Coréens étaient analphabètes, privés de l'écriture et de la lecture. Cette dissymétrie dans l'accès à l'écriture représente le rapport hiérarchisé entre les dirigeants et le peuple, et entre les hommes et les femmes.

Au XVe siècle, Sejong le Grand invente l'alphabet coréen avec l'institution gouvernementale, le *Hangeul* phonogramme. Le *Hangeul* aurait été fabriqué en imitant l'organe phonatoire ; il est aujourd'hui constitué de 24 lettres de base, mais ces lettres peuvent se doubler (pour les consonnes) et se composer entre elles (pour les voyelles). Les consonnes et les voyelles ne s'écrivent pas de manière linéaire comme les lettres latines, mais s'agencent entre elles dans un espace carré pour former des phonèmes. Le *Hangeul* a été revu et mis à jour en 1443 et promulgué vers 1446, sous le nom d'*Hunminjeongeum*, qui signifie les paroles qui enseignent la lettre au peuple[81]. Il a effectivement existé un grand effort de vulgarisation du confucianisme pour éduquer le peuple avec des traductions en coréen de classiques chinois[82].

Ce projet de Sejong rencontre une très grande résistance de la part des dirigeants, qui ne veulent pas partager le pouvoir de l'écriture. Le *Hangeul* a aussi été appelé *Eonmun*, un terme qui désigne la lettre dans le langage courant, parce qu'il a été utilisé par des personnes en dehors des sphères du pouvoir et les femmes de la haute société. C'est pour cette raison qu'a existé pendant longtemps une littérature destinée au seul peuple et aux femmes en Corée. Cette méprise perdure longtemps et favorise ainsi le double système de l'écriture hiérarchisé,

[81] En ce qui concerne le but de l'invention de *Hangeul*, il y a plusieurs hypothèses. Je crois que Sejong n'est pas simplement un grand roi qui a aimé et s'est soucié de peuple, tel que les Coréens aiment bien en faire l'éloge, mais il fut également, un « administrateur avisé ». C'est une expression de Pascal Dayez-Burgeon (directeur adjoint de l'Institut des sciences de la communication au CNRS, spécialiste de la Corée) : il l'a l'utilisée dans une émission du 11 mai 2013, *Concordance des temps* sous le titre « La Corée et les autres » animée par Jean-Noël Jeanneney (http://www.franceculture.fr/emission-concordance-des-temps-la-coree-et-les-autres-2013-05-11). La création de *Hangeul* ne paraît pas seulement, pour ainsi dire, provenir d'une sorte de démocratisation de la lettre qui a permis de lire, d'écrire, surtout de penser au peuple ; elle a aussi permis de diriger le peuple en se faisant comprendre, par conséquent le faire obéir sans passer par les dirigeants ; ainsi Sejong attendit que son pouvoir soit stabilisé et renfoncé davantage. En expliquant le Hangeul, Pascal Dayez-Burgeon utilise une expression, « facilité enfantine » pour dire la facilité à l'apprendre et l'employer pour les enfants coréens ; et il ajoute que cette facilité a une certaine compatibilité avec un nouveau mode de la communication, comme par exemple le téléphone portable. Il laisse entendre qu'il y a un certain avantage comparatif entre la forte inventivité industrielle dans ce genre de domaine et cette facilité à envoyer des messages et à s'écrire.

[82] Cf. André Fabre, « Le règne du roi Séjong 1418-1450 », *Histoire de la Corée*, L'Asiatique, 2000, p. 229-231.

même après que l'*Hangeul* soit devenu l'alphabet officiel, après quelques aménagements[83]. La langue coréenne est ainsi le lieu des conflits autour du pouvoir de l'écriture, et entre l'oral et l'écrit, les dirigeants et le roi.

Benedict Anderson aborde l'amour de la nation par le biais de l'amour de la langue maternelle[84] : il évoque le rapport entre la perte du pouvoir du latin comme seule langue écrite, l'accès à l'écriture et la création de la communauté de la langue réelle et imaginaire. En cherchant l'origine du nationalisme ou de la nation au sens moderne, il analyse plusieurs axes, mais c'est la langue qui assure un rôle indispensable dans les mouvements révolutionnaires qui ont configuré des nouveaux imaginaires de l'État-nation. Selon lui, le changement de statut du latin[85] l'a amené à perdre son pouvoir mystérieux, issu de son statut de seule langue écrite. Il me semble que cette explication est valable pour éclairer la situation de la Corée au moment de la création des lettres coréennes, dans un contexte prospère, qui voit ce le peuple coréen accéder à l'écriture.

Admettons l'analyse d'Anderson : la langue permet l'appartenance à la communauté. Plus le *Hangeul* accède au statut de langue écrite, plus il sert à unir le peuple coréen par la création de la communauté qui partage une même langue, à travers laquelle on se comprend. Le discours sur la langue « maternelle » se forme sur cette appartenance à la communauté

---

[83] Pour la propagation du *Hangeul* aux dirigeants, le rôle des femmes de la famille Royale a été indispensable, car elles ont écrit en Hangeul pour dire leurs opinions ou ordonner des choses aux dirigeants, du coup ils ont été un peu obligés de l'apprendre. Cf. Seul-ong Kim, *Usage institutionnel de Eonmun à l'ère de Chosun*, 2005, Édition de la Culture de la Corée.

[84] Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme* (1983), trad. de l'anglais par Pierre- Emmanuel Dauzat, Paris : La découverte, 1996, p. 49-58.
Selon Ernest Renan, pour la nation, au contraire de ce que l'on croit, ni la race, ni la langue, ni la religion, ni la communauté des intérêts, ni la condition géographique ne sont des éléments suffisants pour former « une idée » de la nation. C'est plutôt l'oubli de l'histoire violente, celui de la langue, et l'intégration au niveau de la religion, qui peuvent fonctionner comme les éléments favorables pour la formation de l'idée de la nation comme c'est le cas de la France (Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation? Et autres écrits politiques* (1882), Paris : Imprimerie Nationale, 1996, p. 225-229). Mais ce ne sont pas des éléments déterminants ; l'élément indispensable est la volonté de l'humanité. Selon Renan, « Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. […] Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore » (p. 240-241). Pour la même raison, la nation peut s'affronter au danger car « les nations ne sont pas quelque chose d'éternel » (p. 242). Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation? Et autres écrits politiques* (1882), Paris : Imprimerie Nationale, 1996, p. 223-243.

[85] Benedict Anderson souligne aussi que le nouveau rapport entre le temps, la technologie et la langue est un élément fatal « des origines de la conscience nationale » par rapport à la Réforme avec le succès du capitalisme. *Idem*.

dans laquelle on parle cette langue, et où l'on construit sa culture. Ainsi la langue dite maternelle crée l'identité coréenne.

Dans la construction de l'identité coréenne, la création de l'alphabet coréen occupe une place importante. Elle a permis aux Coréens d'acquérir une identité coréenne indépendante de la Chine et de la langue et de la culture chinoises, qui leur permet également d'accéder à une conception moderne de l'État-nation après l'occupation ; en tout cas, telle est l'interprétation issue de l'écriture de l'Histoire de la Corée. De ce point de vue, la langue coréenne est un bien précieux du peuple coréen, qu'il doit défendre et faire prospérer. Elle n'est d'ailleurs utilisée que dans le territoire coréen, pour les Coréens qui cernent « naturellement » l'identité coréenne : une identité unique qui exclut même la possibilité de réfléchir sur ce « nous » – la question de l'identité est trop évidente pour être posée comme question sur la culture générale de la Corée, car cette langue unique est un premier support pour la culture coréenne unique ainsi que son identité. Le statut de la culture coréenne est unique et unifié comme celui de sa langue ; l'une et l'autre ne se séparent pas ainsi de leur peuple.

• Violence faite à la langue coréenne

Pendant l'occupation, la langue coréenne est devenue un lieu de conflits d'une autre sorte. Le pouvoir colonial pense nécessaire d'éliminer la langue coréenne, parce que sa spécificité de n'être parlée exclusivement que par les Coréens renfonce l'identité coréenne contre le colonisateur japonais, ainsi que la volonté de libération de la Corée. Le gouvernement général de la Corée (*Chosun ChongdokBu*) qui voulait assimiler la Corée[86] au Japon, cherche donc à anéantir la langue coréenne.

Dans le même sens, d'autres politiques ont tenté d'affaiblir la culture coréenne, comme le changement imposé du nom de famille, avec l'acte de *Chanssigaemyeong* : la japonisation forcée des noms coréens, la mémorisation forcée de l'*Hwangguk Sinmin Seosa*, le culte forcé à la religion traditionnelle japonaise (*ShinSa chambae*[87]), et le style des habits et de la coiffure

[86] Après l'occupation, le gouvernement coréen a défini la politique de l'intégration du Japon comme la « politique de *Minjokmalsal* » ce qui veut dire la politique de l'anéantissement de la nation (donc l'ethnie, Minjok peut signifier à la fois le peuple, la race, l'ethnie, et la nation).

[87] *Shinsa* est le nom du temple de la religion traditionnelle japonaise qui rend un culte aux ancêtres japonais. *Chambae* est un acte d'adoration et d'admiration. Pendant l'occupation, les Coréens ont été forcés à être fidèles aux ancêtres japonais.

occidentalisés sous le régime de la modernisation[88]. La résistance des Coréens est forte, certains risquent leur vie pour empêcher qu'on leur coupe les cheveux, car dans l'esprit coréen, le corps étant un héritage des ancêtres, leur entretien représente le respect des ancêtres ; et il en est de même pour leurs noms.

Ces politiques du pouvoir colonial appliquées aussi à la langue coréenne font perdre son statut et son pouvoir ; une autre langue venue d'ailleurs prend ainsi sa place, la langue légitime où la loi exerce. La langue coréenne est alors officiellement interdite, mais les Coréens, dans une situation coloniale, considérant que la langue représente le corps et l'esprit de la nation, opposent beaucoup de résistances à la politique de suppression de leur langue[89], ce qui renforce en retour la vigueur des autres politiques d'intégration.

Bien que la langue coréenne n'ait pas disparu avec la Réforme de l'Orthographe de l'*Eonmun*[90], elle a été profondément modifiée ; elle a perdu sa nature orale, son rythme et ses sonorités, ainsi que son niveau de langue écrite. Pourtant, cette malformation ne cesse à la fin de l'occupation : à la libération, après trente-cinq années d'oppression du Japon, pendant lesquelles la politique de suppression de la langue a été durement appliquée, surtout pendant les dernières années, le gouvernement coréen aggrave encore les effets de l'occupation.

C'est un choix politique délibéré du gouvernement : voulant industrialiser le pays à toute vitesse, la politique de la standardisation de la langue est engagée au nom de la modernisation et de l'unification. Cette politique est héritée de celle du Japon, qui, voulant à la fois moderniser et coloniser la Corée, a d'abord commencé par un certain nombre de réformes portant sur la langue, et à travers la langue, sur la culture générale. La Corée du Sud suit ce modèle.

---

[88] Je tiens à rappeler qu'après l'occupation, la politique du gouvernement coréen a hérité de celle du Japon pendant l'occupation. Par exemple, *Saemaeul Undong* (New Village Mouvement) qui a commencé en 1970 et que j'ai évoqué précédemment est une imitation de la politique forcée pour moderniser la vie quotidienne.

[89] Benedict Anderson décrit l'échec de la part des impérialistes occidentaux : malgré les massacres sur des Vietnamiens du Vietnam, la langue vietnamienne est demeurée. La politique contre la langue vietnamienne a provoqué la colère par le caractère intime entre la langue et le peuple. Le sacrifice volontaire pour la nation, cet amour est, selon Anderson, porté par la langue maternelle, la langue de la nation. L'échec de la politique d'anéantissement par les colonisateurs a engendré les mots épithètes comme gooks (moricauds), raton (Algérien), Slant-eyed, ou V.C (Viêt-Cong) ; les appellations pour les Vietnamiens ont été également utilisées pour les Chinois, les Coréens et les asiatiques en général. Benedict Anderson, *op. cit*. p. 152-158. Ce genre d'argot est fabriqué aussi de la part de la colonie ; en Corée, Jjokbari désigne les Japonais qui ont employé le mot, Chosenjing pour les Coréens, en effet Chosenjing signifie simplement Chosenin, peuple de Chosen (Corée) en Japonais mais étant donné l'occupation ce mot a eu d'autres nuances de racisme, très péjoratif.

[90] Il y eut plusieurs reformes et l'Empire japonais était décroissant si bien que les réformes sont devenues de plus en plus imposant.

> Au Japon, il n'y avait pas de notion de la langue japonaise avant l'ère Meiji de la restauration. Ce n'est donc qu'à la fin du 19e siècle qu'on commence à appeler la langue « japonaise » et qu'on la standardise. […] Les standardisations différentes, tournées vers le nouveau présent et l'avenir de la langue (et des nations à construire), délimitent à partir de ce moment – pour le Japon celui de la modernité – le public de chaque langue[91].

Les lettres japonaises *Hiragana* et *Katakana* n'ont pas été toujours identiques à leur forme actuelle ; lors de l'ère Meiji de la restauration, le gouvernement japonais prend un certain nombre de mesures pour construire un État-nation moderne. Ainsi, la langue est standardisée. La Corée du Sud a pris la même voie de modernisation que le Japon[92]. La langue orale s'est vu attribuer l'alphabet standardisé ; bien que l'accent régional ou d'autres mots des dialectes ont pu plus ou moins survivre, à l'écrit, il existe qu'une seule langue, à laquelle les langues pour ainsi dire « maternelles » de chacun doivent s'accorder. La langue coréenne peut être considérée comme la seule langue de la Corée du Sud, mais elle n'est pas complètement identique à la langue coréenne de la Corée du Nord, ou à celle qui subsiste dans d'autres régions de Corée du Sud (il y a même un dialecte quasi incompréhensible pour d'autres régions). Selon Rada Iveković, les langues sont une matière vivante, c'est pourquoi « au-delà des mythes nationaux, il est bien difficile de dire ce qui définit une langue comme une identité linguistique et sociale à part[93]. » En ce sens, la seule langue identique à elle-même est une sorte de mythe national.

Cette langue coréenne standardisée est devenue la « langue nationale », un premier support pour l'identité nationale ; il y a toujours une différence considérable entre les « langues maternelles[94] », au sens de celles que l'on apprend avec sa mère et son entourage

---

[91] Rada Iveković, « Traduire les frontières. Langue maternelle et langue nationale », *Revue Asylon(s)*, vol 4, Institutionnalisation de la xénophobie, 2008 : disponible sur http://www.reseau-terra.eu/article749.html. Elle analyse le cas du Japons à travers l'entretien de Naoki Sakaï, « Quella traduzione del mondo nelle parole della sovranità », entretien par Giuliana Benvenuti e Paolo Capuzzo, il manifesto le 26 février 2008.

[92] En quelque sorte, la modernisation et l'industrialisation du Japon, qui a été beaucoup plus avancée par rapport à d'autres pays d'Asie, ont permis au Japon de coloniser les autres pays. Cet aspect est utilisé pour justifier la colonisation par le nationalisme japonais ; moderniser les autres pays d'Asie en les défendant de l'Occident. Ce fut, pour ainsi dire, leur rôle dans la logique nationaliste du Japon. Dans la même logique, la culpabilité du Japon est étroitement lié à la fierté. J'y reviendrai encore dans un sous chapitre *Sentiment nationale, entre honte et colère*.

[93] Rada Iveković, « Le pouvoir nationaliste et les femmes », *op. cit*. p. 2.

[94] J'entends ici par la langue « maternelle » une langue qui rappelle un côté affectif et charnel comme une relation à la mère ; la langue de vivacité, et de plaisir de l'oralité donc non seulement intellectuelle, de l'affection et d'amour donc intime, mais partageable. Cet aspect de la langue « maternelle » ne se laisse pas tout formaliser. Voir : Chiara Zamboni, « langue maternelle : entre racine symbolique, écriture, et politique » conférence en français, non datée ; Alessandra Pantano, « L'écriture du côté de la femme. Un itinéraire philosophique entre littérature et politique ». Je démontrerai à travers le texte de témoignages « *Femmes de réconfort qui ont été désignées de force, vol. n° 4, l'histoire qu'on réécrit avec la mémoire* » la différence entre les « langues maternelles » et *la*

comme première langue, et cette langue « nationale » standardisée de toutes les « langues maternelles » des Coréens. Cette langue nationale dispose de ses lettres ; ce sont les seules lettres de la langue coréenne. D'autres dialectes sont écrits dans cette lettre de la langue nationale dite maternelle. Dans ce contexte, les Coréens ont une seule langue maternelle. Le Hangeul a constitué un contre-pouvoir par rapport au chinois, il reste l'unique pouvoir de l'écrit dans la langue coréenne.

La langue coréenne standardisée a perdu sa richesse lexicale à l'oral, en excluant ses dialectes adaptés aux réalités et aux sentiments, à travers la modernisation violente. L'oralité ne réside pas seulement dans les paroles parlées, mais aussi dans les paroles silencieuses, retenues, et les gestes[95] ; elle sert aussi pour développer et associer les idées comme les émotions , à l'aide du rythme, de l'image et du symbole. En ce sens, elle constitue sa propre culture, différente de celle de la langue écrite.

La Corée du Sud a connu une violente modernisation, marquée par sa rapidité[96]. Cette modernisation comme la standardisation de la langue coréenne a modifié la « culture orale[97] » Je voudrais traiter une certaine conséquence de la suppression de la culture orale jugé prémoderne par gouvernement : la *Mudang* est un médium menacé d'abord par la politique de

---

langue maternelle comme langue nationale dans l'analyse des témoignages des « femmes de réconfort ». La « langue maternelle » comme langue de vivacité et d'intimité transmise aux jeunes chercheuses par les survivantes ; cette « langue maternelle » est donnée à la génération suivante comme un don : « De nouvelles langues naissent et autres disparaissent. C'est un fait. Une langue dure dans le temps tant qu'une mère la ressent comme une valeur et désire la transmettre à ses enfants, comme un don précieux, non pas comme une contrainte. Et cette langue vivra tant que quelqu'un relancera ce don dans des textes où l'amour pour la langue crée un tissu symbolique nouveau. » Chiara Zamboni, « langue maternelle : entre racine symbolique, écriture, et politique ». Conférence en français, non datée. La langue coréenne était, dans la relation entre les survivantes et les chercheuses, une langue de la relation et de la confiance, non la « langue nationale » violente.

[95] Les essais pour retrouver l'oralité perdue pendant l'occupation se manifestent également chez certains écrivains maghrébins. Je cite, entre autres, les articles prononcés dans « L'oralité en voyage », *Échanges et mutations des modèles littéraires entre Europe et Algérie,* Tome 2, des Actes du colloque « Paroles déplacées », LERTEC, Université Lumière / Lyon 2, Paris : L'Harmattan, 2003. p. 189-244 : disponible sur http://www.limag.refer.org/Textes/ColLyon2003/Tome2Mars2004.pdf

[96] En Corée, « vite, vite ! » résume le mode de la vie ; dans un même sens, les nouveaux sont bons, en revanche les anciens sont mauvais. Concernant la modernisation de la Corée, entre autres, on peut voir les travaux de Cho-Han, Haejoang comme *Lecture d'une intellectuelle sur la vie et l'écriture à l'époque post-coloniale* vol 1, Séoul : Alternative Culture Publishing Co, 1992 ; vol 2, Séoul : Alternative Culture Publishing Co, 1994 ; vol 3, Séoul : Alternative Culture Publishing Co, 1994 ; *Pensée sur la modernité et le féminisme,* Séoul : Alternative Culture Publishing Co., 1998. Et aussi en ce qui concerne la modernité et le féminisme, voir : Felski, Rita, *The gender of Modernity* (1995), trad. de l'anglais par Youngchan Yoo, Séoul : Keorum, 1998.

[97] Je risque de généraliser un certain rapport entre une certaine culture et la langue orale en employant le terme la « culture orale ». Malgré certains risques, je l'utilise pour évoquer ultérieurement une certaine singularité de la langue coréenne chez d'anciennes « femmes de réconfort » que j'analyserai dans le prochain chapitre. Ce terme peut désigner en effet quelque chose de prémoderne ou sous développé dans le contexte de la Corée du Sud.

suppression des superstitions[98]. Pour le régime dictatorial militaire, la *Mudang* représente un obstacle, parce qu'elle est une sorte de chef spirituel, quasiment la seule fonction par laquelle les femmes peuvent alors accéder à la religion ; d'ailleurs, même les hommes n'osent pas lui déplaire[99]. Cela ne signifie pourtant pas que son statut a été respecté ; il a été plutôt suspecté. Ces femmes ont été stigmatisées et leurs fonctions vouées à disparaître.

La modernisation violente appliquée à la culture générale par la standardisation de la langue, et qui n'a pas touché que la langue, a accru la hiérarchie entre le centre et les périphéries, la capitale Séoul et les provinces, la langue de Séoul et les autres, l'oral et l'écrit, la moderne et la prémoderne, ainsi que la dichotomie entre la majorité et la minorité. Le centre considère la périphérie et l'autre comme inférieurs. Le concept de l'Autre dans la Nation élaboré après l'occupation permet d'exclure des différences. Les dialectes sont dévalorisés par une langue standardisée ; entre les dialectes et le langage standardisé, les provinces et Séoul, l'oral, la culture orale et l'écrit, la culture de l'écrit. Le « binarisme » hiérarchisé de la société de la Corée du Sud se cache dans l'identité et la fierté nationale. Cette hiérarchisation est un effet de la construction de « l'identité » ; pour devenir « Un », il faut effacer la différence.

Ce type de nationalisme, qui crée l'Autre dans et contre soi-même, s'installe souvent dans les pays colonisés[100]. Pendant l'occupation, la Corée a été traitée comme l'autre inférieur du Japon, et à la libération, Corée du Sud intériorise ce schéma, qui se manifeste dans la modernisation du gouvernement : l'infériorisation des dialectes régionaux, le rapport entre la langue écrite et la langue orale, le nouveau et l'ancien, l'homme et la femme, les pays occidentaux donc développés et les autres. « Nous sommes *Un* » ou « nous sommes

---

[98] Aujourd'hui, la Mudang est protégée au nom du patrimoine humain, en terme coréen le *Inganmunhwajae* (*ingan* signifie l'humain, *muwha* signifie la culture, *munhwajae* désigne le patrimoine, ou le monument historico-culturel).

[99] Une émission de France Culture, *Tout un monde*, a évoqué, le 23 janvier 2011, les religions de la Corée où on peut entendre la voix de Mudang. Il y a une différence considérable, au niveau du rythme, des mots, et du ton, entre la langue coréenne restée fidèle à son oralité et la langue standardisée : disponible sur http://www.franceculture.com/emission-tout-un-monde-coree-un-dragon-epris-d'absolu-2011-01-23.html. Voir : Alexandre Guillemoz, *La Chamane à l'éventail – Récit de vie d'une Mudang*, Paris : Imago, 2010.

[100] Ok-Soon Lee historienne, spécialiste de l'Inde, tente d'analyser l'histoire coloniale du XIXe siècle de l'Inde à partir de la compétition pour l'arme nucléaire entre l'Inde et le Pakistan : elle démontre que cette compétition violente et « virile » entre les deux pays, qui ont vécu le colonialisme, est, en effet, venue des expériences de la colonisation qui définit l'Orient, la colonie, comme le féminin contre l'Occident, le colonisateur, le masculin. Elle tente de l'analyser non seulement par la politique et l'économie, mais par le domaine imaginaire et symbolique à travers les œuvres littéraires. *Quand l'Orient féminin rencontre l'Occident masculin*, Séoul : Edition Puleun-yeoksa, 1999. Les anciennes colonies se battent contre l'infériorité intériorisée en elles-mêmes sous forme de l'autre, le féminin en soi.

Danilminjok » ont été d'abord des slogans du pouvoir, et ont fini par prendre leur place dans l'expression idiomatique ; ainsi, l'autre en nous se dissimule.

La langue coréenne a été ainsi le lieu de conflits du pouvoir, et de l'application violente de la loi qui concerne d'abord elle-même ; la violence passe non seulement par les forces matérielles, mais aussi par le discours, de plus en modifiant la langue elle-même qui fait le discours. La langue est un outil pour penser ; si on touche la langue, l'outil est également touché. C'est ce qu'a fait le régime militaire dictatorial du gouvernement de Corée du Sud à la suite de l'occupation du Japon. Dans ces années dictatoriales, les médias, l'éducation nationale et les institutions du gouvernement totalitaire étaient un lieu d'application de la loi du dictateur et de la fabrication d'un peuple docile : *Gukmin*.

Tout s'est passé dans la langue coréenne. Les années du régime dictatorial et totalitaire n'ont pas pu ne pas laisser de traces, ou plutôt de blessures profondes, dans la langue coréenne ainsi que sur les Coréens. Comme il y a eu beaucoup de disparitions non expliquées sous le régime totalitaire, les Coréens apeurés se sont habitués à se taire, surtout en dehors d'un groupe intime comme la famille. La famille, qui a longtemps fonctionné comme système de sécurité sociale, s'est adaptée à nouveau au contexte politique social : les Coréens ont tendance à former partout des « familles » et distribuent tous les rôles plus ou moins hiérarchiques de la relation parentale à chacun, en imposant la fidélité dès que l'on fait connaissance.

Dans un autre sens, cela peut être interprété comme l'apprentissage du pouvoir au niveau de l'organisation de la vie quotidienne à travers le langage courant. La langue coréenne comporte beaucoup d'expressions et d'appellations plus ou moins hiérarchiques. Par exemple, pour l'aîné : on n'appelle pas les aînés par leur nom ou leur prénom, mais par des appellations parentes, comme tante ou oncle. Tant qu'il n'y a pas de relation, il n'y a presque pas d'échanges de mots, même pour un simple bonjour : on ne dit pas « bonjour » à un inconnu. Dans un lieu commerçant, on dit en général « bienvenue » aux clients : des commerçants ne saluent pas les clients potentiels, mais les remercient pour leurs futurs achats : un rapport d'intérêt s'installe pour que l'échange des mots puisse se produire[101]. La

[101] La pauvreté de l'expression est pervertie en Corée du Sud. Le langage de la publicité et les formulaires de service pour la clientèle révèlent une sorte de collision entre la Corée du Sud et « l'Occident », monde à la fois réel et imaginaire pour les Coréens. On peut entendre très souvent des expressions anomales dans ce genre de langage, par exemple : lors de l'entrée au magasin, on dit : « Cher client, je vous aime » au lieu d'un simple « bonjour » ou « Allô », quand il s'agit d'un coup de téléphone. D'ailleurs tous les formulaires commerçants oraux et écrits, qui se veulent « être trop polis », font des fautes de la grammaire. Par exemple, des objets concernant les clients, comme le téléphone en panne, prennent la position l'aîné par rapport aux travailleurs qui sont obligés de prendre

violence faite à la langue comme la réforme pendant l'occupation, la standardisation, et la modernisation inscrivent la violence dans la langue elle-même ainsi que la blessure de cette violence. La langue coréenne révèle toutes ces traces.

---

une position inférieure. Par conséquent, les fautes linguistiques sont déjà nécessairement prévues chez les travailleurs. Ce qui est curieux c'est que les Coréens sont rarement sensibles à cet étrange phénomène qui se passe dans le langage courant ; ils ont déjà l'air d'y être habitués. Dans une culture dans laquelle on sait très peu exprimer, surtout de l'émotion ou du sentiment, tous les mots et les expressions intimes ont été prises par le code commercial selon les règles de la consommation. Ainsi ce genre d'expression ou de mode de la vie, qui n'a pas existé avant la modernisation et l'industrialisation, se passe dans le mode commerçant à travers la langue. L'intimité est surexposée sans méfiance. La nouveauté en général, en Corée du Sud, n'a pas pu être pensée ou prise sans la logique d'intérêts ; et cela atteint malheureusement jusqu'à l'intimité profonde et la faculté de l'imagination et de la pensée.

I.2. Femme en tant que sujet, « nous »

I.2.1[102]. Émergence des mouvements et des pensées féministes

En Corée du Sud, les années 1970 et 1980 – l'ère du régime dictatorial militaire – sont particulièrement marquées par les mouvements sociaux. La structure et les logiques de ces mouvements sociaux comportent beaucoup de similitudes avec celles du régime dictatorial contre lequel ils luttent[103]. C'est donc une époque difficile pour le féminisme, qui est considéré comme une petite partie prenante du mouvement social. De la même manière que le gouvernement dictatorial n'avait pas considéré la femme comme une citoyenne égale à l'homme, la cause des femmes est restée secondaire[104] au sein des mouvements sociaux opposés à ce pouvoir. Ce qui m'importe est de comprendre pourquoi des femmes y sont néanmoins restées.

---

[102] Mon mémoire de Master (Women's Studies en Corée du Sud) était consacré au rapport entre l'histoire du mouvement féministe et le processus de la perception des femmes qui ont eu une ou plusieurs expériences de viol ou d'autres violences sexuelles (ou/et *gender-based*). Les expériences relatées par des victimes, que j'ai rencontrées, quand j'ai travaillé dans une association féministe, m'ont conduite à réfléchir sur ce sujet dans ce mémoire. J'ai d'abord analysé l'histoire du mouvement féministe des années 1980-2000 en Corée, et en particulier les mouvements qui ont protesté contre la violence sexuelle (ou/et *gender-based*). J'ai ensuite envisagé les situations des femmes et les processus des victimes qui percevaient la violence envers les femmes. Pour cette recherche, j'ai mené des entretiens approfondis, pendant un an et demi, avec les victimes et les trois militantes qui travaillaient dans des associations féministes pour des victimes de violence. Je me réfère en partie à mon mémoire pour rédiger l'histoire de mouvements et pensées féministes en Corée du Sud.

[103] L'éducation nationale a laissé beaucoup d'empreintes dans les mouvements anti-gouvernement dans lesquels le rôle des étudiants et des ouvriers a été crucial. Jie-Hyun Lim, historien, critique des théories du mouvement d'étudiant des années 80, dans un entretien au journal Kyung-hang (25/06/2010) ; les mouvements d'étudiants des années 80, qui ont hérité du politique Jung-Hee Park, sont devenus les sympathisants de Il-Sung Kim dans une logique du nationalisme. Disponible sur : http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?artid=201006241746375&code=960205.
Les logiques des mouvements d'étudiants, qui ont influencé d'autres mouvements sociaux, consistaient à essayer de restituer et critiquer ce qu'ils avaient appris à l'école, par exemple le rapport à la Corée du Nord. Cet essai a été en parti un échec. La génération des mouvements d'étudiants des années 1980 fut, en effet, un excellent résultat du système scolaire ainsi que social et culturel. Le système et leurs pensées ont été autant militaires et totalitaires que ceux du gouvernement.

[104] Si on prend en compte le fait que les mouvements sociaux ont été dirigés par des hommes qui ont été éduqués dans le régime militaire, ce n'est pas difficile d'appréhender le système dit, de « la société du mouvement ». Il y a plusieurs travaux de jeunes féministes qui analysent les caractères de la « société du mouvement ». Je cite, entre autres, un travail d'In-Sook Kwon, *La Corée du Sud est une armée*, Séoul : Cheognyeonsa, 2005 : elle montre rigoureusement la ressemblance frappante entre la société du mouvement, l'armée, le régime dictatorial militaire et la société coréenne en général. Voir pour la masculinisation, les riches travaux de Klaus Theweleit, *Male Fantasies vol. 1 Women, floods, bodies, history*, trad. de l'allemand par Stephen Conway, University of Minnesota Press, 1987 ; *Male Fantasies vol.2 Male bodies : psychoanalyzing the white terror*, trad. de l'allemand par Erica Carter and Chris Turner, University of Minnesota Press, 1989.

> Pourquoi les femmes s'identifient-elles, dans les moments de crise (c'est surtout dans la crise, en effet, que tel est le cas), plutôt à leur groupe qu'à d'autres femmes, avec qui elles peuvent pourtant partager beaucoup (plus) en temps normal ? Parce que ce qui est ici à l'œuvre est une *ruse de la raison par laquelle l'intérêt de classe et l'intérêt national s'identifient directement à l'intérêt masculin, immédiatement perçu comme l'intérêt général*. Si elles devaient choisir la solidarité avec leur sexe, alors que l'intérêt des femmes n'est pas culturellement, symboliquement, universalisable, elles se retrouveraient séparées de leur communauté identitaire[105].

Le mouvement des ouvrières est d'abord soumis à celui des ouvriers. La plupart des mouvements et des pensées féministes de l'époque sont associés au marxisme ou au socialisme. Avant les années 1980, il n'y a pas de place pour le féminisme non associé à d'autres mouvements. Dans des mouvements féministes associés aux mouvements sociaux ou syndicaux, on a tendance à considérer que la libération des femmes arrivera avec la démocratie ou la libération des classes oppressées. L'association dissymétrique entre le féminisme et d'autres mouvements sociaux ne dure pas, parce qu'elle traite la cause des femmes comme secondaire, et empêche le développement de différents points de vue dans le mouvement féministe.

Dans des années 1980, le féminisme cherche à construire une politique indépendante : d'abord avec la politique de l'identité contre le patriarcat, issue de l'expérience de la soumission en tant que femme. La potentialité d'être victime ou le *continuum* de la violence sexuelle permettent de fonder l'identité de la Femme. « The continom of sexual violence » de Liz Kelly[106] met en avant la continuité de la violence sexuelle faite aux femmes : toutes les femmes sont soumises à la même oppression masculine, et c'est à partir de cette oppression qu'elles construisent leur identité de femme. Cet article constitue une référence importante, surtout en ce qui concerne la violence sexuelle faite aux femmes en Corée du Sud, et lors de la mobilisation afin d'établir une loi contre les violences faites aux femmes. Dans cette perspective, l'expérience de la victime est lue comme preuve de l'oppression des femmes ; par conséquent, la révéler et la reconnaître constitue une base de la politique du féminisme.

---

[105] Rada Iveković, *Le sexe de la nation*, Non &Non, Éditions Léo scheer, 2003, p.28.

[106] Jane Hamme and Mary Maynard(ed), *Women, Violence and Social Control*. London : Macmillan, 1987. On peut se référer, dans la même perspective des pensées en Corée du Sud, entre autres, à un livre : Phil-Wha Chang, *Femme, Corps, Sexualité*, Séoul : Alternative Culture publishing Co., 1999. Elle est la première professeur en poste en 1984 du département Women's Study fondé en 1982 à l'Université Ewha : Women's Study de l'Université Ewha fut la première institutionnalisation de ce genre d'étude en Corée du Sud. En effet, ce livre est un recueil d'articles qui ont été écrits jusqu'au début des années 1990, du coup son ton n'est pas déjà très actuel par rapport à la tendance multiple, surtout après l'année 1995. Pour la même raison, ce livre montre le ton du féminisme des années 1980 où il y a eu plusieurs inaugurations d'associations féministes avec la politique de l'identité qui a fait naître la loi des droits des femmes, et qui est restée dominante jusqu'au début des années 1990.

Autre tentative, issue de la Culture alternative, une sorte d'association libre, fondée en 1984[107] par des femmes intellectuelles pour discuter, penser, écrire, et éduquer ensemble leurs enfants, consistait à questionner l'avenir en tant que féministes. Elles écrivent et publient également, ensemble d'abord, sur leur expérience et sur des sujets variés[108]. On les considère à l'époque comme un groupe de femmes bourgeoises : elles sont, pour la plupart, professeurs d'anthropologie, de sociologie, ou de philosophie ayant fait leurs études à l'étranger, surtout aux États-Unis : beaucoup d'entre elles ont obtenu un doctorat en anthropologie[109]. Pour la première fois en Corée du Sud, des femmes ayant fait des études poussées, même à l'étranger, sont nombreuses et visibles. Si d'autres mouvements féministes de l'époque ont élaboré l'identité de la femme en tant qu'ouvrière associée aux mouvements syndicaux, ou encore en tant que victimes, la Culture alternative n'accorde pas autant d'importance à cette identité. En

---

[107] La présentation de l'association sur son site internet : « *Alternative Culture* is a Korean feminist network which fosters feminist consciousness through publications, organizing cultural activities and lectures. Established in 1984, *Alternative Culture* has dedicated to creating "an equal and open society where women and men have true companionships, and children grow up with freedom, through planting a seed of an alternative culture" in Korean society.» : consultable sur http://www.tomoon.com/index.php?pgurl=etc/herstory.

[108] Je cite quelque exemple de leur projet du journal annuel qui s'appelle en Corée *Doon-In-Ji* pour aider à comprendre leurs idées. Je cite les titres en anglais dans le site internet : *Equal Parents, Free Children* (1985) ; *Open Society, Autonomous Women* (1986) ; *Feminist Literature* (1987) ; *Dominant Culture / Male Culture* (1988) ; *Oppressing Education, Growing Children* (1989) ; *Housewives: The Interruptions and Liberation* (1990) ; *Rewriting Romantic Love Stories* (1991) ; *Rewriting the Stories of Korean Sexuality* (1991) ; *Women Make Women in Words* (1992) ; *The World that I Hope to Live In* (1994) ; *Rewriting the Stories of Marriage 1* (1996) ; *Rewriting the Stories of Marriage 2* (1996) ; *Rewriting the Stories of Teenagers 1* (1997) ; *Rewriting the Stories of Teenagers 2* (1997) ; *Women Finding a Job, Changing the World* (1999) ; *Women's Body, Women's Age* (2001) ; *Whom to Live With: Rewriting Korean Families* (2003). http://www.tomoon.com/index.php?pgurl=etc/herstory

[109] Elles ont été influencées par le féminisme américain. Une phrase célèbre de Simone de Beauvoir, « on ne naît pas femme : on le devient » du *Deuxième sexe* (Gallimard, 1949) a inspiré beaucoup de féministes aux États-Unis, comme Monique Wittig, qui s'est installée aux États-Unis. Je cite une anecdote : quand j'étais en troisième cycle en Women's Studies, dans un des séminaires théoriques, une des professeurs, docteur en anthropologie, membre de *Alternative Culture* a évoqué l'importance de la redécouverte, durant ses études aux États-Unis, du *Deuxième sexe* : pour elle, il s'agissait de comment lire et situer ce livre dans les pensées féministes. Cette expérience témoigne du rapport entre *Deuxième sexe* et son influence sur les féministes américaines surtout sur la théorie du genre. Dans les années 1970, un certain nombre de féministes des États-Unis s'est approprié le terme du *gender* : il existait déjà, entre autres, du côté de la médecine et de la psychologie dans les années 1950 et 1960, en particulier en anthropologie. Lorsque les féministes ont transformé et réapproprié ce terme, qui a été conçu pour penser la situation particulière considérée comme marginale ou problématique, afin d'interroger l'ordre des sexes et des sexualités. À l'époque, les féministes ont surtout cherché une autre façon de penser qui permette d'interroger le système lui-même qui paraissait « évident » : une nouvelle méthodologie pour critiquer qui déconstruirait radicalement l'ordre social, historique, politique et culturel. Le *gender* est devenu ainsi pour les féministes un outil pour critiquer, particulièrement dénaturaliser le sexe. L'anthropologie a été utilisée comme la source d'une nouvelle imagination pour cette génération des féministes coréennes. Après cette génération, les domaines de recherche ou de la formation desquels provenaient des enseignantes ont été multipliés.

revanche, elle propose d'autres façons de voir des femmes, des féministes et des féminismes, au lieu de définir la « femme ».

La réussite partielle des mouvements sociaux auxquels les femmes ont beaucoup contribué au changement, et les révélations troublantes sur les crimes de violence sexuelle[110] modifient ensuite de nouveau la configuration des pensées féministes. Ainsi a commencé depuis les années 1990, la « politique de la sexualité »: le mouvement de libération et des droits des homosexuels a également démarré à ce moment-là. Les théories féministes se penchent depuis davantage sur des problématiques liés au corps.

D'ailleurs, avec des étudiantes ayant bénéficié de la formation féministe proposée par l'institution depuis le milieu des années 1980, le changement de la configuration du féminisme et des pensées féministes est encore renforcé. Cette génération construit des positions différentes et variées dans le féminisme ; cela suscite un problème générationnel entre féminismes : les différences entre les femmes, et entre les pensées féministes sont devenues visibles.

Au milieu des années 1990 survient une rupture définitive entre certaines jeunes féministes militantes (à l'université) et les mouvements sociaux dominés par l'ordre masculin : les jeunes féministes refusent de taire les violences faites aux femmes dans ladite « société de mouvements sociaux » et elles révèlent les noms de « coupables », selon leurs règles, au nom d'une Commission des 100 personnes. Cette révélation, qui provoque un grand scandale, est une occasion de réfléchir et de faire le point sur l'histoire du féminisme en Corée du Sud. Avec ces nouvelles vagues de féminisme, le féminisme commence à affronter la question de la différence entre les femmes.

[110] Je cite, entre autres, deux événements emblématiques : In-Sook Kwon, étudiante à l'Université de Séoul, a choisi, comme la plupart des étudiants de l'époque, d'être ouvrière pour contribuer à la révolution de classes. Elle a été arrêtée par la police et a subi la torture sexuelle qu'elle l'a révélée en 1986. En 1992, Boeun Kim et son petit ami, Jin-Gwan Kim ont assassiné le beau-père de Boeun Kim qui a violé pendant plus de 10 ans sa belle-fille. Cet événement a révélé la gravité de l'inceste au grand public et a entraîné une solidarité entre les féministes qui a fini par aboutir à la création d'une association féministe, intitulée Korea Sexual Violence Relief Center, pour des victimes de la violence sexuelle. Cette association avec d'autres féministes ont tenté d'établir une loi spéciale contre le crime sexuel et pour protéger les victimes ; leurs efforts ont abouti en 1995 au vote de la loi spéciale contre les violences faites aux femmes.

I.2.2. Ambiguïté entre femmes, féminisme et nationalisme

Pendant l'occupation japonaise, lors de la Deuxième Guerre mondiale, le gouvernement japonais réquisitionne des jeunes femmes pour les obliger à un service sexuel forcé auprès de l'armée. La plupart des victimes sont des femmes asiatiques, notamment des Coréennes[111]. Le gouvernement japonais leur attribue le nom de « femmes de réconfort militaire », une façon de définir l'esclavage sexuel.

Comment les féministes du Japon ont-elles réagi aux réquisitions forcées des jeunes filles et après la libération de la Corée ? Il faut tenir compte du rapport compliqué entre femme, féminisme et Nation pour réfléchir cette question. Oueno Chizk, sociologue et féministe japonaise, analyse, dans son livre *Nationalism and Gender*[112], les limites du féminisme dans le cadre de la formation de la nation moderne. Pendant la guerre, le féminisme au Japon se scinde en deux : l'intégration à l'homme et la ségrégation. La position de l'intégration au statut de l'homme choisit la participation à la guerre, d'un point de vue égalitariste, ayant pour but d'être comme l'homme un citoyen de premier ordre ; la participation à la guerre est dès lors considérée comme une occasion d'avoir enfin les mêmes droits que l'homme. La position prônant la ségrégation souligne quant à elle la différence entre femmes et hommes, et refuse de participer à la guerre, même si cela oblige à maintenir le rôle attribué à la femme.

Malgré leurs efforts, les féministes intégrationnistes ayant collaboré avec passion à la guerre, comme les hommes, pour l'égalité des droits, sont restées des citoyennes de deuxième ordre : soit elles n'ont été que des prostituées, au même titre que d'autres « femmes de réconfort », soit des mères qui procréent des fils et les envoient à la bataille pour la Nation. Leurs efforts pour être citoyennes et obtenir des droits égaux à ceux des hommes n'ont pas été pris en compte comme elles le souhaitaient. Répondre à la demande de l'État-nation ne fait pas aboutir les attentes des femmes.

Dans l'histoire contemporaine de la Corée du Sud, après la libération, il existe une histoire quasi similaire à la première participation des femmes à l'espace public, celle des Japonaises pendant la guerre : *Saemaeul-Undong* (nouveau village movement). Il s'agit d'une

---

[111] On suppose que cent mille femmes coréennes ont été désignées de force comme « femmes de réconfort militaire » pendant l'occupation du Japon. Pour l'introduction générale de cette histoire, voir Christine Levy, « Femme de réconfort » de l'armée impériale japonaise : enjeux politiques et genre de la mémoire »,consultable sur http://www.massviolence.org/IMG/article_PDF/Femmes-de-reconfort-de-l-armee-imperiale-japonaise-enjeux.pdf

[112] Oueno Chizko, *Nationalism and Gender*, trad. du Japonais par Leesun Lee, Séoul : Édition Bakjongchul, 1999.

politique de modernisation violente dans laquelle des femmes sont appelées pour la première fois comme citoyennes, afin d'accélérer le développement économique ; le gouvernement, qui a voulu occidentaliser le mode de vie, en suivant la politique du Japon sous l'occupation, a besoin de leur participation. Par exemple, le gouvernement, qui voulait limiter les taux de fécondité, persuade les femmes de se faire stériliser ; pour reconstruire les maisons traditionnelles coréennes ou procéder au réaménagement des villages à la manière occidentale, le gouvernement mobilise les femmes au foyer. Malgré certains résultats, la place des femmes dans l'espace public disparaît. Le rapport entre « féminisme » et État est ambigu et souvent problématique[113].

Le rapport entre Nation et/ou État, féminisme et femmes n'est pas toujours lisible ; d'ailleurs leur intérêt est souvent différent. Mais pour cette raison, les possibilités d'association entre les intérêts de l'État, de la Nation et ceux des femmes peuvent être variées, et même inattendues : par exemple, la présence des femmes dans les domaines de la culture et de la politique sous l'occupation était nouvelle, et cela n'a pas pu être lu dans le point de vue nationalisme. C'est pourquoi la complicité entre État et femme, ou un certain féminisme, doit être lue et examinée selon plusieurs axes. La modernisation ou un certain vide de l'ordre aurait pu créer une certaine potentialité sociale pour des femmes, mais ce genre d'histoire a été effacé au lieu d'être analysé. Et ce genre d'expérience est très ambigu, c'est pourquoi il faut prendre en compte le contexte et analyser le discours nationaliste qui empêche l'émergence d'une subjectivation de la femme pour rendre compte d'une subjectivation des femmes sous l'occupation.

Hwal-Lan Kim (ce prénom signifie Hélène selon un idéogramme chinois), issue d'une famille très modeste, se convertit à la foi chrétienne sous l'occupation ; elle saisit ainsi l'occasion d'étudier et réussit à être la première femme docteur, et en même temps qu'elle devient une femme moderne et féministe. L'occupation peut donc aussi être une occasion de se former une autre subjectivité, notamment pour les personnes qui n'ont pas de chance au départ, comme Kim. Elle contribue par la suite à l'accessibilité à l'éducation pour les jeunes filles pauvres, persuadée d'améliorer la condition des femmes par l'éducation, laquelle permet de penser, de parler et de travailler, en rendant ainsi possible l'accès à une vie indépendante.

Dans ce but, Kim aurait été plus ou moins obligée de négocier avec le gouvernement colonisateur et d'entretenir de bonnes relations avec des personnages influents. En tant que

[113] Pour approfondir ce point, on peut voir le mémoire de Master, Jang-Mi Yu, *Etudes sur l'expérience des femmes qui ont participé au mouvement du développement du gouvernement : autour des supérieurs de Saemaeul-undong,* Université d'Ewha, 2001.

femme colonisée, elle voulait apporter le maximum d'aide aux Coréennes, pour cette raison, elle aurait collaboré et participé à certains des crimes du Japon[114], comme un certain nombre de Coréens du reste. Effectivement, il existe une certaine ambivalence de la colonisation japonaise, que l'on ne peut pas uniquement interpréter négativement selon la logique binaire selon laquelle la Corée est victime et le Japon est mauvais[115]. Si Hwal-Lan Kim avait si mauvaise réputation, c'est d'abord parce qu'elle était une femme, et que les Coréens n'en ont pas vu jusque là dans l'espace public, et parce qu'elle avait prononcé des discours incitant les jeunes Coréens à intégrer l'armée du Japon. Cet acte est impensable pour une femme-mère de la Nation. Les différentes expériences des femmes sont passées sous silence, celle de Kim comme celles des survivantes du crime nommé « femme de réconfort ».

Chizko insiste sur le fait que « nous », les femmes en tant que féministes, doivent penser et agir en dehors de la nationalité, pour que le féminisme soit un projet réalisable. La participation des femmes à l'appel de la Nation, qui n'est pas neutre, n'est pas nécessairement favorable à l'amélioration de la condition des femmes. Dans la dimension du nationalisme, il est difficile d'apporter soutien et solidarité en dehors de la nationalité et des intérêts nationaux. Les survivantes du crime dit « femme de réconfort », trahies par deux États, ont voulu renoncer à leur nationalité[116]. Penser et agir en dehors de la nationalité serait une prémisse du féminisme, qui répondrait à la transnationalité de l'expérience des femmes. Je souligne qu'il ne s'agit pas forcément de l'universalité de l'expérience des femmes, mais d'un pouvoir politique et du sexe de la Nation. Pour le démasquer, il faut agir et penser en dehors

---

[114] Je voudrais rappeler la Mutinerie de Jae-Soo Lee au début du XXe siècle. Il s'agit d'un conflit entre les habitants catholiques et les habitants non-catholiques dans l'île de Jeju ; les habitants catholiques n'ont pas été identifiés comme Coréens. En effet, le concept de la « religion » au sens moderne surtout, monothéiste et occidental n'a pas existé, avant le contact avec l'Occident au XIXe siècle, ni l'identité personnelle. La personne n'existait que dans le réseau, mais n'existait pas en tant qu'individu. Kim était chrétienne ; ce qui lui a donné une identité en tant qu'individu et femme, ce qui était tout à fait nouveau à cette époque. Autrement dit, je pense qu'elle a été sans doute identifié tout d'abord comme une femme chrétienne, mais ni une Coréenne, ni une Japonaise ; une femme moderne ayant pris conscience de la condition féminine, qui s'est décidée à se consacrer à la cause des femmes. C'est une des possibilités de l'interprétation, sans vouloir justifier l'acte de Kim.

[115] Voir. Alain Delissen, « Le premier XXe siècle : les ambivalences de la colonisation japonaise », AA.CC., *L'Asie orientale et méridionale aux XIXe et XXe siècle. Chine Corée, Japon, Asie du Sud-Est, Inde*, PUF, 1999, p. 117-196.

[116] Quand Chizko a appris que les survivantes du camp du viol collectif voulaient renoncer à la nationalité coréenne en raison de leur forte déception par rapport à leur nation, elle a écrit qu'elle les trouvait très radicales non seulement en terme de radicalité mais aussi de fondement, dans une correspondance avec une féministe coréenne Joo-Han, Hee-Geong (anthropologue, professeur de sociologie), Joo-Han, Hee-Geong & Oueno Chizko, *Parler à la frontière*, Séoul : L'arbre de la pensée, 2004.

de la frontière nationale. Selon des contextes et des nécessités, « nous » les femmes en tant que sujet peut alors se former.

I.2.3. Expérience des femmes entre victimisation et subjectivation

Je voudrais traiter la question de l'écoute ou du recueil l'expérience des « victimes », première étape pour élaborer une autre histoire et une pensée qui ne conforme pas l'Histoire du nationalisme. Écouter l'expérience des femmes en les faisant parler de leur vie n'est pas systématiquement libérateur : par exemple, cette expérience peut être employée pour justifier ce que l'on « veut » dire, pour argumenter ou encore construire une position.

Michel Foucault considère que la parole n'est pas un moyen ou un outil qui permet de lutter contre le pouvoir, mais un lieu important et un objet du conflit lui-même[117]. Il fait remarquer que les structures confessionnelles, religieuses ou analytiques produisent l'aveu, mais cela ne comporte pas toujours une progression ou une stratégie de la liberté ; au contraire, cela peut contribuer au frein et à la domination de la subjectivité. Foucault prévient qu'en particulier le discours sur la sexualité est loin d'être libéré. Le discours de la sexualité qui s'est développé dans une structure religieuse et punitive et celui d'une structure thérapeutique et évaluative relèvent tous les deux du domaine de la confession, dans laquelle une personne confesse ses expériences intimes à un médiateur spécialiste qui réinterprète alors à rebours ces expériences en utilisant les codes du discours dominant sur la normalité[118]. Le terme de discours, pour Foucault, désigne une configuration particulière des possibilités d'actes du langage. Grâce aux règles d'exclusion et de division classificatoires, qui fonctionnent comme des hypothèses de base inconscientes, un discours peut certainement dire, à partir non pas de ce qui est vrai et de ce qui est faux, mais à partir de ce qui peut avoir une valeur de vérité. Le discours se structure autour de ce qu'il est possible de dire par le système de l'exclusion, comme l'interdiction de certains mots, ou la division entre fou et sain d'esprit.

Afin d'« écouter l'expérience » des femmes, il faut prendre en compte le pouvoir du discours et le contexte de la visualisation des expériences, et historiciser l'expérience de la femme qui parle d'elle-même. L'expérience n'est pas un fait transparent, mais une

---

[117] Alcoff, Linda & Gray, Laura, « Survivor Discourse or Recuperation? », *Signs, vol. 18, no2*. 1993, p. 260.
[118] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, Paris : Gallimard, 2006. p. 71-98.

construction complexe de la subjectivité. Le discours sous-entend un rapport de pouvoir en lui-même. L'expérience nous permet d'appréhender le rapport de pouvoir autrement : « L'expérience est l'histoire d'un sujet. Le langage est le site de l'Histoire en action. C'est pourquoi l'explication historique ne peut séparer l'un de l'autre[119]. » L'expérience est le lieu de l'interprétation du discours, qui permet de rendre compte de la construction du discours et du rapport entre expérience et discours. L'expérience des femmes ne parle pas elle-même, elle est parlée et interprétée. Il s'agit de la question du point de vue et de l'intention de faire. C'est pourquoi l'expérience des femmes se situe entre victimisation et subjectivation. Parler et écouter l'expérience des femmes est une question politique. L'acte de parler et d'écouter n'est donc pas systématiquement libérateur. Pourtant l'expérience apprend beaucoup de choses qui n'ont pas été abordées : cela revient à se demander comment apprendre de l'expérience.

J'aborde cette complexité de l'expérience à travers le *Gijichon*. Sous l'administration militaire des États-Unis, suite à la demande de l'administration et du commandement militaire américains qui réclamaient des « divertissements et du confort » pour leur armée[120], les Coréens incitèrent un groupe de femmes à s'installer dans des régions où se trouvait l'armée des États-Unis. Ce type de ville ou de village s'appelle *Gijichon* : *Giji* signifie en coréen l'armée installée dans des régions, et *Chon* signifie petit village. Pour analyser l'histoire des prostituées qui travaillent dans un tel village, il faut l'envisager sous l'angle de la connexion des pouvoirs coréen et américain ; le *Gijichon* devient un lieu symbolique où apparaît le rapport de pouvoir politique entre Corée et États-Unis, à travers le rapport de pouvoir entre femmes et hommes.

Je cite le témoignage de Beop-Soon An, qui raconte l'arrivée des soldats américains. Née en 1925, elle est déportée à l'âge de 17 ans dans une « maison de réconfort » à Singapour, où elle reste pendant 4 ans ; après la libération, elle vit dans un camp de prisonniers de guerre

---

[119] Joan W. Scott, « L'évidence de l'expérience », *Théorie critique de l'histoire*, trad. de l'anglais par Claude Servan-Schreiber, Paris : Fayed, 2009, p.116.

[120] Selon Katharine H.S. Moon, depuis le début des années 1980, les chercheurs et les militants ont défini le problème de la prostitution installée dans *Gijichon* comme effet du pouvoir dissymétrique au niveau international ; des femmes des pays petits et faibles représentent leurs pays à travers leur corps prostitué. Elle remarque que, bien que cette analyse soit pertinente, ce genre d'analyse généralise ce rapport, et ignore le fait que le rapport dissymétrique entre pays ne renvoie pas toujours à un tel rapport entre des femmes des pays petits et faibles et des hommes des pays puissants. Katharine H.S. Moon, *op. cit.*, p.177-178. L'installation d'un tel rapport n'est ni systématique, ni inévitable ; s'il y a une telle installation, cela révèle qu'il y a une certaine collaboration de la part des pays dominés. Ce n'est donc pas généralisable. Pour éclairer le rapport entre la Corée du Sud, les États-Unis et les prostituées de *Gijichon*, il faut analyser le rapport entre les Coréens et l'armée installée en Corée du Sud, non seulement le gouvernement coréen et l'armée.

à Singapour, et rentre en Corée en 1946. Elle témoigne de l'arrivée de l'armée américaine venue libérer son pays au moment de la guerre de Corée :

> "Alors, là, quand je suis allée à Yeoju Icheon, bah, là on n'a pas pu habiter, encore, eh, à cause des Américains.
> "Alors là, si on était attrapé par les Américains, on n'attendait qu'à mourir. Alors, bah, ce n'était pas un seul qui l'a fait ça, comme ça. Bah, alors, si les femmes ont été tuées, après être maltraitées comme ça, quoi qu'elles aient essayé tout pour s'enfuir, toutes, on les a jetées à la montagne. Comme nous, comme si nous avions été traitées, comme ça *geu geu geu geu* comme ça.
> "Encore, car les soldats américains voulaient nous faire du mal, hein[121].

Lors de la guerre de Corée, elle se réfugie avec sa famille à Icheon et à Yeoju, pour fuir à la fois la guerre et les soldats américains. Pendant cette période, elle a le sentiment de revivre quasiment la même chose que sous l'occupation du Japon. La survivante emploie beaucoup de pronoms démonstratifs dans ce témoignage pour décrire les souffrances des femmes de l'époque, comme *geu* (ce, celui, cette, etc.), comme si elle n'osait pas décrire ce qui était arrivé à ces femmes, parce que cette douleur la renvoie à l'époque des « maisons de réconfort ». Pour dire violer, elle emploie l'expression de son dialecte, *haekkoji*, qui signifie faire du mal à l'autre ; la densité de la violence est ainsi atténuée dans ses phrases, avec beaucoup d'empathie pour ces victimes qui ont été maltraitées.

> " Ceux-là, les Coréens sont ceux qui portent la marque de Pal-Gun-Dan {le nom de l'armée}, ils étaient sous les ordres de l'armée des États-Unis. Ils ont vu comme ça, s'ils ont jugé nécessaire, et puis ils les ont fait entrer, là où il y avait des femmes. Comme ça, les Coréens sont tellement malveillants. Si méchants. Alors, de cette façon, ils ont fabriqué les Yang-gal-bo et les Yang-gon-ju, ils les ont fabriquées, ça.
> " Ils étaient arrogants, ils se sont conduits comme s'ils étaient au-dessus de tout le monde. Des dames, alors des filles, alors ou encore hein, des vieilles, ils n'ont tenu compte de rien, […] après tout ça, elles ont été tuées et on les a jetées là. Tous, tous les soldats sont comme ça tous sont chiants[122].

Quand les soldats américains ont commis des violences envers des femmes, les soldats coréens les ont aidés, notamment en organisant une sorte de viol collectif, ou en collaborant avec les soldats américains pour trouver des femmes, en mettant à leur disposition une maison ou un lieu où les femmes étaient obligées de « recevoir » les soldats. Vendues, enlevées, ou venues pour d'autres raisons, – par exemple, certaines en venaient à se prostituer après « avoir

---

[121] Team de Témoignages, *Femmes de réconfort qui sont désignées de force 4, l'histoire qu'on récrit avec la mémoire*, Séoul : Pulbit, 2001, p. 237-238. C'est moi qui traduis et souligne en italique. Ce texte est composé de la langue « orale » des témoins qui a exigé de moi une difficile traduction : toutes les fautes sont donc de ma responsabilité. En ce qui concerne la traduction, j'y reviendrai dans *Écirture d'un texte oral* en évoquant les difficultés de la trinscripion des témoignages. J'ajoute une explication sur « " » : ce texte cite les témoignages avec les guillemets qui s'ouvrent, mais ne se ferment pas. J'y reviendrai dans l'analyse de la construction du texte des témoignages des survivantes.
[122] *Ibid.*, p. 238.

été déjà violées », car les Coréennes abusées ont été abandonnées par leur entourage –, elles devaient se nourrir et nourrir leurs enfants. C'est ce que les Coréens ont jugé nécessaire, selon l'interprétation d'An, qui apparaît pertinente.

Beop-Soon An raconte dans son témoignage qu'après avoir survécu, pendant la guerre de Corée pour les soldats américains, et qu'ainsi une autre sorte de « femme de réconfort » a été re-fabriquée par les Coréens, comme par exemple, par le Palgundan, armée coréenne qui était sous l'ordre de l'armée d'États-Unis. On appelait ces femmes *Yanggalbo*, *Yangonju*[123]. Depuis que les armées des États-Unis se sont installées en Corée du Sud, autour de Giji, la prostitution est également présente. Comme le montre l'analyse de Beop-Soon An, un groupe de prostituées, pour ainsi dire spécialisé pour les soldats américains, est créé. Ces appellations *Yanggalbo*, *Yangonju* montrent le statut des prostituées de *Giji* : elles sont situées au plus bas de l'échelle sociale, même parmi les prostituées. Il y a certaines ressemblances entre l'histoire des femmes de réconfort et celle des prostituées des *Giji* du point de vue du rapport entre ces deux États et de la façon dont la nation considère les femmes.

Or, il ne faut pas négliger les différences entre tous ces problèmes pour ne pas simplifier les questions. Le contexte et la manière sont différents : l'histoire de la « femme de réconfort » a lieu sous l'occupation et son existence est conçue par le Japon. En revanche, les prostituées des *Giji* ne sont pas organisées par le gouvernement sud-coréen, au moins au tout début, mais sont par la suite institutionnalisées pour offrir certaines commodités aux armées des États-Unis pendant leur séjour. Les femmes sont mobilisées pour faciliter leur installation : par exemple, elles sont censées cuisiner, faire le ménage et accepter des rapports sexuels avec des soldats américains[124]. Dans ce processus, les deux gouvernements sont concernés au nom de la Campagne de purification de *Gijichon :* par exemple, le gouvernement coréen essaye de les sensibiliser au danger des maladies sexuellement transmissibles et au « racisme », pour éviter que les soldats noirs ne soient discriminés. Cet aspect est important pour les États-Unis, qui croient que tous les problèmes des soldats sont

[123] Yang-gong-ju et Yang-gal-bo, ce sont en effet des mots composés ; Yang signifie l'Occident. Gong-ju signifie la princesse en coréen ; Yang-gong-ju, un mot très péjoratif signifie en effet un jouet pour les soldats américains. Gal provient de Galda, verbe qui a plusieurs sens ; premier groupe du sens c'est aiguiser, affiler, râper, moudre, tailler etc. ; le deuxième changer, passer, substituer, remplacer ; le troisième cultiver, labourer, semer ; ici, c'est utilisé dans le deuxième sens avec une nuance du premier groupe du sens. *Bo* provient de *Boji* qui désigne le sexe féminin en Coréen. Le mot composé de Gal et de Bo très péjorative est un mot qui désigne une femme qui a des rapports sexuels désordonnés ou une prostituée.

[124] Katharine H.S. Moon, *op. cit.*, p.177-186. Même si ces femmes n'ont pas été enlevées de force, elles ont été plus ou moins obligées. Il faut prendre en compte la situation des femmes pauvres qui n'ont eu ni le choix, au sens véritable de ce mot, ni les moyens de se nourrir. *Ibid.*, p.196.

causés par les prostituées. Le gouvernement des États-Unis veut donc prendre plus de contrôle sur les femmes. Dans cette situation, les conditions de travail des femmes ne sont pas au cœur de leurs préoccupations, et elles ont subi beaucoup de violences, qui ont été secrètement enterrées par les deux gouvernements, ainsi que par la méfiance des Coréens.

Cette situation perdure jusqu'au moment où les mouvements sociaux apparaissent pour provoquer le sentiment national. En 1977, une femme, Bok-Hee Lee, est assassinée et brûlée ; un mois après, une autre femme est tuée. Même si les coupables admettent leurs crimes, ces affaires sont tues par les gouvernements. De même, aucun mouvement social ne s'y intéresse. La mobilisation des prostituées de *Gijichon* ne suscite pas non plus de réaction pendant longtemps. Mais un autre assassinat, en 1992, a plus de conséquences, celui de Geum-Yi Yun, violée et sauvagement tuée. Certains mouvements sociaux de tendance anti-américaine interprètent cet assassinat comme une métaphore du rapport entre la Corée du Sud et les États-Unis, ou comme celui de la Corée et du Japon. Tout d'un coup, ces femmes deviennent des victimes pour la Nation ; les discours des mouvements sociaux adoptent également le même ton que celui pour la « femme de réconfort ».

Cet aspect ne se limite malheureusement pas au discours nationaliste. Hyun Sook Kim, sociologue[125], analyse comment certaines féministes ont commis des fautes en mélangeant l'identité coréenne comme victime et le sentiment national, à travers une conférence qui a eu lieu au mois de février 1995 : une féministe coréenne, un vidéo journaliste et une ex-prostituée, Yeun-Ja Kim, visitent les États-Unis pour la promotion et le débat autour de leur documentaire. Le public, composé principalement d'Américains, veut connaître davantage l'« expérience de Kim » en dehors d'un scénario stéréotypé ; cependant, certaines des questions qui lui sont directement adressées ne lui sont pas traduites. Les deux intellectuels coréens présents répètent seulement le point de vue nationaliste, anti-américain, en identifiant les prostituées exclusivement comme les victimes du colonialisme américain. Selon l'expression de Hyun Sook Kim, ils cherchent à « éduquer » le colonisateur en provoquant chez lui la culpabilité. Ainsi, ils citent les paroles d'une ancienne prostituée, en l'utilisant comme preuve qu'un certain nombre de victimes a été causé par les États-Unis. Par ailleurs, l'expérience de l'une de ces femmes, Yeun-Ja Kim, est d'une certaine manière ignorée, même dans le cadre de l'écoute de l'« expérience des femmes ». Les enjeux ne sont pas seulement d'éduquer le colonisateur, mais apprendre d'Yeun-Ja Kim.

---

[125] Hyun Sook Kim (1997), « Yanggonju as an Allegory of the Nation: Image of Working-class Women», *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalism*, trad. par Eunmi Park de l'anglais, Séoul : Samin, 2001, p. 217-247.

I.2.4. Femmes : forces d'étonnement

> Il y avait cette masse, et je vois une tour flotter, une femme absolument somptueuse, dont je sens qu'elle est pour moi un double de ces femmes qui m'émeuvent par leur apparition en personne et en tant que métaphore, des femmes qui sont comme de la chair incantatoire, des femmes fortes, belles, et qui sont comme une voix habillée, une voix qui porte de la chair. Elle parlait et elle était particulièrement habillée. D'habitude je ne pense pas au costume, pour moi le costume c'est le corps[126].

Je retiens ces phrases citées ci-dessus prononcées par Hélène Cixous dans un entretien à propos d'une de ses œuvres, *Manne*, pour décrire ma pensée. En abordant le rapport entre l'histoire, la politique et la poésie, Cixous évoque sa première rencontre avec Winnie Mandela, qu'elle décrit comme une « masse chantante » ; elle relate une émotion profonde, qu'elle qualifie comme le « triomphe de la vie[127] ».

Les phrases ci-dessus transmettent l'image d'une « voix bien habillée », non seulement par des paroles, mais ici, le costume de cette voix, c'est le corps : « elle » était bien habillée. Cette figuration d'une voix bien habillée est métaphorique, mais elle est issue de l'apparition réelle de la voix d'une femme qui s'accorde bien avec son corps, qui est émerveillée par son corps. Je pense que dans cette tour flottante, même si l'accent est mis sur une femme, aucune femme de cette tour n'est moins bien habillée en tant que voix, c'est pourquoi la singularité de chacune ne se perd pas dans la masse. En revanche, la force de cette masse résulte de la singularité irréductible de chacune. Je cherche ici à établir un rapport entre la singularité et l'universalité de l'expérience de la femme, qui serait comme cette figure d'une voix bien habillée dans une « masse chantante ».

Spivak[128] raconte une scène d'un souvenir d'enfance de l'année 1949, où elle a croisé, pendant qu'elle se promenait, deux femmes à la campagne qui faisaient la lessive sur le bord de la rivière. Spivak a entendu un petit échange entre elles.

> *One accuses the other of poaching on her part of the river. I can still hear the cracked derisive voice of the one accused: " You fool! Is this your river? The river belongs to the company!" […] For these women, the land as soil and water to be used rather than a map to be learned still belonged, as it did one hundred and nineteen years before that date, to the East India Company. I was precocious enough to know that the remark was incorrect. It has taken me thirty-one years and the experience of confronting a nearly*

---

[126] « A propos de *Manne* : entretiens avec Hélène Cixous », Paris, le 27 avril et le 27 septembre 1988, AA.VV, *Hélène Cixous, chemins d'une écriture*, PUV Saint-Denis, 1990, p. 215- 216.
[127] *Ibid*., p.215.
[128] Son livre, *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics*, a été traduit en langue coréenne en 2003 : trad. de l'anglais par Hye-suk Tae, Édition d'Yeo-i-yeon. Depuis, la plupart de ses œuvres a été traduite parce que ses pensées avaient permis de sortir du discours majoritaire du nationalisme qui domine fortement toutes les interprétations sur l'histoire de l'occupation du Japon.

inarticulable question to apprehend that their facts were wrong but the fact was right. The Company does still own the land[129].

Elle souligne le fait qu'il faut apprendre à s'adresser à ces femmes anonymes, et de plus il faut apprendre à apprendre d'elles. Comme elle le dit, il ne s'agit pourtant ni de « romanticisation[130] » de ces femmes, ni de nostalgie, ni de nationalisme. Elle souligne également qu'il ne s'agit pas non plus de ressentir la culpabilité du privilège en tant que féministe du 1er monde. Que veut-elle dire et comment y arrive-t-on ? Il semble que Spivak cherche comment prendre en compte l'expérience des femmes anonymes : comment s'adresser à elles pour apprendre d'elles, elles qui n'ont pas été traitées dans une telle configuration académique-mondiale[131] ?

Spivak critique *Des chinoises* de Kristeva[132] d'un point de vue non occidental. Cet ouvrage met davantage l'accent sur la singularité : selon Spivak, la nouvelle philosophie, qui accorde plus de confiance à la critique d'avant-garde individualiste qu'à la collectivité révolutionnaire, fait partie du « *backlash intellectual* » : *Tel quel*, auquel Kristeva a participé, représente cette position en France. En ce qui concerne la position de Kristeva, teintée d'individualisme, l'importance de la singularité contre laquelle Spivak a émis des critiques, ne semble pas avoir changé.

Kristeva a réalisé un projet, *Le génie féminin* sur Hannah Arendt, Mélanie Klein et Colette, qui repose sur une idée essentielle issue du *Deuxième Sexe*, mais que Simone de « Beauvoir a dû laisser en suspens : *comment, à travers la condition féminine, peut s'accomplir l'être d'une femme, sa chance individuelle en termes de liberté, qui est le sens moderne du bonheur*[133] ? ». Kristeva considère que Beauvoir aurait dû choisir les chances de la liberté de chacune en tant qu'être humain singulier, au lieu de traverser la condition des femmes au pluriel. Selon Kristeva, être singulier signifie être libre : elle met ainsi l'accent sur

---

[129] Gayatri Chakravorty Spivak, *In other worlds*, Routledge, 2006 (1998, 1987), p. 186-187.
[130] Je l'ai traduit de « romanticize these womens» dans le texte en anglais de Spivak. *Idem*.
[131] *Ibid*., p.192-193.
[132] *Des chinoises*, Des femmes, 1974, réédition chez Pauvert, 2001. Spivak critique Kristeva qui ne s'intéresse qu'au matriarcat, au lieu d'analyser la réalité actuelle des Chinoises dans le chapitre intitulé « La mère au centre ». Selon Spivak, c'est une mystification qui ignore la réalité difficile des femmes actuelles. Cf. Gayatri Chakravorty Spivak, « French Feminism in an international Frame », *In other worlds*, Routledge, 2006 (1988), p. 184-212. Je voudrais ajouter un petit commentaire. Quant à la politique, surtout celle de la Chine Kristeva comme beaucoup d'intellectuels de cette génération a éprouvé une grande déception par rapport à la Chine; celle-ci est des raisons personnelles l'ont conduit à la psychanalyse. Elle y voyait une forme d'engagement dans le microcosme. Cf. Entretien avec Julia Kristeva, *Tire ta langue*, France culture, le 2 janvier 2011.
[133] Julia Kristeva, *le génie féminin, tom 3, Colette*, Paris : Gallimard, 2002, p. 543. Dans ce texte, ces phrases sont italiques.

la « singularité irréductible » en se dissociant de ce qu'elle appelle « féminisme de masse[134] ». Elle entend sans doute exprimer ainsi sa méfiance contre l'identité de la Femme.

La singularité est, chez Kristeva, en lien avec le concept du génie. Le génie ne signifie pas selon elle l'être exceptionnel, mais la singularité ; chacun aurait donc son génie. Le *genius* évoque un « dieu particulier », la présence de dieu parmi les humains et les choses : une rencontre entre l'être humain et son Dieu. À l'époque des premiers Chrétiens, cette rencontre se résume à l'expérience singulière de l'amour de Dieu ; avec la Renaissance, la rencontre avec Dieu déplace la transcendance. Son projet sur le génie féminin s'entend à partir de la « singularité amoureuse[135] ». À notre époque,

> face à la banalisation des discours, à l'effondrement de l'autorité, à la spécialisation technique des savoirs […] le mot « génie » demeure une hyperbole qui réveille nos capacités d'*étonnement* : cette ultime amorce de la pensée. […] l'extraordinaire inventivité des hommes et des femmes que je rencontre m'impressionne toujours, y compris chez les plus modestes, voire chez les personnes handicapées. Mais elle me subjugue, littéralement, chez ceux dont l'expérience fait événement[136].

Les termes de génie et de singularité correspondent, chez Kristeva, à la capacité de penser, donc à celle de s'étonner et d'être étonné, que l'on peut trouver même parmi les plus modestes. C'est une façon de se rebeller contre la banalisation, peut-être, et aussi contre « le féminisme de masse ». La critique de Spivak contre Kristeva quant aux discours d'avant-garde est sans doute correcte, s'il s'agit d'insister sur la singularité irréductible.

Je me demande s'il n'existe pas une manière de croiser ces deux positions. Pour apprendre à parler aux femmes anonymes et pour apprendre d'elles, n'est-il pas nécessaire de prendre en compte à la fois leurs conditions sociales et historiques et leurs capacités de penser l'« expérience qui fait l'événement » ? Dans la scène tirée d'un de ses souvenirs d'enfance, Spivak découvre leur capacité de penser en tant qu'étonnement : cela lui a demandé 31 ans

---

[134] Dans ce sens, va également la pensée de Cixous concernant le féminisme. Dans un entretien, dit-elle, qu'elle ne s'est j'amis définie comme « féministe ». « Ce mot [le féministe] y avait en effet une acception que je considérais comme trop restreinte, trop distante d'une réflexion philosophique et analytique. Certes, le minimum féministe qui visait à réformer des lois, obtenir l'égalité des droits, etc., m'a toujours paru évidemment nécessaire. Mais pas suffisant. Il faut philosopher les différences sexuelles, dans leur instabilité même. Seules les pratiques littéraires et philosophiques (et donc analytiques) le permettent. La politique, elle, par définition, dans son actualité – ne pensant pas à l'avenir ni aux origines – , est toujours en retard, même quand elle croit qu'elle avance ! C'est pourquoi le combat, sous toutes les formes que vous énoncez, est mondialement sans cesse ». Hélène Cixous, « J'écris à la force du rêve », Grand entretien, Le magazine des écrivains, *Le magazine littéraire*, n° 479, Octobre 2008, p. 93.

[135] « Entretien avec Julia Kristeva. Pratiques de génie », Propos recueillis par Gilles Behnam, « Entretien avec Julia Kristeva » *MAG Philo*, 2007 : disponible sur http://www2.cndp.fr/magphilo/philo17/interview-Imp.htm

[136] *Idem*. Souligné dans le texte.

pour enfin la comprendre véritablement. La collectivité et la singularité peuvent se comprendre et s'entendre en fonction des situations contextuelles ; il faut les évoquer en les historicisant, afin d'éviter de dogmatiser les pensées. Autre point à prendre en compte dans le souvenir d'enfance de Spivak, le fait qu'elle le réinterprète sans cesse dans sa mémoire, pour arriver aux femmes anonymes qu'elle a remarquées dans son enfance.

Je voudrais attirer l'attention sur le fait qu'il s'agit à la fois de sa mémoire et de son expérience d'étonnement, à partir de laquelle elle peut concevoir la capacité d'étonnement de femmes anonymes et effacées dans l'Histoire. Une telle interprétation suggère l'expérience des femmes qui gardent à la fois leur singularité autant que leur universalité, et qui peuvent se croiser ; la singularité d'un corps de femme qui ne se dissout pas dans la masse, mais qui garde ses potentialités dans un autre corps collectif.

Une singularité ne pourrait pas être une liberté sans la communauté de référence sur laquelle « nous » peut s'appuyer pour « nous » libérer. L'universalité comme communauté de référence, comme création d'une autre loi, est fondée sur les différentes expériences de femmes en fonction d'une situation donnée. Ainsi, une sorte de communauté intellectuelle imaginaire ou textuelle peut naître, par exemple par le biais d'un travail collectif ou d'une manifestation. Le sujet « nous » des femmes est flexible, multiple et différent, par exemple, avec le « nous » de l'idéologie de l'Un de la Corée du Sud. Ce sujet n'est pas toujours identifiable à lui-même, mais il se forme toujours pour s'entendre entre « nous ».

Chapitre II.
L'histoire entre déni et transmission

II.1. Construction du « passé »

Le pouvoir dictatorial s'est construit en s'appuyant sur un mythe fondateur, l'institution de l'éducation nationale et la standardisation de la langue ; il a poussé le peuple coréen à adopter une certaine idée du développement économique, en attisant notamment la compétition avec le Japon, qui se trouvait lui aussi dans le désert de l'après-guerre. La fierté nationale se distingue alors difficilement du complexe d'infériorité vis-à-vis du Japon, et ce sentiment complexe envers le Japon a servi les intérêts du régime militaire. Par exemple, le pouvoir estime que la politique du « développement d'abord » est prioritaire sur toutes les autres, afin de surpasser le Japon.

Le régime militaire dictatorial, qui s'est construit sans faire juger les collaborateurs du Japon pendant l'occupation, ne veut pas dévoiler les racines douteuses de son pouvoir. Le discours nationaliste coréen considère les problèmes de l'occupation d'une part comme *le* « passé » avec lequel il faut rompre pour avancer vers l'avenir, et d'autre part comme une forme de victimisation de la Corée. Ainsi, le projet de décolonisation n'aura jamais lieu ; or, les problèmes de la colonisation ne peuvent pas faire partie du passé sans avoir établi la justice auparavant. J'expliquerai en quoi cette politique est particulièrement discriminatrice pour les femmes, en analysant comment se sont déroulées les négociations de paix et comment le sentiment de la Nation inclut *la* femme au titre de la politique de « rupture avec le passé ».

II.1.1. Une longue histoire du silence

Dans l'histoire coréenne, les invasions ont été fréquentes et ont souvent imposé l'offrande des femmes comme signe de soumission ; par conséquent, la pureté du sang n'a cessé d'être menacée. Donc pour la morale patriarcale et nationaliste, la chasteté de la femme constitue un recours national pour défendre la pureté de la Nation. Les Coréennes se doivent d'éviter d'avoir mauvaise réputation. Par exemple, quand des victimes de viol se sont suicidées à l'époque, les dirigeants n'ont pas hésité à les admirer et à les représenter pour

encourager l'idéologie de la chasteté. Des femmes de la haute société, censées être des modèles de moralité pour la Nation, portaient un petit couteau dans leurs sous-vêtements pour défendre leur chasteté. Ce petit couteau porte un nom, *Eunjando*, c'est un symbole du devoir de la chasteté forcée pour les femmes[137]. Si les femmes refusaient de se donner la mort, elles déshonoraient leurs familles, qui seraient en outre en proie à des difficultés sociales et politiques certaines, car durant le Chosun, le statut social était déterminé par celui de la mère. Dans la société coréenne, perdre sa chasteté signifie en effet la défaillance sociale ; il ne s'agit donc pas seulement de la virginité, mais aussi de la négligence de l'homme, qui n'a pas respecté sa part de responsabilité en protégeant son bien, le corps de sa femme. L'existence d'un corps violé indique donc la violation de la souveraineté de l'homme. Les victimes de violence sexuelle ont toujours été soumises à l'oppression du silence dans l'Histoire.

Au XVIIe siècle, le Chosun (la Corée) a offert des femmes à la Chine (à l'époque Chong) qui l'avait vaincu, en signe d'obéissance. On les appelait *Gongnyeo* (*gong* signifie donner, offrir ; *nyeo* signifie femme) à savoir des « femmes offertes ». Certaines de ces femmes sont revenues de Chine, on les appelle *Hwan-Hyang-**nyeo*** : ce mot signifie littéralement, dans le sens du *Hanja* (idéogramme chinois), « une femme revenant à la maison et au pays natal ». Mais ces survivantes n'ont pas trouvé leur place dans un pays où les victimes de viol sont destinées à se suicider pour sauver leur honneur. Elles sont devenues le symbole et le synonyme de la femme déshonorée. Depuis, un mot péjoratif est apparu, *Hwan-Hyang-**nyeon***, pour stigmatiser les femmes qui ont perdu leur chasteté. Je voudrais souligner le changement d'une petite lettre : de *nyeo* à *nyeon*. *Nyeo* signifie une femme dans le *Hanja*, en revanche *nyeon* est un mot d'argot dévalorisant qui signifie la femme. Le mot porte la marque de la culture et de la norme de la société.

Cette loi du silence qui va jusqu'à demander le suicide des victimes fonctionne toujours. Pendant l'occupation japonaise, le gouvernement japonais a réquisitionné des jeunes femmes pour les obliger à un service sexuel forcé en accompagnant l'armée. Il s'agit des « femmes de réconfort ». Même après la libération de la Corée, ce problème est resté sous silence ; ce qui révèle le point de vue du gouvernement coréen[138].

---

[137] Si on prend en compte l'histoire de Lucrèce (Lucretia en latin), une telle pression ne concerne pas que les Coréennes ou que certaines régions. Lucrèce est renommée par sa beauté et plus encore par sa vertu. Elle a subi un viol, après avoir expliqué le forfait du prince et avoir réclamé vengeance au père et au mari, elle se donne la mort, avec un couteau qu'elle tenait caché. Lucrèce est considérée comme un exemple, car elle n'est pas coupable, et ne veut pas donner l'exemple d'une femme qui aurait survécu au déshonneur.

[138] Une commission nommée *Comité de l'enquête pour les victimes de la réquisition de force en Corée et pour soutenir les victimes réquisitionnées de force à l'étranger pendant la période de la résistance*

Suite aux révélations d'une survivante Hak-Sun Kim[139], d'importants documents ont été découvertes, et les journaux ont commencé à parler de l'affaire. Hyunah Yang analyse les articles parus dans la presse entre 1990 et 1993[140], c'est-à-dire la période pendant laquelle l'intérêt public pour l'histoire des « femmes de réconfort » s'est développé. Elle se demande d'abord pourquoi cette histoire a été passée sous silence jusque là, car les documents généraux sur l'histoire des « femmes de réconfort » étaient pourtant accessibles[141]. Selon Yang, l'histoire de l'Occupation est devenue le passé au travers de l'histoire des « femmes de réconfort » qui est longtemps resté invisible[142], oubliée dans un passé que « nous » n'a même pas construit. Dans l'histoire de la Corée du Sud, ce silence n'a jamais été lu, mais plutôt ignoré. Bien que le silence ne signifie pas l'inexistence.

Jin-Sung Chung, sociologue, explique les causes de ce long silence sur la « femme de réconfort militaire » par les trois éléments suivants : la destruction des archives du Japon, la

---

contre l'occupation du Japon a été organisée en 2010 par le gouvernement dans le but de réconcilier le peuple et de soutenir les victimes au travers de la distribution de lots de consolation. C'est la première fois que le gouvernement est mobilisé pour les victimes. http://www.jiwon.go.kr/about/about_01.asp. Cette commission a publié pour la première fois au niveau du gouvernement le recueil de témoignages des « femmes de réconfort » en janvier 2013, un article de Journal Joongang du 24 décembre 2012. Disponible sur http://joongang.joinsmsn.com/article/aid/2012/12/24/9859117.html?cloc=nnc
La question de point de vue ou d'autres problèmes restent à analyser, mais il y a une signification en ce sens que le gouvernement coréen accepte enfin une partie de l'histoire qui n'a pas été reconnue officiellement.

[139] L'histoire de la « femme de réconfort militaire» a été finalement portée au grand public par les plaintes de Hak-Sun Kim, qui a, pour la première fois, pris la parole officiellement en tant que « femme de réconfort », et deux autres victimes contre le gouvernement japonais en 1991. Hak-Sun Kim, née au 1924 en Chine, décédée au décembre 1997 est déportée l'âge de dix-sept ans, mais a réussi à se sauver au bout de 4 mois. Elle est le premier témoin qui s'est révélé au public et a porté plainte au tribunal de Tokyo contre le Japon en 1991, à l'époque où on ne la connaissait pas. Hak-Sun Kim était une victime de la violence faite aux femmes, de son mari qui a appris qu'elle était une « femme de réconfort » ; elle a perdu son enfant unique et son mari en 1950. Selon elle, après toutes ces souffrances, elle voulait comprendre pourquoi cela lui était arrivé, ainsi elle a commencé à réfléchir à l'affaire des « femmes de réconfort ». En menant le combat, elle a voulu se valoriser elle mais d'abord se définir en tant que victime légitime ; ce statut a été effacé par les deux pays, le Japon et la Corée. Depuis le 8 janvier 1992, nous menons régulièrement la manifestation à midi tous les mercredis, sans aucune exception, devant l'ambassade du Japon. Cf. The Korean Council for the Women Drafted for Military sexual Slavery by Japan, disponible sur https://www.womenandwar.net/contents/home/home.nx

[140] En ce qui concerne son choix de documents, Yang explique : « J'ai choisi le média de masse, non parce qu'il s'agissait des discours dominants mais parce que j'ai jugé qu'ils montrent bien les discours répandus dans la société coréenne. »Hyunah Yang, « Re-membering the Korean Military Confort Women : Nationalism, Sexuality and silencing » ; trad. par Eunmi Park de l'anglais, Séoul : Samin, 2001, p. 159. Ma traduction.

[141] Yooshie Yoosiyaki a découvert les documents de l'armée japonaise concernant « la femme de réconfort » pour le militaire, et il lui a fallu seulement deux jours afin de fouiller les documents, autrement dit, personne ne s'y est en effet vraiment intéressé *Ibid.*, p. 160.

[142] Hyunah Yang, « Re-membering the Korean Military Confort Women : Nationalism, Sexuality and silencing », *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalism*, Routledge, 1997, p. 123-140 ; *Ibid* p. 157-176.

volonté des États-Unis de minimiser le crime de guerre du Japon, et le silence causé par la honte[143]. Le silence est donc une clé importante de la représentation de cette histoire ; c'est un indice pour analyser les effets de l'idéologie de la chasteté sur les victimes. Dans ce contexte historique culturel, les victimes, surtout celles de violence sexuelle, comme les « femmes de réconfort militaire », sont toutes destinées au silence. La honte et la peur sont les mécanismes d'étouffement de la souffrance et de la douleur des femmes, voir même de leur existence.

Je voudrais citer quelques témoignages des « femmes de réconfort » face au silence forcé, publiés dans *Femmes de réconfort qui sont désignées de force 4, l'histoire qu'on récrit avec la mémoire*[144]. Les survivantes, normalement, ne partagent pas facilement leurs témoignages et veulent garder le secret. Elles se méfient de la révélation, et malgré tout des rumeurs ont été répandues sur certaines d'entre elles. Par exemple, Chang-Yoen Kim a été victime de la maltraitance de son deuxième mari, qui avait été mis au courant de son passé ; elle l'a quitté pour cette raison. Gap-Sun Choi, voulant partager ses ressentiments et ses réflexions sur son expérience, a été rejetée par des personnes en qui elle avait confiance, et à qui elle voulait se confier ; elle a été profondément blessée par l'attitude méprisante des autres tout au long de sa vie.

Hwa-Sun Kim témoigne de ses souffrances dues à un tel mépris. Pour avoir une relation intime comme elle l'entendait, elle a voulu (et a dû) partager un secret et cela lui a brisé le cœur à plusieurs reprises. Actuellement, elle est méfiante, mais elle ne l'a pas toujours été ; elle est pourtant toujours partagée entre l'envie de révéler son secret et le besoin de se taire, parce qu'elle veut être comprise et acceptée telle qu'elle était et telle qu'elle est.

> " Parce que les gens ouvrent comme ça bizarrement les yeux sur moi je n'ai pas pu rester, car je m'angoisse. On m'a calomniée. On parle mal tellement dans mon dos, [le fait que j'étais une femme de réconfort militaire] je n'ai jamais parlé jusqu'à maintenant. On me méprise en disant que mon corps s'est collé avec les Japonais, et que j'ai reçu de l'argent sale des Japonais, comme ça, on dit du mal de moi. Parce qu'elle a fait *Galbojit*, elle n'est pas bien[145].

---

[143] Jin-Sung Chung, « La vérité de la politique de la femme de réconfort militaire du Japon » (Pensée sociale et Mouvement social à la fin de Corée et sous l'occupation), in *Revue Institution d'études de la société coréenne*, N° 42, Séoul : Édition Moonji, 1994, p. 171-172.

[144] Team de Témoignages, Séoul : Pulbit, 2001. J'analyserai ce texte ultérieurement. Ici, c'est seulement évoquer brièvement l'expérience des « femmes de réconfort » dans un silence forcée, par rapport à l'écriture de l'Histoire de la Corée du Sud. Je mentionne pour la compréhension des citations que ce texte est un recueil de témoignages des « femmes de réconfort » par les jeunes chercheuses. Et il est composé des témoignages et des récits de chercheuses : j'y reviendrai dans *II.2. Construction d'un lieu d'écriture* des femmes. Je rappelle que la traduction de ce texte est faite par moi-même et que les guillments de citations s'ouvrent et se ferment une fois à la fin du témoignage.

[145] Team de Témoignages, *Femmes de réconfort qui sont désignées de force 4, l'histoire qu'on récrit avec la mémoire*, Séoul : Pulbit, 2001, p. 43.

Elle parle avec l'accent de son dialecte. Quand elle cite les autres, ses phrases se terminent par un suffixe répétant « – *dung*, – *dung* » qui donne un rythme particulièrement oral, comme une rime. Cette façon de citer les autres encadre les phrases des personnes qu'elle cite ; de même elle invite les écoutantes à se mettre à sa place avec une autre interjection comme « hein ». Elle exprime ainsi l'injustice de ces jugements et de ses souffrances.

Les témoignages ci-dessus révèlent la méfiance des Coréens à l'égard des victimes de violence sexuelle, surtout par un mot, *Galbo*, très péjoratif, dont elles sont qualifiées. Ce mot désigne une prostituée ; il a un lourd sens, comme *Hwanhyangnyeon*. *Galbojit* signifie l'acte de prostitution, mais ce n'est pas un verbe : la formulation verbale utilisée est « faire le *Galbojit* » : *jit* a une nuance péjorative ou au moins insinue une infériorité : par exemple, on ne l'emploie pas avec les personnes âgées, mais il est souvent utilisé pour gronder les enfants.

Une autre expression, « le corps s'est collé à », est une fortement méprisante et vraiment dévalorisante pour la victime. Elle signifie littéralement « se coller à quelqu'un », « baiser » en argot. On l'emploie surtout pour désigner une femme qui a une liaison dite immorale. Ces expressions résument le regard porté sur les victimes et leur réputation, et les rumeurs dont elles font l'objet. En tant que victimes, les survivantes intériorisent ce regard, ce qui explique en partie pourquoi elles ont souvent des difficultés à s'exprimer avec les chercheuses qui sont censées les écouter et les soutenir. Encore un obstacle auquel il faut « survivre », et aussi un chemin pénible pour prendre conscience de son statut de victime, et se rendre justice.

> " On m'opprimait, la salope, aller à un endroit comme là-bas, et revenir après avoir fait tout ça. Sans avoir tenu compte comment c'est arrivé. Donc c'est un manque de reconnaissance, encore. Nous, les Coréens[146].

Cette survivante dit d'abord qu'on l'a opprimée injustement, mais elle reste dans l'ambiguïté, car elle se nomme ensuite elle-même comme la « salope », reprenant la parole des autres pour se désigner elle-même. Elle se désigne à la troisième personne et porte un jugement sur cette femme qu'elle était en effet, mais elle souligne aussi la nécessité de sensibiliser les Coréens à l'injustice de ce jugement. Elle incarne la position du regard méprisant, et, en même temps, tente de se justifier. Cette facette de la pensée se manifeste selon le contexte dans lequel la survivante se trouve. Parce que l'expérience en tant que « femme de réconfort » est toujours un lourd secret, les survivantes font attention à ne pas le dévoiler ; même si, au fond d'elles, il y a l'envie d'en parler et de le partager, et même si elles ne pensent pas qu'il s'agisse d'une honte.

---

[146] *Idem*.

Yun-Hong Jung affirme qu'elle pas honte de son expérience. Elle veut toujours en témoigner, en craignant ne pas être à la hauteur de ses propres attentes et de celles des chercheuses.

> " Je peux vous l'apprendre. Je n'ai pas de honte, moi. Moi, je n'ai pas de honte. La révélation, ça ne me dérange pas, et j'ai envie d'en parler debout devant les Japonais, en les regardant droit. Je veux mourir après en avoir parlé.
> " J'ai fait ça au passé. Il y aurait donc des gens qui me connaissent (*Ibid.*, p. 153).

Pourtant, elle est traumatisée par son expérience, qu'elle ne peut ni oublier ni justifier, surtout par rapport à son entourage. Elle voudrait mourir à cause de son expérience qui ne devient pas le « passé », qui au contraire l'envahit, mais en même temps, elle s'efforce de vivre afin de témoigner. C'est sans doute une façon de se libérer de ce qui est envahissant mais indicible.

> " Si je m'allonge, quand je souffre de l'insomnie, je me le rappelle donc, je me souviens absolument de tout. Si je me rappelle. Mais, si je commence à parler, j'oublie tout. (*Ibid.*, p. 163).

Elle se souvient de tout ce qu'elle a vécu, mais elle n'arrive pas à le verbaliser, ni par rapport à elle-même ni par rapport aux autres, y compris son fils, qu'elle a eu dans la « maison de réconfort », et dont elle s'isole, ainsi que de sa famille de son fils. Celle-ci est au courant de son expérience, parce qu'elle l'a confiée à son fils au moment de la déclaration du fait qu'elle était une « femme de réconfort » à la mairie. À ce moment-là, son fils lui a confirmé que ce n'était pas de sa faute. Mais, elle, qui affirme qu'elle n'a pas honte, dit souvent : « Je suis quelqu'un de mauvais, même beaucoup », ou « Je suis morte deux fois » (*Ibid.*, p. 167). Elle tente de comprendre son expérience par rapport à l'histoire de la colonisation, et voudrait en témoigner pour cette raison. Cependant, elle ne se sent pas légitime sur le plan personnel.

En ce qui concerne la peur de la révélation, une survivante, Young-Ja Kim, a adopté une autre attitude. Son histoire de « femme de réconfort militaire » a été récemment diffusée à la télévision locale, c'est pourquoi beaucoup de monde, et pas seulement ses voisins, est au courant de son histoire, ou plutôt du fait qu'elle a fait partie des « femmes de réconfort ». Ses voisins l'acceptent, d'autant qu'elle ne le cache pas. Cela dit, il faut considérer d'une part un changement dans l'opinion du public vis-à-vis de cette histoire, et d'autre part, l'importance de la mise en situation, car son histoire a été introduite comme un des effets de la colonisation dans le cadre officiel, non comme une espèce de rumeur sur une femme immorale.

Les chercheuses ont été surprises quand elles ont rendu visite à Young-Ja Kim, à cause des deux photos suspendues au mur du salon : l'une est son portrait pour ses obsèques et

l'autre est une photo prise avec des habitants de son village sur laquelle une phrase est inscrite : « *Halmeoni* (grand-mère) n'est pas seule, parce qu'il y a les voisins (*Ibid*., p. 114). » Les chercheuses racontent comment les voisins s'occupent d'elle : par exemple un chauffeur du taxi qui connaît son passé et lui rend service pour cette raison, l'accompagne régulièrement à l'hôpital ; par ses visites régulières, il est au courant de sa vie quotidienne.

Young-Ja Kim ne cache pas qu'elle a été déportée, au contraire, et par cette révélation elle a pu nouer des relations avec les autres et obtenir une certaine forme de services. Or, lors de l'entretien, elle s'est refusée à évoquer davantage son expérience, et s'en est tenue à répéter ce qu'elle avait dit à la télévision locale. Ses témoignages en tant que « femme de réconfort militaire » se limitent à deux signes sur son corps : la cicatrice d'une césarienne qui a causé sa stérilité et le nom d'un soldat japonais, Mitaka, tatoué sur son bras droit. Cet homme lui a demandé de le faire pour « ne pas recevoir d'autres hommes (*Ibid*., p. 105) », et lui a promis le mariage au Japon. Ils se sont même réfugiés en forêt, mais il est mort avant la fin de la guerre sous un bombardement. En ce qui concerne les expériences de « femme de réconfort militaire », ces deux traces sur son corps remplacent sa parole.

Yong-Ja Kim a besoin de montrer les traces sur son corps, pour exprimer son expérience, afin de disposer des moyens de survivre, mais elle ne livre pas tous ses secrets. Sa stratégie de survie est de devenir la preuve d'un certain passé malheureux de la Nation, sans avoir à tout dévoiler de ses souffrances, pour pouvoir disposer d'un peu plus de marge de manœuvre dans sa vie courante. Yong-Ja Kim donne relativement peu d'éléments pour l'écriture de l'histoire de sa vie et de son expérience dans la « maison du réconfort » ; elle refuse d'évoquer quoi que ce soit de cette époque, hormis les signes qui en attestent sur son corps. Elle ne se retranche pas dans un silence culpabilisant ; elle en est sortie, mais y reste à sa manière. En un autre sens, cette attitude demande comment écrire ce corps tatoué de la mémoire.

Dans tous les cas, ces témoignages montrent le fait que les survivantes ne restent plus dans un silence absolu qui les culpabilise. Malgré une longue histoire du silence, la voix des femmes n'a pas complètement disparu ; de plus, l'expérience des femmes est écrite et leur mémoire transmise par les travaux des femmes, j'y reviendrai. Avant cela, voyons d'abord comment l'Histoire a construit *le* passé.

II.1.2. Politique de la « rupture avec *le* passé » : une logique de réconciliation

La politique de « rupture avec le passé » est liée, et pas seulement en Corée du Sud, à la justification du pouvoir (dictatorial), à ses rapports avec le système de l'occupation. Cette politique s'appuie sur une certaine nécessité de la réconciliation « nationale » qui signifie en effet oublier : « savoir oublier ».

> Dans toutes les scènes géopolitiques dont nous parlions, on abuse donc le plus souvent du mot « pardon ». Car s'agit toujours de négociations plus ou moins avouées, de transactions calculées, de conditions et, comme dirait Kant, d'impératifs hypothétiques. Ces tractations peuvent certes paraître honorables. Par exemple au nom de la « réconciliation nationale», expression à laquelle de Gaulle, Pompidou et Mitterrand ont tous les trois recouru au moment où ils ont cru devoir prendre la responsabilité d'effacer les dettes et les crimes du passé, sous l'Occupation ou pendant la guerre d'Algérie. En France les plus hauts responsables politiques ont régulièrement tenu le même langage : il faut procéder à la réconciliation par l'amnistie et reconstituer ainsi l'unité nationale. C'est un *leitmotiv* de la rhétorique de tous les chefs d'État et Premiers ministres français depuis la Seconde Guerre mondiale, *sans exception*. Ce fut littéralement le langage de ceux qui, après le premier moment d'épuration, décidèrent la grande amnistie de 1951 pour les crimes commis sous l'Occupation. J'ai entendu un soir, dans un document d'archives, M. Cavaillet dire, je le cite de mémoire, qu'il avait, alors parlementaire, voté la loi d'amnistie de 1951 parce qu'il fallait, disait-il, « *savoir oublier* » ; d'autant plus qu'à ce moment-là, Cavaillet y insistait lourdement, le danger communiste était ressenti comme le plus urgent[147].

En répondant à la question de la limite du pardon (jusqu'où) et de la possibilité du pardon collectif, à savoir politique et historique, Derrida explique que la « logique conditionnelle de l'échange[148] », qui se manifeste sous la forme du « savoir oublier » ou du « devoir de mémoire », n'a pas de rapport avec « le pardon ».

> Prenez un mot très proche du don, le pardon. Le pardon est aussi un don. Si je pardonne seulement ce qui est pardonnable, je ne pardonne rien. […] Le pardon, s'il est possible, ne peut advenir que comme impossible. […] Cela veut dire qu'il faut faire l'impossible. L'événement, s'il y en a, consiste à faire l'impossible[149].

Le pardon est, comme l'événement ou le don, impossible. Le pardon serait inconditionnel, mais ces logiques s'associent à l'échange, par exemple la possibilité de punir et la demande du pardon ; de tels calculs politiques répondent à des questions d'éthique, le « pardon », qui n'est pas le pardon du pardon, peut ainsi acquérir une certaine légitimité.

---

[147] Jacques Derrida, « Le siècle et le pardon. Entretien avec Michel Wieviorka », *Foi et Savoir*, Paris : Éditions du Seuil, 2000, p. 114-115.
[148] *Ibid*., p. 110.
[149] Jacques Derrida, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », *Dire, l'événement, est-ce possible ?*, Paris : Harmattan, 2001, p. 94.

En France, après les premiers moments de l'épuration, une sorte d'amnistie a opéré, sous le nom de « réconciliation nationale » : afin de reconstruire une nation unie, il fallait oublier certains crimes du « passé ». Ensuite, tous les chefs d'État sont à plusieurs reprises revenus sur ce discours, comme ce fut le cas de De Gaulle puis de Mitterrand. Certaines stratégies politiques demandent la réconciliation ou l'amnistie au nom du « pardon ». Dans le cas de Cavaillet, c'est pour répondre au « besoin » de refaire l'unité nationale contre le danger communiste : « Il fallait faire revenir dans la communauté nationale tous les anticommunistes qui, collaborateurs quelques années auparavant, risquaient de se trouver exclus du champ politique par une loi trop sévère et par une épuration trop peu oublieuse[150]. »

La politique de « rupture avec le passé » du gouvernement coréen, ancienne colonie du Japon, n'emploie pas le terme de « pardon » envers le Japon, mais il est sous-entendu pour les anciens collaborateurs du Japon au pouvoir, pour lesquels il fallait impérativement oublier *le* « passé ». Pour sortir de la misère après l'occupation et, de plus, de la guerre contre le communisme représentée par la Corée du Nord, il était nécessaire se réconcilier au niveau national ; il fallait se réunir à nouveau au nom de « nous », *Danilminjok*, en oubliant *le* « passé ». Mais en quoi consiste ce passé ? Avant de pouvoir l'oublier, il faut le définir ou le construire. D'ailleurs, à qui adresse cette demande d'oubli ?

Le passé existe en rapport avec le présent ; le présent se construit par rapport au passé. L'interprétation du passé révèle ainsi le système de la reconstruction de la Corée du Sud et de sa structure historique. La politique de la rupture avec le passé répond à plusieurs buts politiques. Si cette histoire est définie seulement comme *le* passé, elle perd son rapport au présent ; si elle peut avoir un sens, c'est uniquement par rapport à la rupture, donc à l'oubli. Avec de telles interprétations, le sujet du pardon, et donc celui des victimes, doit également être oublié ; mais peut-on pardonner à la place de victimes qui n'ont même pas été reconnues, ou effacées au moment de la refondation de la Nation ?

Par ailleurs, la reconnaissance officielle de la politique du Japon en Asie pendant la guerre n'a pas eu lieu non plus. Si le discours de Jacques Chirac, le jour de l'anniversaire de la rafle du Vél d'Hiv a permis à la France de reconnaitre sa culpabilité sous l'Occupation, le Japon tarde toujours à le faire. Dans son discours hautement médiatisé, le président français reconnait non seulement la responsabilité de tel ou tel acte, mais surtout la culpabilité de

[150] Jacques Derrida, « Le siècle et le pardon. Entretien avec Michel Wieviorka», *op. cit.*, p. 115.

l'État français lui-même, ce qui est nouveau. Cela montre que « cette vérité sur une histoire a elle-même une histoire[151] ».

> *D'une part*, il y a en effet une nouveauté proprement historique dans cette pragmatique de l'opposition véracité/mensonge, sinon dans l'essence du mensonge. C'est qu'il s'agit d'une véracité ou d'un *mensonge d'État* déterminable comme tels, sur une scène du droit international qui n'existait pas avant la seconde guerre mondiale. […] *d'autre part*, les objections en question, ceux au sujet desquels il y aurait à se prononcer, ce ne sont pas des réalités naturelles « en soi ». Elles dépendent d'interprétations, mais aussi d'interprétations performatives. Je ne parle pas ici de l'acte de langage performatif par lequel, avouant une culpabilité, un chef d'État produit un événement et provoque une réinterprétation de tous les langages de ses prédécesseurs. Non, je veux souligner avant tout la performativité à l'œuvre dans les *objets* mêmes de ces déclarations : la légitimité d'un État soi-disant souverain, la position d'une frontière, l'identification ou l'attestation d'une responsabilité sont des actes performatifs. Quand les performatifs réussissent, ils produisent une vérité dont la puissance s'impose parfois à jamais[152].

François Mitterrand, qui a inauguré les commémorations de la Rafle du Vél'd'Hiv, avait pourtant refusé de reconnaître la culpabilité de l'État français, comme Jean-Pierre Chevénement après lui, considérant qu'il ne s'agit pas de la responsabilité de la France : en effet, reconnaître la culpabilité de la France signifierait reconnaitre la légitimité du gouvernement de Pétain, ce qui explique pourquoi, jusqu'au discours de Chirac, tous les présidents précédents ont refusé de le faire. Avant la construction de termes juridiques comme le « crime contre l'humanité » ou les « droits de l'homme », la « culpabilité d'État déterminable » comme telle n'existait pas ; elle n'a été rendue possible que grâce à la définition de ce concept juridique à l'article 6c des statuts du Tribunal militaire international de Nuremberg ; et en ce qui concerne la France, « avant que ces crimes n'aient été déclarés "imprescriptibles" par une loi du 26 décembre 1964[153] ». Avec le discours de Chirac, la légitimation d'un État souverain et l'attestation d'une responsabilité sont définies autrement : l'État peut désormais être considéré comme responsable ou coupable de tel ou tel acte[154].

---

[151] Jacques Derrida, *Histoire du Mensonge Prolégomènes*, Paris : Galilée, 2012, p. 49. Texte d'une conférence prononcée au Collège international de philosophie, à Paris 1997, elle a été d'abord publiée en français sous le titre « Penser autrement – La possibilité de l'impossible » dans le Cahier de L'Herne Jacques Derrida, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir), Paris : L'Herne, 2004.
[152] *Ibid*., p. 57-59.
[153] *Ibid*., p. 58.
Cf. « Loi n° 64-1326 du 26 décembre 1964 tendant à constater l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité. Version consolidée au 29 décembre 1964 / Article unique / Les crimes contre l'humanité, tels qu'ils sont définis par la résolution des Nations Unies du 13 février 1946, prenant acte de la définition des crimes contre l'humanité, telle qu'elle figure dans la charte du tribunal international du 8 août 1945, sont imprescriptibles par leur nature. La présente loi sera exécutée comme loi de l'État. » http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000684761
[154] L'intervention armée de la France du Mali est justifiée par trois raisons : lutte contre les terroristes ; droit d'une population ; droit des femmes. Lors d'une brève intervention télévisée, depuis l'Elysée le 11 janvier 2013 pour confirmer l'engagement militaire de la France au Mali, le Président François

À l'encontre des présidents français, le Premier ministre japonais Tomichii Murayama a fait un tout autre discours qui ne s'appuie ni sur la responsabilité du Japon, ni sur celle de l'empereur ; il ne s'engage pas en tant que Premier ministre dans son discours.

> « *I regard, in a spirit of humility, these irrefutable facts of history, and express here once again my feeling of deep remorse and state my heartfelt apology […]* »[155] Puis, en évoquant une répression « coloniale » – ce qui devrait donner des idées à d'autres ex-empires coloniaux –, le Premier ministre japonais ajoute : « *Allow me also to express my feeling of profound mourning for all victims, both at home and abroad, of that history* ». Cette confession ne se veut pas seulement vérace, elle s'avance comme une promesse, elle déclare aussi la responsabilité d'une tache, elle prend un engagement pour l'avenir : «

Hollande s'appuie sur les thèmes juridiques de droits. L'intervention armée est avant tout « contre les terroristes » qui menacent les droits de l'homme : « J'ai donc répondu au nom de la France à la demande d'aide […] Nous intervenons dans le cadre de la légalité internationale […] Les terrorismes doivent savoir que la France sera toujours là lorsqu'il s'agit, non pas de ses intérêts fondamentaux, mais des droits d'une population, celle de Mali qui veut vivre libre et dans la démocratie. » (Le vidéo de ce discours est disponible sur l'internet, entre autre, http://tempsreel.nouvelobs.com/monde/20130111.OBS5207/mali-ce-que-l-on-sait-de-l-intervention-militaire-francaise.html).
Depuis un certain temps, prétendre le peuple à leur place, c'est un nouvel mode de guerre. Dans ce discours, ce qui me préoccupe c'est la condition des femmes qui est servie pour justifier l'intervention ; cela aussi fait partie de nouvel mode de guerre. Le Président répond, au nom de la France et des droits de l'homme, à cette intervention ; la France ne s'engage pas pour la défense nationale, mais au nom des droits de l'homme universel. Et cette cause est plus accentuée grâce aux droits des femmes. Lors de discours d'ouverture de la soirée pour la journée internationale de doits des femmes (le 7 mars 2013), François Hollande a évoqué la cause des femmes comme une des raisons de l'intervention militaire au Mali : aujourd'hui, pour la cause de tel ou tel acte, non seulement le droit des hommes, mais le droit des femmes est évoqué. L'intervention se termine avec la justification de l'engagement militaire par rapport aux droits des femmes. La France est un pays qui défend les droits de l'homme et qui en a la responsabilité d'abord pour l'Europe et le monde : « La France qui défend la dignité et la liberté des femmes. Et nous ne pouvons pas accepter et nous n'accepterons pas que l'on puisse interdire aux femmes de s'instruire, de se soigner, de choisir un conjoint et de divorcer […] Nous n'acceptons pas et n'accepterons pas que les femmes soient empêchées de vivre, de sortir et d'aimer. Et bien, ceux qui se comportent ainsi trouveront toujours la France devant eux. Et si certains s'interrogent pour savoir pourquoi la France est au Mali. C'est parce qu'il y avait des femmes qui étaient victimes de l'oppression et de barbaries. Qu'il y avait des femmes à qui on mettait le voile sans qu'elles l'aient, elles-mêmes demandé. Il y avait des femmes qui ne peuvent sortir de chez elles. Qu'il y avaient des femmes qui avaient été battues parce qu'elles voulaient être libres […] Parce que nous voulons lutter contre le terrorisme, contre la barbarie, contre le fondamentalisme. […] Car la liberté, l'égalité, et la dignité des femmes, c'est une cause universelle.» L'engagement militaire se justifie ainsi par les thèmes juridiques internationaux et universels et la France se manifeste comme sujet de cette action avec la responsabilité. « Discours d'ouverture de la soirée », disponible sur http://www.elysee.fr/videos/discours-d-rsquo-ouverture-de-la-soiree-laquo-le-8-mars-c-rsquo-est-toute-l-rsquo-annee-raquo/?input-search=&input-type2=&input-date1=&input-date2=&input-theme=#inner-content. Je le transcrits.

[155] « Le 15 août 1995, dans un discours prononcé à l'occasion du 50e anniversaire de la fin de la seconde guerre mondiale, le Premier ministre socialiste Tomiichi Murayama avait présenté ses excuses pour les atrocités commises par le Japon durant cette guerre (N.d.É) », Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 50-51.
Le discours de Murayama « On the occasion of the 50th anniversary of the war's end », prononcé le 15 août 1995 est consultable sur le site de Ministry of Foreign Affaires of Japans : http://www.mofa.go.jp/announce/press/pm/murayama/9508.html

Our task is to convey to the younger generations the horrors of war, so that we never repeat the errors in our history ». Le langage de la faute et de la confession s'allie, pour atténuer l'effet, avec le langage hétérogène de l'erreur[156].

Dans ce discours, Murayama prend une position personnelle, sachant qu'en tant que Premier ministre, même s'il prend la parole en son nom, ces propos engagent plus que son nom. Pourtant, il exprime des sentiments personnels sur ces faits irréfutables commis par le Japon, mais il les reconnaît en son nom : il s'agit d'un remord profond et il veut s'en excuser. Face à la répression coloniale, il porte le deuil pour toutes les victimes, en tant que personne qui regrettent ; il semble presque avoir réussi sans l'engagement de l'État à porter le deuil du passé en son nom. En plus, il me semble qu'il voulait plus que cela, c'est-à-dire tourner la page de cette histoire au nom de la responsabilité historique face à la génération suivante. Comme Derrida l'analyse, le discours de Murayama ne s'arrête pas à une certaine véracité, mais il s'avance comme une promesse : une promesse de transmettre l'horreur de la guerre aux jeunes.

Cette promesse sous-entend, à mon avis, une sorte de réconciliation : le regret se change en tâche à accomplir ; le regret personnel d'un sujet individuel devient le devoir d'un sujet collectif vis-à-vis des jeunes. J'attire d'abord l'attention sur le choix de ces mots, qui n'ont pas été choisis par hasard : « *these irrefutable facts of history* », puis « *the horrors of war* », pour terminer par « *the errors in our history* ». Au fond, il s'agirait d'une erreur de l'histoire qui ne doit pas se reproduire dans « notre histoire » ; la gravité du ton est atténuée par ce changement de mot, et qui permet en même temps d'attribuer la même responsabilité de l'histoire à notre histoire, ainsi la responsabilité historique crée une sorte de confusion entre celle de la guerre et celle de la transmission.

Le discours, commencé sur le ton d'une confession personnelle, se termine comme une tâche historique de l'être humain sans avoir véritablement engagé la « responsabilité » de l'État, ni avoir reconnu les faits commis par l'État. L'État peut-il être déterminé comme le sujet de la culpabilité ou de la responsabilité, ou encore le sujet qui demande le pardon ? Cette position est-elle nécessaire ? Cela suppose une série de questions, mais ce qui m'importe dans ce contexte, c'est que le discours de Murayama refuse toujours la reconnaissance officielle concernant, comme il l'a dit, « les faits irréfutables de l'histoire ». À la même année 1995, si le discours de Chirac a rendu compte des effets d'une nouvelle norme juridique sur la scène internationale, celui de Murayama le montre à sa manière : « Sans doute pour la première fois dans l'histoire, on ose dissocier le concept d'État ou de nation de ce qui l'avait toujours

[156] Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 51-52.

caractérisé, de façon constitutive et structurelle, à savoir la bonne conscience[157]. » Le fait que l'État n'est pas toujours juste, ni même pas neutre est reconnu. De toute façon, la reconnaissance de Murayama reste située entre reconnaissance personnelle et officielle, parce qu'il l'a faite publiquement en son nom, en appelant à une tâche commune de façon indirecte.

La politique de « rupture avec *le* passé » définit l'histoire de l'occupation japonaise comme une histoire à enterrer afin d'avancer vers un avenir prometteur ; à partir de cette histoire, le discours de Murayama souligne la responsabilité de l'humanité envers la génération suivante, ainsi cette histoire est omise. Ceux qui mettent l'accent sur l'avenir et la responsabilité effacent encore une fois les victimes. Les violences faites qui leur ont été faites sont effacées de l'Histoire. En ce sens, ce passé qu'il faut oublier pour l'avenir n'est même pas encore venu.

[157] *Ibid*., p. 52.

II.1.3. Victimisation de la Corée du Sud

Le discours du colonisateur, marqué par l'absence de reconnaissance officielle, en encourageant une certaine reconnaissance personnelle[158], revient également sans cesse aux arguments de la campagne d'envergure des révisionnistes[159] : le discours médiatique sud-coréen tente d'une part de victimiser la Corée à travers *la* femme, et d'autre part de neutraliser les survivantes, comme il essaie d'effacer l'existence des femmes en dehors de « *la* femme ». La victimisation exacerbe le sentiment de la nation, et par conséquent renforce le nationalisme, tout en évitant la question de la responsabilité et en excluant les survivantes. La littérature de l'époque se situe entre ces deux tentatives contradictoires ; bien qu'elle soit critique vis-à-vis du gouvernement et des médias, elle a également une tendance au nationalisme.

---

[158] Quand Kiichi Miyazawa, Premier ministre du Japon de l'époque a été en visite officielle en Corée du Sud le 17 janvier 1992, il a été confronté à une manifestation réclamant la reconnaissance officielle pour les « femmes de réconfort ». La position du Japon sur son colonialisme a été la négation, mais après la révélation des victimes en 1991, le Japon n'a plus pu totalement l'éviter. Finalement en 1995, au lieu de le reconnaître officiellement, le Japon voulait se contenter de transférer la responsabilité, au privé en créant une sorte de fondation privée intitulée Asian Women's Fund à laquelle le gouvernement a accordé un certain soutien au niveau de la gestion. Le rôle principal d'Asian Women's Fund a été de distribuer une indemnité qui a été récoltée par des donations privées, toutes les règles concernant la distribution ont été retenues. Le Japon qui ne voulait pas reconnaître officiellement le crime, en distribuant l'argent au titre de « consolation éthique » aux victimes a essayé de minimiser son crime, de régler les problèmes et d'apaiser les réclamations des victimes. L'Asian Women's Fund a néanmoins continué à distribuer une indemnité, malgré la protestation forte des victimes ; il a été fermé en 2007. Cf. Onuma Yasayaki, *Japon, vouloir demander pardon : Problème de la femme de réconfort et Asian Women's Fund*, trad. du Japonais par Hyun-Suk Jung, Séoul : Édition Stratégie et Culture, 2008. Entre temps, des divergences sont apparues entre des victimes donc fallait-il accepter l'argent ; certaines voulaient l'argent comme le minimum de la reconnaissance de leur état de victimes et d'autres ne voulaient toujours pas en demandant la reconnaissance et l'excuse du gouvernement. On ne sait pas exactement comment la dite indemnité a été distribuée, ni à qui, ni son montant, mais le travail de l'association privée a donné bonne conscience au Japon.

[159] En 2007, au moment de sa visite aux États-Unis, Sinzo Abe, le ministre du Japon de l'époque a présenté des excuses partielles sur certaines responsabilités de la guerre, y compris le problème de la « femme de réconfort militaire », dans un entretien avec George Bush. Ses excuses ont pourtant été adressées aux États-Unis qui étaient en cours de commission d'enquête sur les crimes de guerre du Japon dans laquelle les survivantes coréennes se sont présentées pour témoigner. Il est revenu plus tard sur ses excuses concernant la Corée, en disant qu'il y avait toujours ce genre de pratique donc la prostitution en Corée, c'est donc qu'il ne s'agissait pas d'une réquisition forcée, mais d'une participation « volontaire ».
http://weekly.khan.co.kr/khnm.html?mode=view&artid=14213&code=117 ;
http://www.kdemocracy.or.kr/Minju/Minju2_PDS/minju2_PhotoPDS.asp?Num=274&showType=yr&page=1&Years=1990&GubunNum=0&srchVal=

> Le sujet dominant envahit-il la scène tout entière, pour ne pas la partager avec d'autres. N'oublions pas que la représentation est aussi bien une figure politique qu'une figure esthétique[160].

Pendant que le silence s'impose aux survivantes, « l'homme » prend la position de la victime officielle à la place des victimes, effacées jusqu'à ce moment-là. La représentation des femmes dans l'écriture de l'Histoire n'est pas accordée pour elles-mêmes, en revanche elle a été écrite par l'homme qui est l'universel – donc il se représente, et représente la femme.

• Sentiment national, entre honte et colère

Sous l'occupation, le Japon mobilise de force les jeunes filles au niveau de la nation, colonie incluse, et les partage en deux groupe : *Wianbu*, donc les « femmes de réconfort » et *Chosunyeojachungshindae* destiné au travail forcé ce qui signifie une « armée qui se sacrifie volontairement pour l'Empire japonais ». Très souvent, les très jeunes filles ont d'abord été envoyées aux travaux forcés, et ensuite transférées dans des « maisons de réconfort ». Depuis que l'histoire de la « femme de réconfort » est connue du grand public, on observe une certaine confusion entre les deux dénominations[161].

Le 1er janvier 1992, un journal coréen publie une information selon laquelle des jeunes filles entre 12 et 14 ans auraient été mobilisées sous le nom de *Chungshindae* pendant la guerre, d'après une enquête portant sur le registre scolaire d'une école élémentaire, et selon les aveux d'un enseignant japonais, qui avait alors encouragé et menacé les jeunes filles en

---

[160] Rada Iveković, « Le pouvoir nationaliste et les femmes », *Europe and the Balkans Network*, Occasional Paper n° 1, Ravenne, longo Editore, 1995.

[161] La confusion du titre et le manque de documents ont déclenché un problème délicat. Les femmes étant mobilisées comme ouvrières se sont trouvées dans une situation contrariante ; elles ne voulaient pas être confondues avec les « femmes de réconfort militaire », ayant du mépris pour les anciennes « femmes de réconfort ». Il montre en un sens à quel point est forte l'idéologie de la virginité, dans la société coréenne. En un autre sens, des militants de l'histoire de « la femme de réconfort » et des survivantes ont refusé de voir certaines ressemblances entre « la femme de réconfort » et les prostituées de « Gijichon » par exemple le rapport au pouvoir : « Même le groupe des militants qui se bat contre l'injustice du Japon exclut exprès les prostituées de Gijichon dans leur revendication. » Katharine H.S. Moon, « Prostitute Bodies and Gendered States in U.S-Korea Relation, » *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalism*, trad. de l'anglait par Eunmi Park, Séoul : Samin, 2001, p. 214. Après, le point de vue de ce group militant est heureusement amélioré. Voir, le site de The Korean Counsil.
http://www.womenandwar.net/contents/board/normal/normalView.nx?page_str_menu=0301&action_flag=&search_field=title&search_word=%B1%E2%C1%F6%C3%CC&page_no=1&bbs_seq=3435&passwd=

question[162]. L'article fait scandale ; l'expérience des femmes devient une affaire scandaleuse, et l'analyse n'est pas prise au sérieux. Après cette révélation, le gouvernement interdit l'accès public à ces documents[163], ce qui provoque davantage la colère nationaliste. Le discours des journaux sur ce problème a été répétitif et insistant sur le plan sentimental : appel au sentiment de la nation et de l'ethnie. Il s'agit de l'estime ou de la fierté de la Nation qui s'appuie sur l'identité de « Nous » en tant que « grande famille », ainsi « nous » s'est mis en colère ; cette logique simpliste se contente de juger le Japon en occultant le rapport entre nation, pouvoir et sexualité.

Les médias observent et jugent rigoureusement l'« attitude » des politiques japonaises[164] pour provoquer le sentiment de la nation. Définir le Japon comme l'éternel ennemi permet de situer les Coréens dans un statut de victime évidente contre le Japon. L'existence des victimes, très jeunes filles à l'époque, est immédiatement prise comme preuve pour rendre justice à la Corée du Sud en tant que victime incontestable[165] ; ainsi l'identité de la victime concerne profondément les Coréens sans qu'ils se demandent pourquoi cette histoire est passée sous silence.

> L'affaire de la femme de réconfort ne peut pas finir par la demande de pardon de la part du Premier ministre du Japon. Il ne suffit pas de demander pardon pour les grand-mères. Le Japon a violemment versé de grosses quantités de sperme sur notre visage national. […] Le Japon a abusé de nos femmes qui considèrent toujours la chasteté comme la plus grande valeur de la vie.[166]

---

[162] Hyunah Yang, « Re-membering the Korean Military Confort Women : Nationalism, Sexuality and silencing », *op. cit*., p. 160.

[163] *Ibid*., p.164. Hyunah Yang donne un autre exemple qui montre l'attitude du gouvernement par rapport à la « femme de réconfort ». Le gouvernement coréen a refusé, quand *The Korean council for the women drafted for military sexual slavery by Japan* a proposé de construire un monument pour « les femmes de réconfort » dans le Musée de la Libération, pour une raison d'esthétique : ce monument ne convient pas à l'environnement du Musée.

[164] Les médias coréens ont une forte tendance à observer et à analyser tous les mots prononcés par les politiciens par rapport au degré de culpabilité. Ils ont été sensibles aux paroles de la politique japonaise, surtout quand les Japonais sont venus en Corée ; on attend une attitude particulièrement sincère demandant le pardon à « nous », les Coréens, les victimes. *Journal Don-A*, le 4 novembre 1993, *Idem*.

[165] Jie-Hyun Lim montre que le nationalisme se nourrit de discours victimaires dans « Victimhood Nationalism in Contested Memories: National Mourning and Global Accountability » (in *Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories*, dir. par Aleida Assmann & Sebastian Conrad, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010). On se défend comme victime afin de pouvoir interpréter l'agression envers les autres comme légitime défense. Le fait de se constituer en victime rend cet état héréditaire, ce dans quoi s'enracine la mémoire nationale puis nationaliste. La nation comprend les morts et parle au nom des victimes. Rada Iveković, *« Fin de la guerre froide et condition postcoloniale : une coïncidence dyschronique dans la mondialisation », REVUE Asylon(s),* n° 10, 7/2012, Défaire le cadre national des savoirs. Disponible sur http://www.reseau-terra.eu/article1256.html

[166] *Journal Dong-A*, 20 janvier 1992, in Hyunah Yang, *op. cit.*, p. 168 et 170.

Cette citation montre la logique du sentiment de la nation : le crime du Japon, c'est qu'il a sali « nos femmes » qui « nous » appartiennent, c'est pourquoi « nous », les Coréens, refusent de pardonner le Japon. Le corps de la femme coréenne devient encore un lieu de la manifestation des colères des hommes dans la révélation du problème des femmes de réconfort, sans la présence des femmes. Le sentiment nationaliste est renforcé avec le caractère sexuel. À cette époque, le ton des journaux est très virulent : « La question est la fierté dont dépend la mort et la vie de la nation »[167], et il s'agit d'une « honte inoubliable pour notre nation[168] » comme s'il avait été jeté « un paquet de sperme au visage de notre nation[169] ». Les Coréens commencent à reconnaître l'existence des femmes de réconfort en tant qu'atteinte à l'estime de la nation : des hommes – père et frère – qui ont échoué à protéger leurs filles et sœurs. Par conséquent, le sujet du pardon est l'homme.

La fierté de la nation est un autre visage du complexe d'insuffisance virile des Coréens. Le rapport entre honte, culpabilité et fierté n'est pas simple. Ce rapport est construit par plusieurs éléments et se montre souvent contradictoire. Naoki Sakaï analyse comment le nationalisme japonais se manifeste par la négation collective et la culpabilité coloniale. Le Japon ne peut pas être coupable, car c'est lui qui est victime de la bombe atomique. La négation collective du Japon a commencé à se heurter à la question de la femme de réconfort à partir des années 1990, et sans pouvoir éviter la mobilisation internationale. Ce fait indéniable par rapport à la responsabilité renforce le nationalisme japonais, que l'on peut comparer au néo-racisme de l'Europe de l'Ouest de la fin des années 1970 et des années 1980, selon Naoki Sakai.

> Le sentiment nationaliste qui prédomine actuellement au Japon est étroitement lié au processus de décolonisation que le peuple japonais ne pouvait plus ignorer. Comme l'ont montré les médias, l'opinion publique dominante a soutenu que la fierté nationale japonaise devait être affichée et que l'honneur de la nation devait être protégé contre d'éventuels affronts lancés par ses voisins asiatiques[170].

D'un autre côté, cette fierté japonaise compose avec la culpabilité coloniale : le Japon est coupable envers les pays asiatiques, parce qu'il a été suffisamment « supérieur » aux autres pour pouvoir dominer et pour les moderniser et les éduquer ; pour ainsi dire, c'est un colonisateur de bonne foi[171]. Ce rapport colonial du supérieur et de l'inférieur est toujours

---

[167] Editorial de *Journal Dong-A*, 16 janvier 1992, *Ibid.*, p. 165.
[168] Editorial de *Journal Dong-A*, 16 janvier 1992, *Idem.*
[169] *Journal Don-A*, 20 janvier 1992, *Ibid.*, p. 168
[170] Naoki Sakaï, « Le genre, enjeu politique et langage du nationalisme postcolonial japonais », *Cahier du Genre*, N° 50, 2011, Paris : L'Harmattan, 2011, p. 46.
[171] Tetsuya Takahashi analyse la particularité du nationalisme du Japon qui constitue en même temps un certain paradoxe. Le nationalisme japonais a été formé à partir de la critique contre l'Occident en se

sexué et passe donc par le rapport amoureux entre homme et femme. Selon Sakaï, c'est toujours la femme qui renonce à tout pour l'homme : dans ce cas, c'est la femme coréenne qui se sacrifice pour l'homme japonais[172]. Par conséquent, dans cette logique, l'expérience des femmes n'a pas de place en dehors d'une marque de la « puissance-virilité ».

• Neutralisation des survivantes et sentiment de « *Han* »

En même temps, avec la tentative de victimisation de la Corée, le discours médiatique de la Corée du Sud veut considérer les victimes de l'esclavage sexuel militaire comme des « grand-mères », comme des êtres « neutres ». Même si « la victime » a servi pour construire la Corée comme une victime, « la femme », qui assure la pureté du sang, ne doit pas être « polluée ». L'attachement très fort à la fidélité ne concerne pas seulement une simple perte de la virginité, il est également lié à l'appartenance du corps de la femme aux hommes. C'est pourquoi cette histoire est déniée.

Les victimes se sont présentées au public d'abord en tant que jeunes filles innocentes abusées sexuellement, puis, après qu'elles soient apparues dans les médias, elles sont immédiatement devenues « nos » grands-mères. En Corée, on s'appelle généralement par des titres parentaux, même entre inconnus, et notamment lorsqu'il s'agit de personnes âgées ; cela fait partie en quelque sorte de la politesse et de la coutume. Les jeunes sont censés ne pas appeler les aînés par leur nom ou prénom. Le système d'appellation résulte directement du rapport hiérarchique, dans lequel l'on ne pose pas de questions indiscrètes, par exemple sur la sexualité ; la sexualité des personnes âgées, d'ailleurs, est encore un sujet tabou. Le nom de grand-mère donné à ces femmes produit un interdit sur la question de la sexualité[173].

---

situant comme la première puissance anti-occident, donc l'exemple d'un autre Occident pour l'Asie. Mais le Japon de l'époque a été également le premier pays occidentalisé et modernisé comme l'autre. De cela viennent la particularité et le paradoxe du nationalisme japonais ; les Japonais ont eu une sorte de responsabilité vis-à-vis des autres pays d'Asie, ils se sont ainsi justifiés. « "Philosophie de l'histoire mondiale", Logique du nationalisme japonais », *Le passage des frontières autour du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, 1994, p. 105-110. Pour cette raison, il y a encore beaucoup de gens qui n'arrivent pas à admettre leurs fautes.

[172] *Ibid.*, p. 41-63. Pourtant, il y a une histoire intrigante d'une japonaise, Kaneko contre ce cliché ; cette femme japonaise était amoureuse d'un homme coréen, indépendantiste et nihiliste. Kaneko a choisi cet homme en renonçant à « sa fierté japonaise ». Cette histoire a troublé le Japon qui a été familier au rapport colonial imaginaire sexué. CF. Hélène Radeker, « Kaneko, "traîtresse" japonaise : portrait d'une femme colonisée », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, 12/ 2000. Disponible sur http://clio.revues.org/192 ; DOI : 10.4000/clio.192.

[173] On a néanmoins fait des expositions, dans la rue ou dans les stations de métro : des photos de corps qui portaient différentes traces des faits par exemple, la cicatrice résultant de l'ablation de l'utérus, qui traverse tout le ventre, comme preuve de torture sans prendre en compte la dignité des victimes au

Un des principaux problèmes de la femme de réconfort est pourtant qu'elle a été le dispositif sexuel de l'armée du Japon. Le discours nationaliste ne parle pas des femmes : les femmes ne sont ni sujet ni objet, car elles ne sont que la matière du discours nationaliste, ou le lieu de représentation du nationalisme. Si les biens sont « abîmés », c'est de la faute de la nation faible, autrement dit de celle où l'homme n'est pas suffisamment viril pour protéger ses femmes. Pour ne pas souffrir de ce manque de virilité, l'homme a attribué une émotion dite typiquement coréenne à la victime : le sentiment de *Han*, à travers lequel le silence s'impose encore plus aux femmes. Si on exprime un sentiment ou une émotion « typiquement coréen », cela passe étrangement toujours par la femme ; les caractères sont métaphorisés par la femme. Cette émotion dite *Han* signifie un sentiment très profond, accumulé longuement contre son gré, donc très contrarié. Son caractère typique est l'indicibilité ; un sentiment non mesurable, mélange de tristesse, d'angoisse, de colère et de chagrin, qui ne peut donc ni être normé ni être résolu ni être expliqué ni être partagé ; il s'agit d'un sentiment vague pourtant inépuisable, et inexplicable dans la langue.

La littérature, surtout juste après la guerre et la libération, a beaucoup investi le thème de cette émotion mystérieuse. Cette tendance est généralement esthétisée ou encore plus sublimée, sans poser la question des effets produits et du contexte. On ne demande pas d'analyser les problèmes de l'occupation qui sont représentés par les victimes, en revanche, elles sont renvoyées au « sentiment de *Han* », au lieu de fabriquer des savoirs sur ces faits. Encore une fois, la porteuse de cette émotion est la femme dans son corps souffrant.

L'obsession de l'émotion de *Han*, ce sentimentalisme, fonctionne comme le dispositif du silence imposé aux femmes. Les vies des victimes et leurs témoignages sont renvoyés à l'émotion de *Han* qui empêche de les problématiser, qui les condamne au silence d'une manière esthétique ; le discours masculin élimine le corps et l'expérience des femmes. Autrement dit, quand le gouvernement coréen évoque l'oubli et la rupture avec *le* passé, ou quand « nous » les Coréens se mettent en colère ou éprouvent de la honte par rapport au

---

moment de la révélation. Devant l'image choquante, on a tendance plutôt à se mettre en colère qu'à y réfléchir ; il s'agit de renvoyer et de réduire le problème au sentiment du point de vue de la nation masculine. Cette approche demeure : on a évoqué le problème de la prostitution et du crime sexuel de l'armée des États-Unis de cette façon. À mon époque, l'université était sous l'influence du mouvement démocratique qui avait une forte tendance anti-américaine. Les étudiants, même ceux qui n'ont pas participé au mouvement nationaliste contre les États-Unis, ont adopté la même logique et la même stratégie. Il y a eu souvent des expositions de photos d'une victime de viol collectif par des soldats des États-Unis dans un campus. Ils ont choisi des photos de victimes particulièrement troublantes et violentes, afin de provoquer la colère des étudiants. On s'est servi des photos des victimes pour renforcer en quelque sorte des mouvements. Les Coréens ont accepté les victimes de la violence faite aux femmes comme leurs sœurs ; on se dit souvent, « figure- toi, il s'agit de ta sœur, ou de ta mère ».

passé, les femmes n'existent pas. Elles ont été l'objet d'offrandes et d'enlèvements pour réconforter les hommes ; elles n'ont pas été interpellées comme le sujet.

II.1.4. *La* femme : métaphore de la Corée violée

Edward W. Said, dans *L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*[174], démontre comment la volonté de savoir de l'Europe s'articule avec le pouvoir sur l'Orient à travers l'invention du terme même d'Orient. Said souligne la sexualisation du paradigme colonial qui traite l'Orient comme une femme soumise ou à conquérir[175]. Le rapport colonial d'abord entre le Chosun (nom de la Corée du Sud à l'époque) et le Japon, et ensuite entre la Corée du Sud et les États-Unis, se présente à travers le corps de la femme. Des romans des années dites « de la politique noire » (environ 1900-1990) ont en effet fait l'objet d'un rapport sexué entre la Corée et d'autres pays, dans lequel la Corée est métaphorisée comme une femme perdue, violée et folle, et l'homme souvent montré comme impuissant, blessé et également perdu.

Sang Yi, écrivain emblématique de l'époque, évoque le rapport entre le colonisateur, le Japon et la colonie, la Corée, dans un roman autobiographique, intitulé *Aile*[176]. Il cherche comment vivre en tant qu'homme intellectuel dans l'ère coloniale, et aborde la question à travers le rapport entre une femme et son mari. La femme se prostitue pour faire vivre l'homme, intellectuel, ex-marxiste, impuissant et incompétent ; l'homme ne peut faire qu'attendre docilement dans une chambre à côté que sa femme finisse de travailler. L'ambiance du roman est sombre et désespérée ; Yi essaie de décrire un autoportrait de l'intellectuel de l'ère coloniale qui ne peut en effet rien faire, même pas se suicider, et qui du coup se sent anéanti.

---

[174] Edward W Said, *L'orientalisme* (1979), trad. de l'anglais par Catherine Malamoud, Paris : Éditions du Seuil, 2005 ; trad. de l'anglais par Hong-Kyoo Park, Séoul : Kyobo-mungo, 2007. Depuis, les intellectuelles, entre autres, Chandra Mohanty et Gayatri Spivak ont développé les questions du *gender* dans les études postcoloniales, en critiquant le nationalisme. Comment la colonisation passe-t-elle par la sexualité, on peut se référer pour cela aux travaux d'Anne Laura Stoler, comme *Carnal Knowledge and Imperial power* (2002, University of California Press ; La chair de l'empire : Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial, Trad. par Sébastien Roux, La découvert, 2013) ou bien encore pour voir des travaux récents sur le postcolonialisme par rapport au genre, à un ouvrage d'un colloque de 2008, *Genre et Postcolonialismes, Dialogues transcontinentaux*, EAC, 2011.

[175] Ce livre a été bien accueilli en Corée du Sud, car entre autres raisons, la troisième partie est consacrée à l'Amérique ; autrement dit, en Corée du Sud, l'Occident a été d'abord représenté par les États-Unis.

[176] Sang Yi, *Aile*, Séoul : Chogwang, 1936.

L'administration militaire des États-Unis est considérée comme une deuxième occupation après celle du Japon. Le régime dictatorial, selon Chungmoo Choi, a renfoncé le rapport sexué et *gendered* qui s'était déjà installé entre les deux pays[177]. Choi l'analyse à travers la littérature coréenne, les discours, et les divers dispositifs culturels qui ont encouragé et idéalisé l'hyper-masculinité des hommes et la virginité des femmes. L'estime de soi des hommes coréens passe par l'imaginaire du corps d'une femme à la fois réelle et métaphorisée. Choi analyse *Bunji*[178], un roman épistolaire de Geounghyun Nam, anti-colonialiste radical, anti-gouvernement[179] : le personnage principal, quand il était petit, a été témoin du viol de sa mère par un soldat américain ; il en témoigne au moment où se déroule la cérémonie de bienvenue à l'adresse de l'armée des États-Unis. Sa mère, qui est devenue folle, qui a souvent demandé à son fils de regarder son sexe, est morte peu de temps après le viol. Le garçon a grandi en se nourrissant lui-même et sa petite sœur grâce au trafic de différents produits qu'il s'est illégalement procurés auprès de l'armée des États-Unis sur le marché clandestin. Un jour, il viole la femme d'un soldat américain qui entretenait une liaison avec sa sœur, prostituée[180] ; il prétend pourtant qu'il ne s'agit pas d'un viol, mais d'une sorte d'adoration pour la beauté supérieure de la femme blanche.

---

[177] Chungmoo Choi « Nationalism and construction of gender in Korea », *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalism*, Routledge, 1997, p. 9-32 ; trad. de l'anglais par Eunmi Park, Séoul : Samin, 2001, p. 23-51).

[178] Geounghyun Nam, « Bunji », *Hyundai Munhak*, Mars, Séoul : Édition Hyundai Munhak, 1965.

[179] Il est en effet inculpé pour la violation de Sécurité nationale en 1967 à cause de ce roman. C'est révélateur, car on peut inculper n'importe qui ayant une idée critique contre les États-Unis en Corée du Sud, un pays dit libéré où l'on respecte les droits de l'homme ainsi que la liberté d'expression.

[180] L'emploi de certains mots français comme prostituée, prostitution et viol me trouble. Non seulement pour leur emploi péjoratif. Même si je sais que prostituer provient de latin, *prostituere* « exposer en public » et que ce verbe signifie avilir, et dégrader ainsi que livrer ou inciter à se livrer aux désirs sexuels. Cf. Paul Robert, sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, *Le Petit Robert*, 2011.Pour l'expliquer, il faut faire une approche historique du contexte de l'évolution de ces termes en Corée du Sud. « *Kanggan* », le viol en Coréen, signifie « un rapport sexuel forcé ». Ce terme juridique n'a protégé que des femmes mariées ; il exclut des femmes dites « non respectables » comme une prostituée, ou l'homme et l'enfant. Pour cette raison, les études féministes ont essayé de déconstruire l'idéologie patriarcale qui se manifeste en de tels termes en en proposant un autre terme, « la violence sexuelle ». Les premiers mémoires sur « ce sujet tabou » ont eu lieu en 1989 : *Étude féministe sur Kanggan* (Myung-Sun Lee) ; *Étude féministe sur l'adoption des normes du viol de l'enseignant, de la police, du médecin, du journaliste, et du magistrat* (Sun-Young Kim). Certains auteurs emploient d'autres mots que viol : par exemple, Susan Brison emploie « l'attaque sexuelle » au lieu du viol dans *Aftermath* (Princeton University Press. 2000) qui évoque sa victime au point de vue philosophique. Cette définition a été finalement modifiée en 1995, avec l'établissement d'une loi spéciale contre les violences faites aux femmes.
Une autre histoire du terme : *Mae-chun* (la prostitution en Corée) : *Mae* signifie vendre et *Chun* est le printemps en Coréen. *Chun* signifie dans le code traditionnel une sorte de sensualité, par exemple pour dire discrètement l'illustration pornographique, on dit *Chun-Hwa* (*Hwa* signifie la peinture et le dessin). Ce terme cache le sens politico-économique de l'acte d'acheter le corps de la femme en le méprisant, le distinguant du corps de la femme mariée et qui donne des naissances légales aux yeux de

Geounghyun Nam métaphorise dans son roman l'ethnie et la nation en tant que mère violée et sœur prostituée. Le personnage principal masculin dévalorise et hait le corps de la femme coréenne représenté par sa sœur, qu'il trouve pourtant très belle, offerte aux hommes blancs, pour le plaisir des hommes blancs. C'est pourtant la prostitution de sa sœur qui leur permet de se nourrir. Dans cette condition, il idéalise le corps de la femme blanche comme une beauté sublime et inaccessible plutôt interdite aux hommes coréens ; cet homme rêve d'un corps de femme blanche, persuadé que si les hommes coréens pouvaient conquérir une fois le corps d'une femme blanche, ils pourraient sans doute retrouver leur fierté virile, qui a été anéantie en laissant leurs sœurs et mères se prostituer ou se faire violer.

Au XVIIe siècle l'offrande de femmes est un signe d'obéissance envers la Chine ; afin d'avoir la paix, les Coréens ont en effet toujours offert leurs femmes, néanmoins le sentiment de voir leur virilité anéantie. Pendant l'occupation japonaise, les femmes coréennes sont désignées de force comme les « femmes de réconfort ». Pendant l'administration militaire des États-Unis, les femmes sont mobilisées une fois encore pour les soldats américains[181]. Cet anéantissement représenté dans *Bunji* est vengé par le viol commis sur la femme blanche d'un soldat américain ; sinon, il incarne l'incapacité de vivre ou même de mourir et de résister, comme le protagoniste d'*Aile*. La contradiction entre garder et offrir les Coréennes de la part des Coréens fait que leur anéantissement demeure.

En terminant l'article, Choi évoque brièvement un de ses souvenirs du lycée : ses camarades et elle ont été mobilisées au lieu d'aller à l'école, soit pour accueillir le personnel administratif des États-Unis, soit pour « réconforter » des soldats partant au Vietnam[182]. Selon elle, il s'agit de la même logique du nationalisme militaire qui se sert des femmes en les

---

la loi. Le féminisme a proposé un autre terme : soit la violence sexuelle comme le viol, soit Seong-*Mae-Mae* (ces deux *Mae* ont la même prononciation, le sens est pourtant différent : l'un signifie vendre et l'autre signifie acheter) qui signifie l'acte de vendre et d'acheter le sexe pour souligner le sens caché donc l'existence de l'acheteur. Avec de telles conséquences, chaque fois que je les utilise, j'hésite et cherche systématiquement d'autres mots, au lieu de la prostitution ou du viol comme « l'offrande de la femme de la part de l'homme ». En effet, au début j'ai écrit « l'offrande de la femme de la part de l'homme », au lieu de la prostitution de la sœur du protagoniste de *Bunji*. En les changeant, j'explique l'histoire de ces termes en Coréen.

[181] Cf. Katharine H. S. Moon, « Prostitute Bodies and Gendered States in U.S-Korea Relation, » *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalism*, Routledge, 1997, p. 141-174 ; Hyun Sook Kim, « Yanggongju as an Allegory of the Nation: Image of Working-class Women in Popular and Radical texts », *Ibid.*, p. 175-202.

[182] Cela me rappelle les mêmes souvenirs, même si je fais partie de la génération suivante de la modernisation et la reconstruction des dégâts de la guerre de Corée. J'ai néanmoins grandi avec des tâches comme un devoir d'écriture d'une lettre de « réconfort » aux soldats en service. Le mot « réconfort » a été présent ; une lettre de réconfort, un concert du réconfort, un théâtre du réconfort ; cela révèle le fait que l'on reste toujours sur la même idée de « la femme de réconfort » du Japon ; le rôle des femmes est de réconforter et de soutenir les hommes.

excluant au nom de « nous » et de « nos » intérêts. Par ailleurs, c'est la langue coréenne qui a été « servie » à travers le corps des jeunes filles pour réconforter et consoler les soldats. Il faut rappeler que les soldats au Vietnam ont commis un certain nombre de crimes vis-à-vis des Vietnamiennes ; dans ce cas-là, quel rôle les lettres de « réconfort » sont-elles censées jouer ? Cette question n'a pas pu se former dans la logique nationaliste, comme l'emploi du mot « réconforter » montre le statut des jeunes filles, un des biens des hommes qui peut servir à les réconforter, selon leurs intérêts.

l'Histoire officielle est écrite au nom de la réhabilitation de l'identité coréenne, dans laquelle le corps de la femme est représenté d'abord comme l'« utérus de la Nation », par exemple dans le mythe de Tan'Gun, ou comme une métaphore de la colonie. La connexion entre sexualité, domination masculine et colonialisme, à laquelle les Coréens ont également contribué, ne peut pas se révéler dans de telles conditions : elle a été oubliée dans la logique de la rupture avec le passé, avec la mémoire des femmes.

II.2. Construction d'un lieu d'écriture des femmes

Le corps de la femme a été traité comme un « utérus de la nation » pour la reconstruction de la fierté nationale et de l'Histoire de la Corée du Sud ; il a servi de réceptacle des souffrances. Dans les deux cas, le corps des femmes n'est qu'une métaphore dans le discours nationaliste. Or, la métaphore va au-delà, car, en fait, des femmes ont souffert des effets du système de cette métaphorisation. Dans ce contexte, l'histoire de la « femme de réconfort militaire » a été refoulée pendant tout le processus de l'écriture de la reconstruction nationale.

Je cherche, afin d'écrire l'histoire autrement, une approche qui prenne en compte la mémoire, l'expérience, le corps et la « langue orale-corporelle » des femmes : ce serait également une recherche d'une autre représentation et d'une autre écriture du « corps des femmes ». Les témoignages des survivantes du crime de guerre du Japon portent les marques de la maltraitance dans leur corps sexué ; les paroles des témoins ne se séparent pas de leur corps. Je songe à une toute autre mise en figure du texte de l'histoire qui n'aurait pas forcément une forme unitaire, mais qui ressemblerait à une grande enveloppe illimitée et

flexible[183] et qui permettrait d'écrire l'expérience et la parole des femmes. Je me penche d'abord sur le rapport entre le corps et la voix, la singularité et l'universalité de l'expérience des femmes. Ensuite, j'aborde la question de l'expérience et l'écriture des témoignages des « femmes de réconfort » à travers un des ouvrages de témoignages publiés.

> Moi, malgré le désaccord de ma famille, je voulais en parler. Oui, le Japon est mauvais cependant je déteste plus les Coréens qui ont collaboré. J'ai beaucoup de choses à dire contre le gouvernement coréen. Le gouvernement coréen doit nous donner une compensation, nous demander pardon[184].

Une telle parole n'a pas eu de place dans l'écriture de l'Histoire, elle n'est pourtant pas complètement étouffée non plus. Je voudrais utiliser les paroles des survivantes comme sources de l'écriture de l'histoire ; c'est pour introduire des femmes en tant que sujet d'écriture dans l'écriture de l'histoire, ce qui leur a été d'une certaine manière interdit. J'analyse la construction d'un autre texte où l'expérience des femmes est entendue et transmise.

II.2.1. Un lieu textuel comme lieu du témoignage

Dans l'histoire du féminisme et de la pensée féministe, The Korean Council for the women drafted for military sexual slavery by Japan[185] a été crée en 1991 par différentes associations féministes. Cette association a pour but de faire connaître l'esclavage sexuel des

---

[183] Je renvoie par cette image à un carré d'étoffe utilisé traditionnellement par des femmes pour porter des choses. Cette image de la flexibilité, me semble-t-il, convient à cette image du corps des paroles. Le carré d'étoffe a été souvent fabriqué avec des textiles inutilisables ; il a été souvent transmis de la mère à la fille avec des souvenirs ou il a été échangé entre femmes. Yong Soon Min réalise une œuvre intitulée *Mother Load* qui comporte quatre parties : un collage d'anciennes photos à la fois personnelles et emblématiques de l'histoire ; un costume traditionnel de la femme fabriqué par des uniformes usées de l'armée après la guerre de la Corée ; des vêtements et des sous-vêtements contemporains : un carré d'étoffe emballe tous ces vêtements. « Mother Load, Photo essay » *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalisme*, New York : Routledge, 1997, p. 223-228 ; trad. de l'anglais par Eunmi Park, Séoul : Samin, 2001 ; 271-275. Cette œuvre témoigne l'histoire d'une Américaine d'origine coréenne.

[184] Le témoignage de Dukjin Kim, in The Korean council for the women drafted for military sexual slavery by Japan, *Femmes de réconfort qui ont été désignées de force 1*, Séoul : Hanoul, 1993, p. 57. On a traité le silence comme instrument de l'intériorisation de l'idélologie et de la honte dans *II.1.1. Une longue histoire de silence*. Là, on voit une envie de s'exprimer et de témoigner : elle est refoulée mais elle n'a pas été éffacée. Ce désir surgit en face des écoutantes qui sont pêtes à l'écouter.

[185] Quant à l'histoire de l'association, on peut se référer au site officiel suivant : http://www.womenandwar.net/english/menu_012.php Je désigne désormais cette association, *The Korean council for the women drafted for military sexual slavery by Japan The Korean council* simplement par *The Korean council.*

femmes coréennes en Corée du Sud et au Japon, de révéler la vérité, de punir les criminels, d'indemniser et de réhabiliter les victimes[186] ; elle a permis de connaître, peu à peu, à partir d'autres points de vue, l'histoire des survivantes d'un crime nommé « femme de réconfort ». The Korean Council recueille les témoignages des femmes de réconfort depuis 1992, et les a publiés dans plusieurs livres parus dans la collection intitulée Femmes de réconfort qui ont été désignées de force[187].

Afin de réfléchir sur le mode d'analyse et d'écriture de l'expérience des femmes, je voudrais analyser un de ces livres de témoignages, *Femmes de réconfort qui ont été désignées de force, vol. n° 4*, sous-titré *L'histoire qu'on réécrit avec la mémoire*[188]. Il s'agit de construire un lieu textuel qui accueille l'expérience des femmes, qui la soutienne et en atteste. Ce lieu est construit par les survivantes de la « maison de réconfort » et par les jeunes chercheuses qui les écoutent, enregistrent leur récit et écrivent avec leurs mémoires. Dans ce lieu, *la* Femme, comme absence dans l'écriture de l'Histoire, n'existe pas, mais ce lieu est un lieu de la subjectivation des femmes.

Face à l'absence de volonté politique du Japon et à la campagne d'envergure des révisionnistes, qui se sont manifestés dès l'apparition publique des victimes, un tribunal a été mis en place à Tokyo en décembre 2000. Ce Tribunal international des crimes de guerre contre les femmes, a pour objectif de juger les responsables de l'armée japonaise. En fait, ces crimes n'ont jamais été officiellement reconnus. Le Tribunal a néanmoins reconnu l'« esclavage sexuel » comme un des crimes de guerre du Japon, et a pris en compte la relation entre sexualité, domination et colonisation. Je voudrais attirer l'attention sur le fait que ce tribunal a eu lieu dans une réalité géopolitique particulière, Tokyo ignorant l'existence des victimes. Ainsi, les femmes de réconfort ont montré leur existence réelle à travers ce tribunal créé par les femmes.

Dans le but de préparer un événement symbolique, un groupe temporaire de recherche, intitulé simplement Team de Témoignages, a été organisé en 1999. Les membres en sont de jeunes chercheuses émanant de différents domaines de recherches. Leur premier objectif était

---

[186] Voir le site de *The Korean council* : http://www.womenandwar.net/english/menu_01.php

[187] Les livres de témoignages : *Femmes de réconfort qui ont été désignées de force n°1* (1993), *n°2* (1997), *n°3* (1999), *n°4* (2001) sous-titré *L'histoire qu'on réécrit avec la mémoire, n°5* (2001). Le sixième livre de témoignages a été publié en reprenant partiellement la méthode du quatrième volume, sans le titre de la collection en 2004 : il est intitulé, *Les récits qui fabriquent l'histoire,* Édition Femme et le Droit de l'homme.

[188] Team de Témoignages de The Korean Council for the Women Drafted for Military Sexual Slavery by Japan, Commission Coréenne du Tribunal International des Crimes de Guerre contre les Femmes pour 2000, *Femmes de réconfort qui ont été désignées de force 4, l'histoire réécrite par les mémoires,* Séoul : Pulbit, 2001.

de recueillir le plus possible de témoignages des survivantes : à ce jour, The Korean Council a rassemblé les récits de 60 femmes parmi les 155 supposées survivantes[189]. Les paroles des témoins ont été enregistrées après des entretiens approfondis. La recherche qualitative a duré un an et demi, et a donné lieu à trois entretiens par personne, conduits par deux chercheuses.

Le nombre des survivantes qui y ont participé était, au départ, d'environ trente personnes. Le Team de Témoignages voulait inclure tous les entretiens dans ses ouvrages, mais n'a pu finalement recueillir que les témoignages de neuf survivantes dans celui-ci. C'était en partie prévisible, sachant que cette enquête a eu lieu soixante ans après ces crimes, et que l'âge de la plupart des survivantes se situait entre 70 et 80 ans[190]. Toutes les difficultés pratiques révèlent le poids du temps du silence, et de la souffrance de la vie ; il s'agit donc d'un combat, avant tout, contre le temps du silence forcé. Ce travail du Team de Témoignages a été publié dans le quatrième volume dans la collection *Femmes de réconfort militaire* du Korean Council.

La forme de l'ouvrage exprime l'idée d'écouter la vie des témoins. La couverture de l'ouvrage collectif de témoignages comporte une photo du premier témoin, Hak-Soon Kim, décédée. L'écriture des témoignages commence avec les deux photos actuelles des témoins[191] qui ne montrent pas particulièrement les souffrances des « femmes de réconfort militaire » : une photo prise dans la vie quotidienne, accompagnée d'un petit *curriculum vitae* qui s'étend sur deux pages ; la suivante se focalise sur un visage qui remplit une page entière. Ces photos, qui remplacent le titre fonctionnent comme une porte d'entrée de l'histoire des survivantes ; elles nous rappellent implicitement que la lecture de cet ouvrage collectif doit être l'écoute d'une vie.

Le texte du témoignage commence par des guillemets qui ne se ferment qu'à la fin du texte ; ils rappellent que les survivantes parlent aux chercheuses, donc qu'il s'agit d'une scène de représentation des entretiens entre témoins et chercheuses. Le texte du témoignage est construit uniquement avec les paroles des survivantes sans les questions des chercheuses ; on change de phrase par un autre guillemet ouvert, et de paragraphe par le signe suivant « ●●● ». La transcription de l'oral à l'écrit de cet ouvrage collectif est assurée avec le langage corporel en signes : « les signes oraux et éditeurs : “ ” : les paroles de témoins ; ‘’ : les citations directes de témoins ou le monologue ; , : rythme de pause entre les paroles ; . : la fin de phrase

[189] *Ibid*., p. 11.
[190] *Ibid*., p. 11-15.
[191] Les photos de témoins sont publiées avec leurs autorisations : sept témoins sur neuf ont autorisé la publication.

certitude ou de sens ; — : met en accent très long ; ~ : accent très prononcé à la fin des paroles ; <> : la question de l'interviewer ; [ ] : insertion de vocabulaire qui est supprimé dans le processus verbal ou qui peut aider le sens et le contexte de la part des éditrices »[192].

L'ouvrage collectif *Femmes de réconfort qui ont été désignées de force vol n° 4, L'histoire qu'on réécrit avec la mémoire* est une tentative à la fois de recueillir le témoignage des survivantes, contraintes au silence, comme autant de ressources pour l'écriture de l'histoire, et d'écrire l'histoire d'une manière collective, par les femmes, qui font partie en même temps d'une même et différente langue. Le témoignage n'est pas seulement paroles, ou récit narratif, mais aussi présence des femmes qui ont brisé le silence et qui sont sorties de la place de la métaphore ; elles témoignent et écrivent avec leur corps marqué de la souffrance et de la force de vie. La voix étouffée commence à s'inscrire dans le texte qui n'a pas eu de place pour elle.

Ce texte a été construit et élaboré en collaboration, non seulement entre chercheuses, mais aussi avec des « témoins ». Ces témoins n'ont pas existé dans l'Histoire, d'ailleurs, la plupart d'entre elles sont illettrées : ces femmes âgées ignorées et effacées ne disposent pas de moyens de produire des documents écrits. Je me demande donc comment ces femmes peuvent entrer dans l'écriture de l'histoire avec leurs langages oraux, qui sont également dévalorisés par le discours nationaliste de l'histoire. Il s'agit d'abord d'enregistrer leurs expériences et mémoires dans les documents écrits et ainsi de pouvoir les transmettre. Cela correspond au processus de construction de l'histoire, cela permet de réfléchir à des documents et à des sources pour l'écrire. L'expérience des femmes n'a été traitée que partiellement dans les documents écrits, ce qui révèle que l'écriture de l'histoire est un système partial de savoir et d'écriture. Ainsi, l'écriture de l'histoire à partir de l'histoire orale des femmes commence par démontrer et contester une certaine écriture de l'histoire qui prétend à l'objectivité[193].

> Est-ce qu'il faut savoir écrire ? C'est encore un autre problème. Si on prend les exemples de témoignages religieux, de révélation ou d'attestation sacrale, la dissociation entre le parler et l'écrire peut devenir très aiguë. Mahomet était supposé ne pas savoir écrire, ce qui ne l'empêchait pas de parler et de témoigner par sa parole. Cela dit, ce qui est indispensable, même pour un témoin qui ne sait pas écrire, au sens courant et trivial du mot, c'est qu'il soit capable d'inscrire, de tracer, de répéter, de retenir, de faire ces actes de synthèse qui sont des écritures. Il lui faut donc quelque pouvoir-écrire, à tout le moins quelque possibilité de tracer ou d'engrammer dans un élément quelconque[194].

---

[192] *Ibid*. p. 31. J'utilise le signe suivant { } pour distinguer de ceux du Team de témoignages au cas où il nécessiterait des explications supplémentaires de ma part.
[193] Cf. Reinharz, « Feminist Oral History », *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press, 1992. Gerda Lerner, *The Majority Finds Its Past*. Oxford University Press, 1979.
[194] Jacques Derrida, *Demeure*, Paris : Galilée, 1998, p. 46.

En évoquant une question immense et difficile à aborder de l'essence du témoignage, Derrida aborde la question de la langue comme un des critères du témoignage dans laquelle le témoin doit pouvoir porter le témoignage et les autres le comprendre. Effectivement, cette question de la langue est compliquée, d'abord parce qu'il n'est pas évident de confirmer que l'on parle la même langue : par exemple, dans ce texte, peut-on considérer que les témoins et les chercheuses parlent dans la même langue, même si on sait déjà qu'elles parlent dans la langue coréenne, qui est aussi leur langue « maternelle » ? Peut-on considérer qu'une personne qui maîtrise l'écrit et une autre qui ne le maîtrise pas vivent de la même manière dans la langue ? J'y reviendrai[195], mais pour le moment, je me tourne vers le début de la citation ci-dessus. En dehors de cette question de la langue, pourvoir témoigner pose des questions concernant des critères comme la culture, ou le niveau de scolarité, ou l'âge, ou encore l'état mental. Et savoir écrire est un autre problème. Le témoignage exige-t-il de savoir écrire ? Derrida prend les exemples de témoignages religieux pour affirmer que la dissociation entre le parler et l'écrit est floue. Ce qui est important pour témoigner, c'est la capacité « d'inscrire, de tracer, de répéter, de retenir, de faire ces actes de synthèse qui sont des écritures ». En ce sens, un certain « pouvoir-écrire » est nécessaire pour témoigner.

Ce pouvoir-écrire demande une certaine capacité de « pourvoir-écouter » : de lire à écrire. D'une part, les survivantes n'ont pas eu le moyen de venir à l'écriture de l'Histoire, car le sujet, « nous » du discours et de l'écriture de l'histoire de la Corée du Sud fait le choix de les effacer. D'autre part, elles n'ont pas pu produire les écrits historiques contre cette position à cause d'une absence de « savoir écrire », qui est lié au « pouvoir » de l'écriture. Cependant, considérant l'écriture dans un autre sens, l'écriture des témoignages est toujours en cours, comme ce texte des témoignages *Femmes de réconfort qui ont été désignées de force* le montre : elles interprètent sans cesse l'expérience et se reconstruisent en permanence au cours de leur vie. Ainsi l'écriture a eu lieu dans leurs vies. Ce pourvoir-écrire rencontre enfin un pouvoir-écouter qui réalise ses possibilités d'« engrammer » et d'être enregistré et transmis. Une fois que les témoignages des survivantes ont été prononcés, ils se répètent, sans cesse, de plusieurs manières : dans l'enregistrement, dans le travail de l'édition, dans des citations et dans le lecteur. Ainsi les paroles des survivantes laissent les traces dans les archives.

Les survivantes et les chercheuses ont une relation de parole qui forme un lieu textuel où l'écriture phonétique et alphabétique est liée à la voix et la parole. Cette relation est basée sur la capacité d'écouter l'expérience des femmes, qui n'ont ni parole, ni écriture, et luttent

[195] Je le traiterai plus davantage dans *II.2.6. Écriture d'un texte oral : apprendre des survivantes*.

contre la grammaire du système de la langue. L'expérience écoutée est transformée en écrit par les chercheuses, qui ont la capacité de la convertir en écrit alphabétique soumis à certaines règles internes de la langue, à l'adresse de celles qui ont témoigné de leur vie. C'est une lutte pour inscrire la vie des femmes dans le texte en tant que sujet de l'énoncé et de l'écriture.

L'introduction de la voix des survivantes signifie aussi l'introduction de certains « je » dans l'écriture de l'histoire. Je tiens à rappeler la remarque d'Irigaray :

> Mais la science ne dit pas « je », ni « tu », ni « nous ». Elle se dispense de cette polémique, elle l'interdit. Son sujet sera « on ». Qui *on* ? […] Or le « je » est parfois plus vrai que le « on » ou le « il ». Il est plus vrai parce qu'il dit ses sources.[196]

Si on prend l'exemple de l'Histoire de la Corée du Sud, on pourrait dire que l'histoire est la plus partiale des sciences ; cette histoire est écrite par le « nous » qui est en effet « il(s) » contre « elles ». Je tente donc d'introduire, à travers l'ouvrage de témoignages, le « je » des femmes comme sujet de l'écriture de l'histoire, qui a d'ailleurs été interdit doublement : au nom de l'objectivité, dans l'écriture et dans la science le « je » n'a pas été autorisé ; et dans les conditions historiques coréennes, le « je » d'une femme n'a pas pu exister non plus. Ces dernières ne se limitent pas effectivement au cas de la Corée du Sud. Le « je » du texte de témoignages dispose de ses propres sources et réfléchit.

Le « je » de l'écriture de l'histoire, en disposant de ses propres sources, donc de la vie entière du « je », qui se poursuit, est en effet toujours lié aux autres ainsi qu'à leurs sources historiques. La vie des témoins se transmet tout au long des entretiens avec les jeunes chercheuses ; leurs témoignages d'une vie sont envisagés par les chercheuses qui reçoivent et partagent ainsi leurs vies qui s'entremêlent. En tant qu'autres qui ont présenté des témoins dans la scène de l'«autoreprésentation[197] », les chercheuses non seulement écoutent les paroles, mais les enregistrent, pour ainsi dire, dans leurs corps. Cela commence par leurs efforts pour prendre en compte les langages corporels, qui ne sont pas enregistrés, comme un moment de silence associé à un geste et à une expression du visage, de petits sourires silencieux, des gestes, qui contredisent les paroles et qui les nuancent ; il faut s'en souvenir. Le corps, en tant que lieu d'expérience, qui ne peut pas être totalement saisi par tel ou tel enregistrement de l'appareil, s'expose à l'un à l'autre. Les chercheuses deviennent ainsi petit à petit les témoins de ces témoignages, et ce processus s'installe dans l'écriture du texte ; elles s'en souviennent par cœur ; elles en témoignent. C'est en quelque sorte un contact corporel

[196] Luce Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, Paris : Édition Minuit, 1985, p. 8-9.
[197] Je reviendrai à cette expression dans *II.2.5. Scène de l'autoreprésentation*.

comme écriture dans le corps ; les témoignages enregistrent dans la mémoire des chercheuses, et ainsi la mémoire se transmet. En ce sens, il s'agit d'une sorte d'enregistrement corporel.

L'expérience des survivantes laisse ses traces dans la vie des chercheuses. Présentes pour recueillir les témoignages, elles sont devenues des témoins affectés par les expériences entendues : une affection se noue dans ce lieu textuel. La bio-graphie est construite sur le papier par la voix des témoins en passant par les mains des chercheuses avec la mémoire et les traces dans le corps. La vie laisse traces comme mémoire dans l'autre vie. L'écriture du texte n'est pas donc une simple transcription, mais un des résultats du rapprochement profond entre générations, entre les différentes cultures et langues. Ce texte de témoignages crée un monde textuel sous la forme de l'écriture orale et corporelle, où les paroles des femmes s'entendent entre elles, où les deux langues coréennes s'ouvrent ; ainsi, il déconstruit la hiérarchie des langues produite par la standardisation de la langue coréenne.

Le « je » des femmes s'écrit pour l'une et l'autre ; le « je » parle et le « je » écoute ; il s'écoute et il s'écrit. Le « je » du texte de témoignages s'enchaîne dans un seul lieu textuel qui demeure hétérogène. L'écriture du texte noue une langue orale et une langue écrite, et relie des femmes de plusieurs générations. Ce texte est écrit avec le « corps » des femmes, à travers l'échange de la mémoire des expériences entre sujets ouverts l'une à l'autre.

Or, ce « je » ne s'élargit pas forcément de manière directe vers un(e) certain « nous », ni dans l'écriture ni dans la lecture. Le texte de témoignages publié à son tour occupe la place du témoin de cette relation qui s'inter-témoigne ; il invite à participer au lieu de témoignages. Ce lieu textuel, qui a été construit par le processus de l'interprétation-écoute-écrite, demande une nouvelle lecture en ouvrant la possibilité de devenir un témoin aux lecteurs : ce serait le commencement de la formation d'un sujet collectif qui pourrait être prononcé « nous ».

La formation d'un sujet collectif est prudente, et se concrétise à travers la lecture. Pour suivre cette formation du sujet collectif à venir, le « je » des lecteurs et lectrices doit d'abord se soumettre aux règles de l'écriture orale de ce texte, afin de devenir un des témoins de la relation nouée entre les survivantes et les chercheuses et leurs histoires. L'acte du témoignage peut se reproduire à chaque moment de la lecture. Les témoins et les chercheuses ont créé un espace textuel où elles peuvent mieux s'entendre.

L'histoire qu'on réécrit avec la mémoire est une écriture de l'histoire fondée sur l'expérience des femmes sous forme de témoignage. Ce lieu textuel de témoignages démontre comment des femmes présumées effacées entrent dans l'écriture de l'histoire ; comment elles arrivent à modifier la charte de l'écriture de l'Histoire ; venant à l'écriture avec leur corps et leur vie. Il ne s'agit pas d'une simple intégration à l'écriture de l'Histoire, mais de l'invention

d'une autre écriture et d'un lieu textuel où les femmes font leurs vérités ; révéler certains faits ne signifie pas construire *la* vérité ; pour construire les vérités, il faut d'abord que les autres les approuvent.

En ce sens, ce lieu textuel construit une autre vérité, de plus, à travers les questions que le concept du témoignage révèle et trouble ; cet ordre du témoignage est, en effet, en dehors de l'opposition du vrai et du faux. Les témoignages des survivantes ont été acceptés et admis comme des sources de l'écriture de l'histoire par le Team de témoignages, malgré un certain degré d'incertitude. Le texte de témoignages se situe ainsi en dehors de l'opposition supposée nette entre faux et vrai. J'examinerai ces points ultérieurement.

II.2.2. Récits de chercheuses : mise en relation

La recherche s'appuie sur la relation fondée entre les chercheurs et les participants ; on pourrait même dire que la recherche dépend de cette relation nouée. Il est donc important de prendre en compte cette relation. Le moment où s'établissent les relations entre témoins et chercheuses dans cet ouvrage collectif est différent selon les cas.

Chaque témoignage est suivi par le récit des chercheuses qui complètent les informations sur l'entretien, les témoins, et les chercheuses ; le titre du récit de la rencontre mentionne seulement le nom du témoin, par exemple *Hwa-Sun Kim que nous avons vue, écoutée et comprise* ; les témoignages recueillis et les récits des chercheuses se complètent ainsi dans le texte du témoignage.

> Notre première visite a eu lieu le 23 juillet 1999 par une journée très chaude. Avant cette rencontre, nous avons eu un moment de discussion avec un fonctionnaire d'un département, section de la femme et de la prospérité, qui se 'charge' d'elle. L'idée de rencontrer, pour la première fois, une des anciennes femmes de réconfort et de devoir recueillir ses témoignages nous intimidait énormément, du coup cette rencontre préliminaire avec le fonctionnaire nous a un peu rassurées. Ce fonctionnaire nous a décrit Halmeoni comme une personne entreprenante et sincère et nous a assuré qu'elle nous parlerait sans trop de peine de ses expériences de femme de réconfort militaire (p. 47).

Ce récit de la rencontre commence par la description de la première rencontre et les sentiments des chercheuses comme le chagrin omniprésent dans les récits des chercheuses :

> Le fait de rencontrer une femme de réconfort que nous n'avions connue que par des livres ou à la télé était plus angoissant que toutes les autres rencontres avec des personnages historiques. Nous avons manipulé le magnétophone et vérifié sans cesse la bande magnétique et la pile en tournant des pages de livre sans avoir lu (p. 113) ; La première rencontre est facilement réalisée grâce à l'aide d'un fonctionnaire de mairie. Malgré tout, nous étions très inquiètes. […] Nous nous sommes inquiétées de savoir si

> Halmeoni ayant dévoilé qu'elle était une femme de réconfort, parlerait facilement de ses expériences à nous, si jeunes (p. 165).

Les jeunes chercheuses intimidées sont souvent rassurées par l'accueil chaleureux du témoin.

> La première impression de Halmeoni qui nous attendait déjà devant la porte était vraiment très chaleureuse et spontanée (p. 47) Dès que nous avons rencontré Halmeoni, notre angoisse a complètement disparu, car elle nous attendait déjà. […] Bien qu'elle ne fût pas à l'aise dans ses mouvements, elle nous a bien accueillies en nous remerciant d'être venues et en valorisant notre enquête (p. 165).

La plupart des chercheuses sont tendues, alors que les survivantes, déjà au fait des entretiens pour les médias ou la recherche, rassurent leurs interlocutrices. En revanche, ces témoins, qui ont manqué de contact humain, ont peur de dévoiler leur passé. Les visites des jeunes chercheuses, qui sont venues pour les écouter, leur font donc plaisir ; leurs relations se déroulent en douceur. L'angoisse de l'entretien avec des inconnus pour témoigner de l'expérience cachée existe également chez des témoins, notamment pour les personnes qui n'ont pas eu d'occasion d'en parler avant : certaines parmi elles ont des réticences à accepter plusieurs rencontres ; certaines s'inquiètent de savoir si leur vérité sera mise en doute et calomniée.

Beop-Soon An est très soucieuse d'être à la hauteur en tant que témoin. Née en 1925, elle est allée à Séoul à l'âge de 17 ans pour travailler comme bonne en espérant faire vivre sa famille ; elle y a été capturée et déportée à Singapour. Après son retour en Corée, elle s'est mariée, à l'âge de 21 ans, mais son mari a disparu peu de temps après son mariage, et depuis, elle vit seule[198]. Pendant tous les entretiens, elle s'inquiète de dire « tout et précisément » parce qu'il s'agit d'un témoignage, en répétant la phrase suivante ; « Y'a des gens qui mentent, qui disent qu'elles y étaient (p. 247) » ; elle veut assurer le rôle d'un témoin fiable. Elle souligne plusieurs fois le fait qu'elle confie pour la première fois cette expérience qui l'a toujours bloquée :

> Le mois dernier, raconte la chercheuse, une autre ancienne femme de réconfort et nous étions en train de venir à l'hôpital pour faire les justificatifs pour le tribunal. On a discuté tranquillement, mais tout d'un coup, l'autre ancienne femme de réconfort a commencé à parler des expériences terribles dans la maison de réconfort. An s'est complètement fermée et a seulement regardé par la fenêtre de la voiture (p. 246-247).

Beop-Soon An ne veut pas participer au sujet de la conversation commencée par l'autre ancienne « femme de réconfort », ni y réagir. Bien que ses souvenirs reviennent au fur et

[198] Pour elle, l'église est sa seule famille et occupe une place importante dans sa vie ; en effet, dans une telle situation d'isolement ou à cause d'autres difficultés, beaucoup de témoins fréquentent l'église en y accordant de l'importance. Elles essaient ainsi tout d'abord d'avoir des contacts humains.

mesure de l'avancement de l'entretien et grâce à sa bonne relation avec la chercheuse avec laquelle elle échange, elle a toujours du mal à en parler. Les chercheuses remarquent souvent l'absence de mémoire ou de parole sur la sexualité : par exemple, elles affirment que la survivante n'a pas évoqué sa sexualité, sauf une seule fois, accidentellement. En revanche, elle exprime souvent son désir de voir les chercheuses plus souvent, ce dont elle serait très contente, et de partager plus de temps avec elles, sans parler de cette histoire.

La première rencontre est souvent organisée par un fonctionnaire. Le rapport entre fonctionnaires et témoins est différent, par conséquent le premier contact dépend aussi en partie de ce rapport. Les informations données par avance par le fonctionnaire qui permet la rencontre entre chercheuses et témoins n'ont pas toujours facilité la recherche.

> Mais nous pouvions également ressentir par le comportement de Halmeoni envers le fonctionnaire que le fait qu'elle ait été une ancienne femme de réconfort, pour elle, est un secret absolu. Parce qu'elle s'est déclarée comme femme de réconfort militaire, seulement pour cette raison, elle est obligée de le recevoir et d'avoir des contacts avec lui.[…] Des voisins qui peuvent faire attention à elle quand Halmeoni est malade, et partager un repas avec elle sont vraiment indispensables. Elle voulait établir un lien profond avec ses voisins en partageant leurs soucis et en leur apportant son soutien, et être quelqu'un de respectable. Cependant, puisqu'elle ne pouvait pas montrer une partie de l'histoire de sa vie, ces liens ne peuvent pas être approfondis. Cette superficialité l'a toujours angoissée (p. 47-48).

Les deux chercheuses qui ont rencontré Hwa-Sun Kim réalisent, après avoir rencontré le témoin, que les informations et les descriptions anticipées du fonctionnaire n'ont pas été toutes correctes, surtout sur le rapport entre le témoin et le fonctionnaire. Pour Hwa-Sun Kim, le fonctionnaire effectuait un contrôle pour avoir de petites pensions du gouvernement, au contraire de ce que le fonctionnaire a pensé et dit.

Le témoin ne veut en effet pas révéler son passé de « femme de réconfort militaire » à ses voisins, du coup la visite du fonctionnaire lui fait peur, mais en même temps elle ne veut pas le contrarier. Avec une telle peur, plusieurs visites des chercheuses ont souvent mis les témoins dans l'embarras :

> Nous avons continué au deuxième et au troisième entretien, malgré des paroles comme, « cela ne nous ferait pas du bien, cette rencontre » ou »ne venez pas ». Nous avons essayé avec des précautions de prendre rendez-vous, et nous nous sommes rendues chez elle, elle nous a néanmoins accueillies très chaleureusement à nouveau (p. 199).

Cette difficulté à surmonter l'embarras et à établir une relation ne s'est pas dénouée dans certains cas. Une des chercheuses ayant rencontré le témoin Chang-Yeon Kim (il s'agit d'un pseudonyme) note l'impression et l'ambiance de l'entretien : « Halmeoni a manifesté son embarras de nos contacts. Nous sentons que son caractère était difficile par sa voix au téléphone. […] La fonctionnaire nous a déjà expliqué qu'elle était très exigeante (p. 69). »

Cette rencontre affronte plusieurs difficultés. Par exemple, Chang-Yeon Kim décrit avec une réalité vivante sa peur de la mort par noyade. Elle a survécu à un naufrage où elle avait failli mourir ; elle a traversé le fleuve pour aller dans une autre maison de réconfort, quand elle était enceinte et a finalement perdu son bébé. Le dernier voyage, au cours duquel elle a perdu son enfant, est gravé dans sa mémoire comme le symbole de la mort ; elle en parle pourtant avec beaucoup d'humour.

Le témoignage de Chang-Yeon Kim est construit autour de cette métaphore qui domine tous ses témoignages ; elle répète ses deux récits du voyage en bateau comme le témoignage qu'elle peut apporter, en refusant d'évoquer d'autres choses, surtout sa vie après l'âge de 34 ans, donc après être rentrée en Corée. Selon le récit des chercheuses, elle se montre toujours très préoccupée des autres, ce pourquoi elle parle toujours à voix basse. Elle est très marquée par la peur de la mort, qui la renvoie quasi immédiatement à la peur du dévoilement de son passé. Elle a beaucoup de souvenirs détaillés sur la nourriture et la faim à ces moments-là ; chaque fois qu'elle parle de la peur de la mort, elle évoque également la nourriture, comme si plus la peur la menaçait, plus elle s'accrochait à la vie représentée par la nourriture. Elle est toujours entre deux envies et besoins contradictoires ; besoin de se libérer de l'expérience et son contraire ; envie d'être reconnue comme victime et son contraire. Cette survivante a changé d'avis concernant la publication de ses photos et de son nom au dernier moment. L'envie des chercheuses d'écouter « la vie » du témoin n'a pas pu être satisfaite, car cette survivante n'a pas partagé le but et la méthode de recherche.

Un autre récit des chercheuses, *Ok-Sun Han que nous avons vue, écoutée et comprise* paraît relativement court, deux pages, et reste à distance en observant le témoin sans évoquer les sentiments ou les pensées des chercheuses. Celles-ci rencontrent l'une des témoins qui ont partagé une sorte de relation « d'amour » avec des Japonais. La relation d'Ok-Sun Han était d'ailleurs stable et relativement protectrice pour elle. Une fille en est issue, avec qui elle vit actuellement. La relation décrite entre Ok-Sun Han et les chercheuses ne me paraît pas approfondie : Ok-Sun Han reste sur une attitude défensive autant que les chercheuses gardent leurs distances. Pour ce cas, il semble que les chercheuses aient du mal à accepter – et sans doute aussi le témoin elle-même – le fait que le témoin a eu une « histoire d'amour » avec un soldat japonais, qui d'ailleurs a été bénéfique pour le témoin. Ce point qui contredit une certaine image de la femme de réconfort empêche sans doute de créer une sorte de complicité entre le témoin et les deux chercheuses.

J'ai mentionné ces récits des chercheuses pour souligner l'importance du rapport entre le témoin et les chercheuses, même si on ne peut pas juger seulement par ces éléments la

qualité du travail et du rapport entre elles. Ces récits donnent plus d'informations sur le moment de la rencontre. L'entretien profond en tant que méthode de recherche requiert de ne pas négliger tous ces détails de mise en relation, car le lien fondé entre le témoin et le chercheur joue un rôle crucial ; la recherche dépend en effet de ce lien. Le lien fondé mérite donc d'être analysé autant que le contenu des témoignages.

En ce sens, je voudrais attirer l'attention sur l'appellation pour les témoins : le Team de Témoignages a préféré ne pas les appeler exclusivement « victimes » ou « femmes de réconfort militaire[199] ». D'abord, la « femme de réconfort militaire » est un titre donné par le Japon et ce titre assimile les témoins aux victimes qui ont survécu. Il semble donc pertinent de ne pas les appeler uniquement « victimes ». Une simple appellation unifiée risque d'affaiblir ou, du moins, de masquer, sans doute, la force de leurs vies.

Dans cet ouvrage collectif de témoignages, elles sont appelées les « survivantes », les « témoins », les « ex-"femmes de réconfort" » ou simplement « elle », parfois même la « grand-mère (*Halmeoni* en Corée) », selon chaque contexte concret, et chaque relation tissée entre survivantes et jeunes chercheuses. Par ailleurs, pendant les réunions pour l'édition de ces témoignages, les survivantes ont reçu des surnoms qui témoignaient d'une certaine affection de la part des chercheuses :

> Nous avons plusieurs fois lu ensemble la transcription des enregistrements et les manuscrits. Cela nous a permis de comprendre les témoins que nous n'avions pas rencontrées ; nous sentions comme si nous avions rencontré les témoins. Pour cette raison, nous leur avons au fur et mesure donné des surnoms. Titanic Halmeoni Yoon-Hong Jung, Keomeokso Soon-Man, […] etc (p. 14) .

L'attention portée à l'appellation révèle la volonté de valoriser ces femmes selon des contextes concrets et variés ; c'est une des façons de respecter la singularité de chacune et de chaque relation.

II.2.3. Donner la prééminence aux témoins

Le récit de vie qui est raconté depuis la fin des années 1970, selon Philipe Lejeune, est un domaine plus interdisciplinaire qui désigne le terrain commun aux littéraires et aux

[199] Cette méfiance doit être vue par rapport au développement du discours féministe et du mouvement contre la violence sexuelle faite aux femmes à l'époque qui ont autant progressé que varié.

spécialistes des sciences humaines[200] : « Littéraires ou scientifiques, les enquêtes fondées sur le récit de vie ont beaucoup de points communs[201] ». Effectivement, ce serait impossible de classer la vie dans un tel ou tel genre. C'est pourquoi il prend les exemples des deux côtés pour évoquer un sujet qui porte sur l'histoire d'un récit de vie. Il se garde de l'illusion de la fidélité aux paroles du « modèle » dans la recherche ethnologique menée par la méthode qualitative ; l'« enquêteur » prend la parole au lieu de donner la parole au « modèle ». D'ailleurs, c'est toujours possible[202].

> Si l'on passe par la parole du modèle, c'est donc moins pour la lui *donner*, que pour la lui *prendre*. Là est l'ambiguïté de toute tentative ethnologique : l'acte qui fixe et préserve la mémoire d'une société « orale » en même temps l'aliène, la récupère, et la réifie. On interroge le modèle pour qu'il livre sa mémoire telle quelle, et non pour qu'il en fasse lui-même quelque chose. Et si, comme cela arrive parfois, l'enquête éveille chez lui une vocation autobiographique, et qu'il achète un cahier pour écrire lui-même sa vie, l'enquêteur aura le sentiment d'être à son tour court-circuité, et considèrera d'un œil agacé ou attendri cet effort pour reprendre en main sa vie[203].

Philippe Lejeune se méfie de l'enquête orale faite par l'« homme d'écriture » de la communauté de la science. Il précise dans la note :

> Je parle ici d'enquête *orale*, faite auprès de gens qui n'ont pas la pratique de l'écriture. Un autre cas, tout différent, peut se présenter : celui d'une enquête écrite, par questionnaire, qui éveille chez les sujets questionnés, une fois la plume à la main, l'envie de répondre par un récit d'ensemble de leur vie[204].

Le choix des mots « enquêteur » et « modèle » me semble problématique. Il existe une distance infranchissable entre l'objet et le sujet de recherche, donc entre le modèle et l'enquêteur, ainsi qu'entre paroles et écrits. Les paroles et les expériences restent comme les matériaux de l'écriture normalement réservés pour l'homme d'écriture. En conséquence, Lejeune pense que si le « modèle » ne transmet pas ses propres paroles par lui-même, il est privé de ses propres « matériaux ». D'une certaine manière, cette critique n'est pas forcément

---

[200] Philippe Lejeune, *Je est un autre, l'autobiographie de la littérature aux médias*, Paris : Seuil, 1980, p. 26. Je cite les réflèxions de Lejeune afin de penser à un certain rapport entre la littérature et les sciences humaines à travers l'écriture « autobiographique ». Mon hyphothèse est que la frontière entre ces domaines n'est pas toujours très claire, même si chaque écriture est soumise à ses consignes, surtout quand cette écriture touche à la vie. En ce sens, je reviendrai encore une fois à la défintion de l'autobiographie de Lejeune dans le chapitre intitulé « L'autobiographie : un genre hros du genre » : ce serait pour réfléchir à un rapport entre l'écriture littéraire et l'écriture phiolosophique.

[201] *Ibid.*, p. 277.

[202] Je rappelle l'analyse d'Hyun Sook Kim (1997), « Yanggonju as an Allegory of the Nation: Image of Working-class Women in Popular and Radical texts», trad. par Eunmi Park de l'anglais, *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalism*, Séoul : Samin, 2001, p. 217-247. Bien qu'il s'agisse d'un documentaire, le réalisateur et la féministe ont pris, par avance, les paroles et les réflexions de Yeun-Ja Kim.

[203] Philippe Lejeune, *Je est un autre, l'autobiographie de la littérature aux médias, op. cit.*, p.267.

[204] *Ibid.*, p.267, note n° 2.

injuste : effectivement, c'est possible, mais un autre rapport entre parole et écrit, chercheuses et survivantes ou témoins, ou encore participants, est également possible.

Quant au rapport hiérarchisé entre l'« enquêteur » et le « modèle », on peut tenter d'admirer la souveraineté de leurs expériences en tant qu'interprètes. Cathy Winkle[205] chercheuse, victime de violence sexuelle, souligne que les victimes de violences sexuelles peuvent réellement comprendre ce qui s'est passé sans aliénation d'expérience. C'est important, selon elle, parce que la victime est la seule capable d'expliquer le début du contexte du traumatisme ; il faut donc écouter ses paroles en l'encourageant à se situer en tant que chercheur pour ses propres expériences. Elle souligne l'importance du point de vue de la chercheuse-victime : un double point de vue qui est à la fois celui de l'intérieur et celui de l'extérieur, subjectif et objectif. Ce que je voulais souligner n'est pas le privilège du savoir de la victime ou de la victime-chercheuse qui est supposée comprendre mieux les victimes par le fait de l'avoir vécu comme l'évidence de l'expérience, ou l'importance de l'accord par l'écriture d'autobiographie entre les propres vécus et le sujet de ses vécus, mais la subjectivation de la victime et son rôle dans les recherches.

Le Team de Témoignages a mis en place des orientations de recherche pendant un mois ; ainsi il a construit les modalités ouvertes de l'entretien[206] qui accordent aux témoins le pouvoir de diriger l'entretien. Le recueil de témoignages est orienté vers l'écoute d'une vie qui dépasse le cadre du témoignage juridique ; les chercheuses ont pu écouter l'expérience extrêmement différente et variée des survivantes.

> Nous voulons nous méfier des deux méthodologies ; d'une part de la méthodologie empirique qui assimile les paroles aux faits eux-mêmes ou à la vérité elle-même ; d'autre part, de la méthodologie positiviste qui ne choisit soi-disant que 'les faits démontrés scientifiquement', et ensuite qui les manipule[207].

Le Team de témoignages s'est longuement penché sur la méthodologie de recherche et a soigneusement gardé ses distances avec la tendance de l'époque et le terrain de recherche

---

[205] Cathy Winkle et Kate Winkle, « Rape Trauma : Contextes of Meaning », *Embodiment and experience*, Cambridge Univercity Press, 1994.

[206] L'entretien a été mené avec les onze questions suivantes : la situation personnelle, la situation de la mobilisation forcée, la situation de la maison de réconfort, la mémoire des violences, la mémoire de l'expérience corporelle, les mesures prises contre les dangers, le processus de retour en Corée, la vie en Corée du Sud, la vie familiale, les effets psychiques et physiques de l'expérience en tant que femme de réconfort, la motivation de la déclaration et le changement après. Le Team de Témoignages, *Femmes de réconfort qui ont été désignées de force n° 4, l'histoire réécrite avec les mémoires, op. cit.*, p. 255-256.

[207] *Ibid.*, p. 22. Cette mise en garde rappelle la position de Scott dans Joan W. Scott, « L'évidence de l'expérience », *Théorie critique de l'histoire*, trad. de l'anglais par Claude Servan-Schreiber, Paris : Fayed, 2009, p. 65-126.

féministe qui commençait alors à s'attacher à l'expérience des femmes[208]. Je pense que cette méfiance du Team de Témoignages est elle-même un héritage de l'histoire du féminisme[209]. Je cite l'introduction de l'ouvrage collectif des témoignages, écrite une fois la recherche terminée.

> Les contenus de l'ouvrage des témoignages ne se limitent pas aux expériences de la maison du réconfort ou de la procédure de la mobilisation forcée des femmes de réconfort. Même s'il y a des différences personnelles, les témoins parlent de l'expérience des victimes par rapport à l'histoire de leurs vies entières et actuelles. Certaines ont des souvenirs douloureux profondément marqués par la faim pendant la guerre de Corée[210] autant que des expériences en tant que victime. Une survivante parle de façon plus importante d'une fraude actuelle des loyers que du passé en tant que victime. Cette tendance aurait, peut-être, pu être davantage activée par notre principe de donner l'hégémonie aux témoins en faisant attention à leur vie entière y compris leur vie actuelle. Or, peut-on considérer que ce genre d'histoire de vies n'est pas du tout lié aux expériences en tant que femme de réconfort militaire ? De plus, selon nos expériences d'écoute, les témoignages en tant que femme de réconfort militaire révèlent également soi-disant des problèmes similaires. L'une parle plus gravement de la peur sous le bombardement aveugle des États-Unis quand elle vivait dans une maison de réconfort que du viol permanant dans cette maison, ou l'autre témoigne plus d'effroi sur la peur de la perte de la vie et de l'échec du bateau en chemin vers l'autre maison de réconfort[211].

La recherche se focalise sur le sens donné par les témoins à leurs expériences de victimes ; les chercheuses tentent ainsi d'entrer dans l'expérience des victimes. Le principe de « donner l'hégémonie aux témoins » est une nouvelle approche pour recueillir le témoignage des anciennes femmes de réconfort, afin de les situer dans les vies des victimes qui ont survécu des années au silence imposé.

Donner l'hégémonie aux témoins signifie d'abord les considérer comme égales aux chercheuses, qui possèdent en plus les clés de l'interprétation. Le recueil des témoignages de Team de Témoignages est un lieu de narration et d'interprétation de l'expérience. L'expérience des survivantes est partagée, interprétée, dans ce recueil de témoignages, qui devient un lieu de l'histoire afin de réécrire l'histoire. L'entretien est un espace dans lequel analyser l'ensemble de l'expérience des survivantes qui est à la fois déjà interprétée par les

---

[208] En Corée du Sud, beaucoup de professeurs de « Women's Studies » ont eu une formation d'anthropologie (pour la première génération, la sociologie), qui sont donc familières d'une telle méthode de recherche. Autrement dit, depuis le début de l'institutionnalisation de « Women's Studies », cette méthode a été employée non seulement pour les professeurs et les chercheurs mais aussi pour les masterants et les doctorants.

[209] Il faut rappeler, ici aussi, le surgissement de nouvelles voix, depuis les années 1990 en Corée du Sud, dans le féminisme que j'ai évoqué dans le chapitre précédent *I.2.1. Émergence des mouvements et des pensées féministes*, autocritiques et en rupture avec les mouvements sociaux masculins. Cette condition était importante pour prendre ses distances avec le discours nationaliste.

[210] La guerre de Corée a eu lieu entre 1950 et 1953, l'occupation a eu lieu entre 1910 et 1945.

[211] Le Team de Témoignages, *op. cit.*, p. 16.

survivantes, mais qui doit encore être interprétée à travers les langages des témoins dans cet espace. En ce sens le recueil de témoignages est l'histoire en cours d'analyse elle-même.

Dans un autre sens, ce principe signifie reconstruire l'« expérience des femmes de réconfort ». En effet, cette expérience de la victime a eu lieu il y a longtemps. Cette condition de recherche oblige à s'interroger sur ce que signifie écouter le témoignage après tant d'années passées, ainsi que sur la mémoire traumatique : en quoi construit-elle l'expérience en tant qu'« ancienne » « femme de réconfort » ? Quand les chercheuses les ont contactées et sont venues pour écouter une des anciennes femmes de réconfort militaire, la plupart d'entre elles ont commencé souvent à parler de leur « expérience » en tant que « femmes de réconfort militaire » : les victimes ont jugé que les chercheuses étaient venues pour les écouter. Mais cette expérience n'avait pas, pour ainsi dire, de forme fixée.

> Elle a jugé que nous voulions écouter l'expérience en tant que femme de réconfort militaire, c'est pourquoi elle a commencé d'abord à nous parler de cette expérience. […] Pourtant la mémoire de l'expérience de la victime n'était pas détaillée, elle a dit qu'elle voulait oublier. Et si on posait des questions pour savoir les détails de l'expérience, elle ne voulait pas répondre et a commencé à parler d'autre chose, car on aurait dû donc à nouveau poser les questions (p. 166).

Que suppose-t-on par l'expérience des « femmes de réconfort militaire » ? Que suggère cette chercheuse en évoquant « les détails » ? Ces questions concernent les chercheuses autant que les témoins. L'avancement de l'entretien a permis d'approfondir des questionnements radicaux qui étaient vagues au début. Les témoignages ne se limitent pas à une définition déjà faite de l'expérience de la « femme de réconfort » dans cette recherche. Le terme de témoignage élargit le sens juridique de témoignage dans cette recherche ; il signifie la vie des anciennes femmes de réconfort et la mémoire du trauma qui a eu lieu il y a environ 60 ans. Cette position de recherche souligne le fait que les survivantes ont reconstruit leurs vies et leurs expériences de victimes ; les victimes essaient de surmonter leurs difficultés à vivre dans la société sud-coréenne, à travers lesquelles elles ont dû re-construire sans cesse leurs expériences.

II.2.4. Mémoire

Cet ouvrage collectif de témoignages *l'histoire réécrite avec les mémoires* tente l'écriture de l'histoire en s'appuyant sur la mémoire des survivantes ; leurs expériences sont devenues la mémoire, alors qu'elles survivaient dans des conditions défavorables sous le

pouvoir dictatorial. Or, le témoignage est essentiellement un acte de mémoire qui risque d'oublier, ou de se confondre, ou encore de modifier, car quand on témoigne, on n'est plus dans la situation que l'on relate. On ne peut pas à la fois attester et voir ; on affirme que l'on ne peut plus voir ce que n'est pas présent, en dehors de l'ordre de la vision. On n'entend pas non plus, on ne vit plus, mais on s'en souvient. On témoigne principalement par sa mémoire, en sollicitant ou en suscitant l'adhésion de l'autre auquel on s'adresse.

Je voudrais commencer par le rapport entre mémoire, témoignage et écriture à travers la réflexion de Primo Levi sur la mémoire de l'histoire traumatique des camps de concentration de juifs. Les témoignages de Primo Levi et ceux des « femmes de réconfort militaire » se situent à la même époque, la Deuxième Guerre mondiale[212]. Primo Levi écrit un des premiers témoignages sur les camps de concentration des juifs ; il affirme d'ailleurs que son texte était déjà écrit avant d'être couché sur le papier[213]. Il témoigne du camp de concentration des juifs de façon détaillée et précise ; cette mémoire « chimique », selon sa propre expression, lui qui est chimiste de métier, touche à la question de la mémoire. L'imprécision de la mémoire est liée, selon lui, à la « déshumanisation », parce que les choses impensables restent gravées dans la mémoire jusqu'à ce qu'elles soient comprises et interprétées. Le souvenir d'une expérience traumatique est lui-même traumatique : « L'oppresseur reste tel, et la victime aussi[214] » et que les revenants des camps de concentration affrontent ce problème de manière très différente.

> On a remarqué, par exemple, que de nombreux rescapés des guerres ou d'autres expériences complexes et traumatisme ont tendance à filtrer inconsciemment leurs souvenirs : en les évoquant entre eux ou en les racontant à des tiers, ils préfèrent s'arrêter un peu sur les trêves, sur les moments de répit, les intermèdes comiques ou curieux ou de détente, et passer plus rapidement sur les épisodes plus douloureux. On ne puise pas volontiers ces derniers dans le réservoir de la mémoire, aussi ont-ils tendance à s'obscurcir avec le temps et à perdre leurs contours[215].

---

[212] Ce n'est pas pour justifier la comparaison entre eux ; leurs situations restent irréductibles l'une à l'autre. Je voudrais seulement souligner le contexte de leurs expériences traumatiques qui est la guerre et qui justifie des choses injustifiables. Peut-être, est finie l'époque de la grande guerre, mais la guerre n'a jamais cessé et elle concerne le monde entier. Autrement dit, la guerre ou la situation dite urgente de tel ou tel État-nation justifie toujours l'injustifiable. Quand le Nazi a organisé les camps de concentration, le Japon a organisé une sorte de groupe subordonné à l'armée et qui l'accompagnait. Et une telle violence n'a pas cessé depuis la deuxième guerre mondiale.

[213] « En fait, celui-ci était déjà écrit, sinon en acte, du moins en intention et en pensée dès l'époque du Lager. » Primo Levi, « Préface », *Si c'est un homme*, trad. de l'Italien par Martin Schruoffeneger, Julliard (pocket), 1987, p. 8.

[214] Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, Paris : Gallimard, 1989, p. 25.

[215] *Ibid*., p.32

Cette citation d'un rescapé des camps nous montre les enjeux de la mémoire chez les victimes, les survivants du traumatisme. La mémoire n'est pas inchangeable. Elle change. Elle filtre, choisit, et ajoute ou modifie pour s'adapter et survivre.

Boris Cyrulnik dit que « quand la mémoire est saine, une représentation de soi cohérente et apaisante se construit en nous[216] » ; en revanche, « une mémoire traumatique ne permet pas la construction d'une représentation de soi sécurisante puisque en l'évoquant on fait revenir en conscience l'image du choc[217] ». Il explique comment la mémoire, qui n'est pas un simple passé, mais qui est toujours vivante, intervient au présent, dans la vie actuelle sans avoir un lien apparemment logique, au sens commun du terme, mais selon la logique de cette mémoire. Il prend l'exemple d'une jeune femme juive, seule survivante parmi les membres de sa famille : quelques années après, un ami l'invite à dîner, et lui demande « Tu as faim ? ». Elle lui répond, « Non, ça va, maintenant je mange tous les jours[218] ». Parce que pour cette jeune femme qui a souffert de la faim, cette question connote et suscite la mémoire vivante.

Il explique un autre aspect de la mémoire vivante qui travaille sur un certain trou de la mémoire comme après un traumatisme : quand les victimes de l'attentat du 11 septembre 2001 ont été interrogés tout de suite après l'événement, se sont montrées confuses ; elles n'avaient pas saisi ce qui venait de se produire. Quelques jours plus tard, elles ont commencé à construire leurs récits et ainsi ont mieux répondu ; et leurs récits ont été complétés avec le temps avec d'autres images et témoignages. C'est une tentative pour donner de la cohérence à l'impensable[219].

Le livre de Primo Levi n'est pas la simple répétition du passé raconté par un témoin survivant de l'enfer, sous les livres successifs, ce qui pourrait se justifier au nom de « récit vécu », comme une « évidence de l'expérience ». Il est conscient du fait que les souvenirs s'altèrent à force d'êtres racontés et que tout récit autobiographique, loin d'être une simple répétition du passé, comporte une reconstruction du passé. En traversant les diverses étapes de l'autoanalyse, la mémoire devient pour Primo Lévi un problème central. Celui-ci se manifeste d'emblée par la double perception des souvenirs qui resurgissent lors de l'écriture, qui permet à la fois de préserver la mémoire contre l'oubli et de s'interroger sur la mémoire et sur l'écriture de la mémoire. L'écriture de souvenirs insensés et traumatisants est en effet une

---

[216] Boris Cyrulnik, *Sauve-toi, la vie t'appelle*, Paris : Odile Jacob, 2012, p. 47.
[217] *Ibid.*, p.48.
[218] Maria Nowark, *La Banquière de l'espoir*, Paris : Albin Michel, 1994, p.126, in Boris Cyrulnik, *Ibid.*, p. 64.
[219] *Ibid.*, p. 66-67.

reconstruction de soi. La mémoire de la déshumanisation, restée indicible dans l'absence de norme, ou plutôt la suspension de la pensée, est analysée dans un chemin d'écriture. Interpréter des choses indicibles, c'est donner du sens pour se libérer des choses inexplicables qui rendent l'expérience encore plus traumatisante.

La mémoire est une interprétation de l'expérience. En un autre sens, une certaine mémoire traumatique est elle-même traumatisante pour les personnes qui les ont vécues, comme le rappelle Primo Levi. Elles se modifient au cours de la vie. La sélection ou l'incertitude de la mémoire est relative et liée à certaines interrogations : comment et de quoi se souvenir ?

> Les témoins ne se rappellent pas souvent de l'année ou du nom des régions, quand elles ont été dans la maison du réconfort. Combien de temps y sont-elle restées, même quand elle s'est mariée pour la première fois non plus[220].

Ce manque de détails émanant des victimes femmes serait un indice pour comprendre la construction de la mémoire des victimes. Si Primo Levi a tenté d'écrire depuis le camp, comme un moyen de mémoriser tous les indicibles pour les déchiffrer ultérieurement, les survivantes n'ont pas pu avoir cette idée, et d'une certaine manière, les moyens non plus. Les jeunes filles ont été brusquement isolées dans des conditions de vie précaires et atroces, sur lesquelles aucune information n'est donnée. Elles ont été obligées de vivre dans une région étrangère, et dans une langue étrangère, dans l'impossibilité de connaître les dates, les routes, et les noms de l'armée. C'est un indice pour comprendre les conditions de vie des victimes qui ont été trahies ou capturées et qui ont été soumises à une haute surveillance. Leur position ne leur a pas permis d'avoir les informations de base pour savoir où elles se trouvaient. Sur le plan politico-social et culturel, après l'occupation en Corée du Sud, les victimes ayant intériorisé la « honte » ou le sentiment de *Han* ont voulu l'oublier ou l'effacer de leur mémoire.

De telles conditions auraient sans doute provoqué davantage d'oublis, certaines perturbations, fixations ou sélections. Si certains témoins ne se souviennent pas des détails de la vie dans la maison de réconfort, ou refusent de les évoquer, c'est au moins pour ces deux raisons. En un autre sens, ce silence, surtout sur la vie dans la maison de réconfort, révèle la peur et la honte qu'elles ont dû supporter tous les jours : la maison de réconfort est un lieu de souffrance et de traumatisme, longtemps refoulé dans le silence. Il ne faut pas seulement traiter cette incertitude de la mémoire comme un manque d'objectivité , il faut la lire dans son

---

[220] Team de Témoignages, *op. cit.*, p.18. Désormais, ce texte est désigné par les pages entre parenthèse.

contexte. Pour se libérer de ce lieu traumatisant, il faut croire les témoins qui n'ont pu se confier à personne, même à elles-mêmes. En ce sens, les informations comme les dates ou les noms des régions ou les trajets suivis ne constitueront peut-être pas les éléments essentiels des témoignages[221], mais quelque chose à lire du point de vue des témoins.

> En travaillant sur l'édition des enregistrements à peu près pendant un an et demi après les entretiens, je m'apercevais que je faisais relativement moins attention aux faits objectifs, depuis nos entretiens. Pendant que j'essayais de connaître l'expérience de Bok-Dong Kim, à l'âge de 19 ans, elle me montrait sa vie pendant 85 ans. […] Pourquoi étais-je si obsessionnelle ? Pourquoi ai-je soupçonné ses paroles ? Parce que, selon ce que j'avais déjà su, elle n'était pas exacte dans ses paroles. S'il en est ainsi, pourquoi est-ce que je ne relevais pas les inexactitudes de sa mémoire sur 'la vie après la femme de réconfort militaire' ? Je me suis demandé de nouveau pourquoi l'ai-je rencontrée. […] En retravaillant, j'ai redécouvert son ton et ses expressions ; et en ce qui concerne les inexactitudes et les incertitudes de sa mémoire sur les dates et les années qu'on a risqué de traiter comme 'falsifications des faits historiques', j'ai appris à les comprendre et à les accepter telles qu'elles étaient. (p. 220)

Cette chercheuse, en travaillant sur les enregistrements, a réfléchi à son souci d'objectivité, qui s'est manifesté par l'exigence de l'exactitude à l'égard de la survivante. Par exemple, la chercheuse cherche les dates exactes correspondant aux événements que le témoin a évoqué en comparant les faits qu'elle connaît déjà. C'est la chercheuse qui remet en cause la « fiabilité du témoin[222] ». Malgré la méthodologie de recherche de Team de Témoignages, qui peut se résumer par « donner l'hégémonie aux témoins », elle ne peut pas prendre la distance nécessaire par rapport à l'ancien paradigme dans cette nouvelle approche lors du premier entretien. Prendre de la distance par rapport à ce qui lui est familier dans une recherche ou dans la façon habituelle de penser n'est pas immédiatement applicable dans la pratique ; en écoutant le premier enregistrement, elle en prend conscience et se décide donc à apprendre de la survivante.

Malgré certains soupçons et certaines hésitations, accepter la structure de la narration du témoin, telle qu'elle est, signifie d'une certaine manière prendre de la distance avec un système familier d'objectivité dans les sciences humaines, et s'approcher de celui des témoins. C'est une autre manière de « donner l'hégémonie aux témoins ». Au lieu d'insister sur l'objectivité, il convient de chercher les sens donnés par les témoins pendant leur vie pour construire une nouvelle approche. Le témoin ou le témoignage n'est pas la preuve de la vérité,

[221] Cependant, je pense que dans l'enregistrement des témoignages, les éléments comme la date, le lieu, la condition et le nom des participants ont un statut différent. Cela devient un autre témoignage du témoignage qui est à la fois dépendant et indépendant de l'expérience des survivantes et de leurs témoignages.

[222] Je signifie seulement ici la mise en cause de la fiabilité par rapport à l'objectivité qui a longtemps dominé les sciences humaines. Je rappelle que la question de la fiabilité du témoin et du témoignage relève d'autres questions, entre autres, par rapport à l'institution juridique et à la vérité.

mais quelqu'un qui réclame ses vérités aux autres ; il s'appuie sur les autres pour démontrer ses vérités. Cela fait partie de l'ordre du témoignage. Dans cette recherche, les vérités réclamées par des témoins ont été écoutées d'une façon nouvelle ; leurs vérités qui étaient ignorées depuis longtemps dans l'écriture de l'histoire ont été écrites.

II.2.5. Scènes de l'autoreprésentation

Le Team de Témoignages en donnant la prééminence de la recherche aux témoins tente de trouver le lien entre les victimes et leurs vies quotidiennes en Corée du Sud, nation refondée sur la fierté nationale au travers des témoignages. C'est pour examiner le rapport entre constructions de la mémoire et éléments personnels, sociaux, culturels, et également pour déterminer comment analyser le rapport entre victime du « passé » et la vie poursuivie, sorte de survivance. Cette approche a finalement permis de distinguer une certaine structure de la mémoire et de leurs témoignages par le biais de l'origine ou la clé de la construction de la mémoire[223]. Cet indice se révèle dans une scène de l'autoreprésentation des témoins.

> Nous avons décidé de transmettre au plus près les paroles de témoins, c'est pour souligner l'autoreprésentation. […] L'édition du texte du témoignage n'a pas été taillée selon quelques théories (p. 22).

Le Team de Témoignages a choisi d'écouter et d'observer l'« autoreprésentation » des témoins. L'autoreprésentation est entendue comme une scène dans laquelle les survivantes racontent ce qu'elles veulent, ou ce qu'elles estiment digne d'être dit, sans être jugées, dirigées ou interrompues par les chercheuses. Le texte, qui est écrit uniquement avec les paroles des témoins, reconstruit une scène de l'autoreprésentation des témoins. Cela pour pouvoir approcher la construction et la structure de la mémoire, selon leur terme, l'« esprit » : « Nous voulions entrer dans l'esprit et dans la mémoire particuliers des témoins pour pouvoir appréhender leur propre voix (p. 22) ». Le Team de témoignages emploie le terme « voix » pour désigner l'interprétation de l'expérience des survivantes pendant le silence imposé.

> On suppose que certains événements marquants sont les ressources de cet esprit. Selon le témoin, que ce soit la faim, l'enfant, la maltraitance ou encore la crainte pour sa vie. Et une telle expérience devient la racine de l'arbre du témoignage, parce que ses autres témoignages commencent par là, cette expérience marquante. Cela se manifeste non seulement par la narration, mais aussi par une certaine impression vague qui domine ou nuance tout au long du témoignage (p. 27).

[223] Nous verrons cela dans Chapitre III.

L'« esprit » est la structure de la narration des témoignages. Les témoins ont construit leur mémoire sur un certain événement marquant selon leur histoire personnelle, avant et après en avoir été victimes. Cet événement marquant est une porte qui permet d'entrer dans l'expérience singulière d'une survivante et sa façon de structurer le témoignage. Chaque esprit est à la fois particulier et général, parce que le témoignage est construit selon le choix de chacun, mais en même temps il est situé dans le contexte contemporain et dans l'histoire de la Corée et de la Corée du Sud. En ce sens, l'« esprit » signifie la singularité d'un témoin qui croise l'universalité, qui le conditionne et le structure.

À travers l'autoreprésentation, nous pouvons approcher la subjectivation par l'acte de narration, qui est toujours lié à l'autre. J'attire l'attention sur le fait que l'autoreprésentation des témoins a eu lieu dans l'entretien. Le témoignage d'une vie est raconté devant les chercheuses ; l'« esprit des témoins » se montre aux autres. L'absence d'influence n'est donc pas possible. Le regard des chercheuses joue un rôle important dans « l'autoreprésentation » des témoins, représentée par le regard des chercheuses : « C'était en même temps une procédure pour éclaircir notre regard de l'extérieur de l'intérieur qui observe l'autoreprésentation des témoins avec distance (p. 22). »

> Raconter son histoire, c'est déjà agir, puisque raconter est une forme d'action que l'on présuppose être réalisée avec un allocutaire, qu'il soit singulier ou générique. C'est une action dirigée vers un autre tout autant qu'une action qui nécessite un autre, et au cours de laquelle un autre est présupposé. L'autre est ainsi présent dans mon acte de narration ; il ne s'agit pas seulement de communiquer de l'information *à* un autre qui se trouve là, à côté de moi, attendant de savoir. Bien au contraire, la narration est l'accomplissement d'une action qui présuppose un Autre, positionne et construit l'autre, est donnée à l'autre, ou en raison de l'autre, avant qu'une quelconque information soit transmise. […] *je n'existe qu'au travers de ton interpellation*, alors le « je » que je suis n'est rien sans ce « tu » et ne peut même pas commencer à parler de lui en dehors de la relation à l'autre où émerge cette capacité à l'autoréférence.[224]

Le Team de Témoignages a décidé de ne pas retoucher la transcription de l'oral à l'écrit, cela ne signifie pourtant pas qu'il n'y a pas d'interprétation ; au contraire, toujours et déjà le regard de l'interprétation et de l'interpellation influence les témoins : en elles-mêmes et à côté d'elles. Quand on raconte son histoire, on le fait toujours avec un « autre » ; la narration n'est pas un acte réalisable sans la présence de l'autre. Cette Autre peut être lu comme « les signifiants énigmatiques », « le bêta », « l'inconscient » ou encore « l'ordre symbolique »[225]. L'Autre et l'autre occupent une place centrale dans la question de la reconnaissance de soi à travers la narration, qui est donc l'acte de se rendre compte de soi toujours avec l'autre. C'est

[224] Judith Butler, *Le récit de soi* (2005), trad. de l'anglais par Bruni Ambroise et Valérie Aucouturier, Paris : PUF, 2007, p. 82-83.
[225] Ce sont des concepts utilisés en psychanalyse par Jean Laplanche, Wilfred Bion, Freud, et Lacan.

pourquoi Adriana Cavarero se pose la question autrement, en demandant « qui es-tu ? », au lieu de « qui suis-je ? » ; la question du soi, donc de se rendre compte, a changé de point de départ et de point de vue. « Je » ne peux être que par l'interpellation de « l'Autre » ou/et « l'autre » en lui répondant[226]. La condition de l'autoréférence n'est pas homogène, « je-me » ne peut être énoncé qu'au travers de l'interpellation de l'autre : « Je suis en relation avec moi-même, mais dans le contexte d'une interpellation de l'autre[227]. »

Les témoins racontent sans être dérangés par des questions pour les diriger vers tel ou tel but, et leurs témoignages ne sont ni coupés, ni retaillés par une certaine grammaire ou théorie. Cependant, les témoins « se » référent d'elles-mêmes à travers l'autre qui leur demande de se représenter. Les témoins sont déjà affectés par les chercheuses qui veulent entrer dans l'« esprit » des témoins afin d'appréhender leur voix. Les témoins se représentent donc en présence de l'autre. Les chercheuses occupent la place d'un autre ; la place des chercheuses est, pour ainsi dire, intégrée partiellement dans « l'autoreprésentation » des témoins, parce qu'elle a fonctionné dans cet entretien comme une « autre » qui affecte cette autoreprésentation.

Ce texte du témoignage transmis au plus près de l'oral demande de prendre en compte l'acte d'autoreprésentation et de s'interroger sur le sens de l'autoréférence. Les chercheuses se sont posées à côté des témoins pour suivre l'acte de leur narration, pour pouvoir les transcrire à l'écrit ; l'oral et l'écrit sont mobilisés pour construire le texte des témoignages. Le processus d'autoreprésentation des témoins affecte à son tour le processus de l'écriture réalisée par les chercheuses. Je traiterai comment l'écriture a été affectée par le principe de représentation de l'autoreprésentation des témoins.

II.2.6. Écriture d'un texte oral : apprendre des survivantes

La recherche de Team de Témoignage est orientée vers la création d'un lieu textuel dans lequel les femmes se mobilisent comme sujet de l'écriture de l'histoire pour apparaître dans une écriture de l'histoire qui n'a pas été ouverte aux femmes. Le principe de la transcription de l'oral à l'écrit est de montrer la scène de l'autoreprésentation des témoins ; pour écrire un tel texte, le Team de Témoignages a voulu transmettre l'oral par écrit au plus

[226] Judith Butler, *op. cit.*, p. 30-39.
Cf. Adriana Cavarero, *Relating Narratives : Storytelling and Selfhood*, Routledge, 2000.
[227] *Ibid.*, p. 132

près des paroles. Il fallait pour y parvenir inventer une autre écriture qui noue l'oral et l'écrit, et qui se situe entre les deux ; les femmes n'ayant pas pu parler de leurs expériences ni les écrire dans l'Histoire tentent de les y inscrire par le bais de cette écriture.

Cette écriture impose une traduction stratifiée. D'abord, l'écriture de l'expérience des femmes elle-même est une traduction dans le système symbolique et social masculin, tout comme celle des anciennes femmes de réconfort dans l'écriture de l'histoire de la Corée du Sud. C'est traduire l'expérience des femmes dans le système de la langue et de l'écriture de l'histoire en inventant un autre langage. Le Team de Témoignages fait une autre traduction qui consiste à recueillir le témoignage des femmes ignorées et également à transmettre l'expérience et la mémoire historique de la génération de ces femmes aux suivantes. C'est une tentative de réinscription des femmes dans l'écriture de l'histoire à travers la réécriture de l'histoire en se fondant sur leur mémoire. Ainsi la première traduction s'impose : traduire l'expérience des femmes dans l'écriture de l'Histoire. Traduire une expérience ou un mot signifie trouver ou plutôt créer sa juste place dans l'autre structure de la langue ; il ne s'agit pas d'une simple translation, mais d'une négociation difficile et permanente entre les langues. Dès le début, le Team de Témoignages s'est heurté au problème de la transcription des paroles par écrit.

> On a reconnu que faire un texte original transcrit par écrit du contenu de l'enregistrement des entretiens n'est presque pas possible à réaliser, et qu'en plus, l'idée de transcrire exactement toutes les paroles à l'écrit, comme on les a écoutées, a été une idée trop naïve. Ces difficultés nous ont sans cesse envahi : par exemple, où couper et coller les paroles des témoins ; comment mettre à l'écrit telle ou telle prononciation ?[228].

La transcription consiste en une quasi-traduction, parce que l'enregistrement lui-même n'est capable de reproduire que des sons, et que l'oral et l'écrit fonctionnent différemment ; du coup, l'écrit ne peut pas tout-à-fait saisir certains aspects de l'oral. Or, les difficultés ne s'arrêtent pas là. Le recueil des témoignages révèle un aspect inattendu de la langue coréenne : on observe une différence culturelle entre les langue coréenne orale et la langue coréenne écrite, laquelle a connu des métamorphoses avec l'occupation et la standardisation du gouvernement de la Corée du Sud. Ce serait la traduction de la langue coréenne orale vers la langue coréenne écrite[229].

---

[228] Team de Témoignages, The Korean Council for the Women Drafted for Military sexual Slavery by Japan, *Femmes de réconfort qui sont désignées de force 4, l'histoire qu'on récrit avec la mémoire*, Séoul : Pulbit, 2001, p.12. Désormais ce texte est dégainé par les page entre parenthèse.

[229] Encore une autre traduction s'impose dans ce travail : celle du coréen au français faite par moi-même. Bien que les chercheuses aient fait leur maximum pour garder la langue orale dans un « texte oral » comme elles l'ont affirmé, et qu'elles aient d'ailleurs bien fait, il s'agit toujours d'une traduction inachevée. L'abondance du geste, du ton, du rythme et du lexique de la langue orale n'est pas toute

Les témoins appartiennent de la génération qui a vécu les moments « historiques » de l'histoire de la Corée et de la Corée du Sud ; les chercheuses, en revanche, font partie de la génération qui suit le développement économique. Cette différence d'un demi-siècle est considérable dans le cas de la Corée du Sud, si l'on prend en compte le contexte de la modernisation et de la re-construction après l'occupation. Les témoins font partie de la culture orale et d'une génération dans laquelle l'illettrisme et l'analphabétisme sont fréquents, surtout chez les femmes. En effet, à l'époque où le système scolaire de la Corée était en cours de modernisation, la plupart des femmes en ont été privées. Par ailleurs, on déconseillait la scolarisation des filles et décourageait la soif de savoir des jeunes filles en les punissant ; c'est le contraire pour les chercheuses. Une survivante, Gap-Soon Choi, née en 1919, déportée à l'âge de 15 ans en Chine, y est restée jusqu'à la libération de la Corée ; elle donne une description qui représente l'époque des années 1930 environ et de comment les filles ont été traitées.

> Moi, quand j'avais treize ou quatorze ans, je suis allée à *Yang-hak*[230], seulement pour le soir, une seule fois en suivant les copines, en rentrant, mon grand-père m'a fouettée partout jusqu'au sang, beaucoup. Il m'a durement frappée en me disant, 'tu y vas encore ou pas ?, alors je lui ai répondu, 'non, je n'y vais plus', en lui demandant le pardon et la grâce, donc pour un seul soir, j'ai appris giyeok, nieun, miun, siot, ssangieung {l'alphabet coréen} ou baek {le chiffre 100, cela peut dire 100 en chiffre arabes ou l'idéogramme chinois qui signifie 100. Les deux ont la même prononciation}, alors je ne sais pas grand chose, ou alors 7, 8, 9 et encore 6, comme ça, ceux-là, moi, je confonds toujours entre 6 et 9. Huhuhu {un son de rire bas}, *seoseomeoje*[231] (p. 141).

---

traduisible, il existe toujours certains intraduits. Et je le traduis en français en traduisant du langage de ce texte dans mon coréen. C'est pourquoi il s'agit de la double traduction. Je dois avouer que la traduction en français des témoignages n'est pas très rassurante. Je ne saurai pas comment les nuancer ; des témoignages ne consistent souvent pas en une phrase complète, ni sujet ni verbe seulement un son. Dans la langue coréenne, le suffixe flexionnel a un rôle important. Il fournit des renseignements sur le type de phrase, sur les sens et les nuances. Un exemple : ce qui décide le sujet grammatical est un suffixe comme *eun, neun, i, ga* qui sont aussi intraduisibles en français. D'ailleurs, les témoins parlent dans leurs dialectes ; certaines parlent moins, certaines beaucoup plus. La spécificité des dialectes se manifeste par les suffixes flexionnels particuliers qui sont intraduisibles dans d'autres langues. J'essaie donc de les « abîmer moins » avec les explications supplémentaires mises en parenthèses, autrement dit, cette traduction n'est pas une traduction « relevante » (Cf. Jacques Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante" » ?, « L'herne Derrida », Herne, 2004, p.561-571), mais violente malgré moi.

[230] Je souligne. C'est du dialecte. En langage standardisé, c'est *Ya-hak* : ya signifie le soir ou la nuit en idéogramme chinois ; Hak signifie, en idéogramme chinois, apprendre. *Ya-hak* peut être traduit par le cours du soir en français.

[231] Je souligne ces mots au lieu de les traduire pour expliquer ce mot. Je rappemme que j'utilise le caractère suivant {}, pour ajouter une explication de ma part pour différencier d'autres signes employés dans le texte de témoignage. Je tenterai d'analyser les caractères linguistiques des témoignages dans *III.Témoiganes*. Je me limite, ici, à une petite explication supplémentaire.

Ce témoignage est une vraie scène théâtrale : les paroles citées ci-dessus sont tellement riches au niveau de l'expression et du rythme qu'il est difficile de les traduire en français. En revanche, je n'ai pas traduit un mot du dialecte pour mieux montrer la richesse du témoignage, dans lequel on retrouve des expressions qui ont presque disparu dans les langages actuels : il s'agit du terme *Seoseomeoje*, que j'ai appris en lisant ce texte, et qui signifie confondre dans « sa langue maternelle », qui diffère de la langue coréenne standardisée. Gap-Soon Choi n'a jamais été scolarisée, et en a beaucoup souffert : par exemple, quand son fils adopté lui a demandé de lui apprendre quelque chose ou de l'aider pour ses devoirs scolaires, ou quand elle n'a pas pu lire des factures. Elle a essayé d'apprendre à lire en cachette ; et ainsi, petit à petit, elle est parvenue à lire.

Le fait que les témoins n'aient pas été scolarisés rend ironiquement leurs paroles et leurs expressions très vivantes et riches, comme celles de Gap-Soon Choi, notamment parce qu'en en restant attachées à la culture orale, qu'elles ont moins subi les modifications de la langue coréenne[232]. En revanche, les chercheuses, qui ont suivi de longues études en Corée du Sud ou à l'étranger, font partie d'une génération qui a été éduquée et a grandi sous un régime dictatorial militaire ; elles font donc partie d'une culture et d'une langue écrite standardisées où ne subsistent que très peu d'empreintes de la culture orale[233]. C'est pourquoi la richesse orale les a particulièrement marquées.

---

[232] Je voudrais ajouter une explication supplémentaire, plutôt une hypothèse pour la richesse linguistique des survivantes. L'enfant conçoit d'abord la structure de la langue comme la grammaire, avant d'apprendre le sens des mots ou son utilisation. Je cite Lacan : « Il est très surprenant de voir comment un enfant manipule très tôt des choses aussi notablement grammaticales que l'usage des mots "peut-être" ou "pas encore". Bien sûr l'a-t-il entendu, mais qu'il en comprenne le sens est quelque chose qui mérite toute notre attention ». J. Lacan, Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines. *Scilicet* n° 6/7, 1975, p. 42-45, in Patricia Dahan Liège, mars 2013, *Dematernalisation de la langue et société*, disponible sur http://www.lacanw.be/archives/2012-2013FCLL/Dematernalisation_de_la_langue_def.pdf. Peut-être, à partir de cela, on peut expliquer une certaine difficulté d'apprendre à lire et à écrire chez certains enfants lors de la scolarisation : le sens qu'ils savent n'est pas sans doute tellement, pour ainsi dire, commun ; pour apprendre « la langue maternelle », il faut perdre leurs langues maternelles, disons, *lalangue* qu'ils ont reçu de leur mère. Une dématernalisation de la langue s'impose pour apprendre, ladite, langue maternelle qui est une langue officielle et universelle ; ainsi l'unification des langues a eu lieu par le biais de l'éducation. Pendant l'occupation, le colonisateur « un nouveau de la langue » a imposé sa langue ; peut-être était-ce plus tourmenté et tordu, plus de refoulement que la scolarisation d'un pays non colonisé. Les survivantes ont en quelque sorte échappé à une unification officielle à laquelle les enfants doivent s'adapter vite ; je suggère que leur entrée dans « la langue maternelle », qui cause la séparation brutale de *lalangue*, est sans tout relativement « lente ». Or, en un autre sens, cela leurs a causé une certaine discrimination dans leur vie sociale. Il faut dire que tout cela reste comme une hypothèse.

[233] Jack Goody, anthropologue explique qu'il y a une différence considérable entre l'oralité et l'écriture. L'écriture permet une accumulation de la mémoire commune comme les cultures orales mais, de plus, elle permet de réorganiser la culture et l'histoire. Quand l'humanité n'avait pas l'écriture, elle a dépendu d'une mémoire orale, sélective et facilement influençable. L'humanité ne

> Si nous posons la question : quel âge avez-vous ? ou : en quelle année êtes-vous née ?[234] La plupart des témoins ont répondu qu'elles ne le savaient pas depuis toujours. Cependant elles ont donné les réponses d'une autre manière par exemple, « Je suis née l'année de *Gisa* » ou « J'ai le signe du dragon »[235]. Elles se souvenaient de l'ordre du temps selon la subdivision d'une saison[236] ou du jour des offrandes (p. 19).

Cette scène révèle certaines différences linguistiques et culturelles dans une même langue. La simple question de l'âge, souvent posée au début de l'enquête, montre ici un autre aspect significatif. Si une personne répond qu'elle ne sait pas son âge, c'est parce qu'elle ne sait pas le calculer en fonction du calendrier chrétien, qui a cours en Corée du Sud depuis la modernisation, et auquel ne correspond pas le système de subdivision de la culture traditionnelle[237]. Il en résulte une différence linguistico-culturelle : le système de la mémoire

---

dépend plus grâce à l'écriture disons, de la mémoire orale du bouche à oreille donc inévitablement d'une certaine inexactitude. À ce stade, la mémoire ou les documents communs dépendent de l'individu, ils n'ont donc pas de statut indépendant. C'est l'écriture qui a rendu l'indépendance aux documents et à la mémoire ; elle a rendu exacte l'interprétation des documents, parce que le document écrit peut, contrairement à l'oral, être récupéré et reproduit ; ce caractère a permis une sorte de rationalisation sinon, je dirai une standardisation des sources. Les documents gardent ainsi l'existence matérielle de l'individu et le souvenir des paroles. Goody est arrivé à cette conclusion par l'étude sur le terrain, la société orale comme Bagré des Lodagaa du Nord-Ghana. Cf. Jack, Goody *Entre l'oralité et l'écriture* (1993), trad. de l'anglais par Denise Paulme et révisé par Pascal Ferroli, Paris : PUF, 1994. Je ne partage pas entièrement son avis, même si je pense que l'écriture a permis à certaines cultures une nouvelle façon de penser qui est différente de l'oralité et que l'écriture est un système totalement différent de l'oral. Jack Goody considère que l'écriture est un progrès pour l'humanité. Je doute d'abord que le terme « progrès » soit en ligne droite. L'oralité n'est pas une forme précédente de l'écriture. Si l'écriture a ses propres système et culture, l'oralité en a également, mais non comme quelque chose de moins développé, moins exacte et disons personnel. Elles sont différentes et cette différence non hiérarchisée est un accès différent à la pensée comme je tenterai de le montrer à travers l'écriture de l'ouvrage collectif des témoignages.

[234] Ce genre de questionnement n'a pas été publié dans l'ouvrage collectif. Des lecteurs peuvent néanmoins remarquer certaines traces de telles descriptions. Par exemple, on lit seulement la réponse à la question quand êtes-vous venues à tel ou tel endroit ? : « au moment d'aller là, si d'après la façon d'aujourd'hui, eh, selon le calendrier lunaire, maintenant, c'est à peu prés ces moments-là. Après le Jeongwoldal {en Corée, le mois de janvier ; pour le moment on l'emploie nettement moins dans la vie quotidienne}, au mois de février (p. 173) ». Dans un certain cas, le témoin ne se souvient pas exactement quand a eu lieu un long voyage isolé : « On s'est déplacé sans cesse, on est encore venu à une autre mer. […] (à voix basse) Le jour vient, la nuit vient, le jour vient, la nuit vient, c'était comme ça. Ainsi on a si longtemps voyagé (p. 175). »

[235] C'est une façon traditionnelle d'indiquer les dates avec les signes des animaux.

[236] La subdivision d'une saison est organisée en 24 subdivisions qui sont liées à l'agriculture.

[237] Dans un tel cas, pour savoir son âge, il faut consulter un extrait de naissance ou d'état civil à la mairie à condition qu'elle soit déclarée, lors de sa naissance, parce qu'en effet, à l'époque, cette démarche administrative était un nouveau mode de la vie modernisée et des filles étant moins valorisées que des fils ne sont souvent pas déclarées. J'ajoute une petite explication concernant la préférence pour le fils. On rend hommage aux morts à l'anniversaire du jour des morts et des fêtes traditionnelles comme le nouvel an lunaire (Seol-Nal) et le Chuseok (la fête des récoltes, le 15 du huitième mois lunaire). La cérémonie est organisée en général chez le fils aîné. C'est une cérémonie emblématique de la tradition familiale et patriarcale qui se transmet de génération en génération, pour cette raison, le fils aîné est fortement valorisé et privilégié par rapport aux autres enfants. Cela

est construit d'une façon différente dans la culture qui précède la culture de l'écrit. Cette différence entre les générations demande de s'interroger sur la façon d'organiser des questionnements et de réfléchir à ce que les chercheuses doivent entendre par cette différence.

> On a découvert que la langue orale était un autre système de la langue. La langue orale et la langue écrite font partie d'un système à la fois semblable et différent au niveau de la prononciation, de la grammaire et de l'expression, par conséquent nous nous sommes affrontées aux difficultés et à un décalage entre langue orale et langue écrite (p. 12).

La langue coréenne, qui est utilisée pour naturaliser l'identité coréenne selon un certain nombre de particularités, comme son utilisation exclusivement sur le territoire coréen, a en effet subi des confusions et des métissages[238]. Ce n'est pas une langue unique et pure, au contraire. Il existe un système de langage dualiste et discriminateur à travers ces modifications forcées ; la standardisation de la langue et de la culture résulte également d'une hiérarchisation entre la capitale et le reste du pays, la culture écrite et la culture orale, l'expression écrite et l'expression orale, le nouveau et l'ancien. Dans ce contexte, les témoignages recueillis dépassent le cadre d'une simple transmission de l'oral à l'écrit. La difficulté de la transcription de l'oral à l'écrit, qui touche également à la question des différences linguistiques et culturelles, a conduit à la reconnaissance du fait que la transcription de la langue orale à la langue écrite nécessite de positionner quant à la représentation et à la procédure d'écriture, et donc de faire des choix. Or un choix est inévitablement sélectif.

> La situation verbale contient beaucoup d'inversions, d'omissions et d'interjections. En éditant les témoignages, nous étions obligées de supprimer les quelques interjections qui empêchaient de comprendre, nous essayions tout de même sans cesse de ne pas gâcher ni le rythme, ni le ton, ni la rime. Nous avons transcrit les dialectes selon la prononciation sauf dans quelques cas et avons représenté la longueur et l'intonation des paroles entre les signes, nous avons mis les gestes, le silence, les expressions sur le visage dans les parenthèses (p. 22-23).

Une modification est intervenue, inévitable, au moment de l'écriture du texte oral ; cela constitue néanmoins une retouche du point de vue des chercheuses. La transcription de l'oral à l'écrit consiste donc dans la traduction de la langue orale des témoins à la langue écrite. Apprendre la langue parlée des témoins et comprendre leur culture demande aux chercheuses des ajustements de leur mode de compréhension. C'est une sorte de défamiliarisation vers

---

explique en partie la préférence du fils dans la culture coréenne qui accorde beaucoup de privilèges au chef de famille.

[238] La langue coréenne contient actuellement de nombreux idéogrammes chinois et aussi japonais, un des effets de l'Occupation, et de plus, des mots d'origine étrangère, surtout de l'anglais.

l'autre ; autrement dit, c'est avancer dans la méthode et la méthodologie que Team de Témoignages a voulu réaliser.

Les chercheuses du Team de Témoignages ont essayé de suivre l'expérience des témoins à travers des témoignages composés de poly-langages : des sons, des langages corporels et des paroles. L'écriture du texte des témoignages n'est pas une simple transcription, mais le résultat du rapprochement profond entre générations, entre les différentes cultures et langues. Team de Témoignages définit ce texte de témoignage comme le « texte oral » qui désigne « un texte exprimé en lettres des paroles et leurs situations verbales et qui s'adresse aux personnes qui n'ont pas participé à cette situation verbale (p. 22) ». Le texte oral est situé entre l'oral et l'écrit et demande une lecture adaptée : « Si on lisait l'ouvrage avec les yeux, il est probable qu'on ne comprendrait pas bien (p. 22). » C'est une invitation à la scène de l'autoreprésentation des témoins, à travers le texte des témoignages, qui demande une responsabilité des lecteurs, pour constituer un lieu textuel où l'expérience des femmes est réécrite.

Spivak se demande comment comprendre la pensée des femmes anonymes à travers une anecdote d'enfance[239], je pense que cette procédure peut être un exemple servant le but de ce projet :

> Le témoignage signifie en même temps la parole et le corps, leurs mémoires et silences. Le témoignage se situe dans le domaine de la résonance. […] Cet ouvrage de témoignage est une tentative pour constituer des sources d'écriture ayant une résonance collective, l'âme et la langue de la mémoire. C'est un projet pour reconstruire, restituer, et produire des savoirs historiques avec des survivantes qui sont subalternes par rapport au système international et à l'histoire nationale, si on veut. De tels efforts sont au même rang des questions post-coloniales à partir de quelle position est écrite l'histoire et par qui (p. 28).

Le texte oral des témoignages porte les vies des survivantes, leurs paroles, leurs silences et leurs corps qui s'en souviennent ; pour réécrire l'histoire ; pour réinscrire l'expérience des femmes non comme le manque de signifiant, ni comme absence, ni métaphore. Les témoignages de cet ouvrage collectif incluent leurs mémoires et leurs silences, ils se situent donc dans « un domaine de l'écho, comme si on composait une musique qui permet d'enregistrer et d'imaginer le corps qui porte les expériences (p. 28) ».

[239] Je rappelle *I.2.4. Femmes : force de l'étonnement.*

DEUXIÈME PARITE

Récrire l'histoire

Chapitre III.
Témoignages : récriture de l'histoire

J'analyserai ces témoignages sans pour autant pouvoir rendre compte de tous leurs aspects. Aucun de ces textes n'est long, mais toutes les phrases témoignent d'un moment dense qui demande une longue analyse. D'ailleurs, même si les histoires de vie possèdent des points communs, par exemple des difficultés financières ou la peur de voir le passé révélé, leurs expériences en tant que « femmes de réconfort » sont irréductibles l'une à l'autre.

Je tente de mettre en valeur le langage des survivantes en révélant le fait que la langue est elle-même porteuse de violence et de bien d'autres sentiments et pensées. Je traite d'abord le côté « poétique » du langage chez les survivantes. Cette analyse montre le rapport non naturel entre la langue et la nation par le biais de l'autre-langue-mère de substitution, et par là même, elle s'approche d'une autre conception de la langue maternelle : le côté « poétique » du langage chez les survivantes. Je tente de rapprocher cet aspect du langage du « sémiotique », en mettant l'accent sur l'oralité singulière de leur langage, dans lequel les mots prennent une autre dimension que dans leur usage habituel.

Cet aspect révèle davantage des différences considérables avec la langue coréenne sensée être exclusive, pour « nous » les Coréens. Par ailleurs, les différents langages des survivantes se rencontrent avec une autre langue coréenne, celle des jeunes chercheuses, et par l'intermédiaire de chercheuses se transmettent dans ce texte. Cette rencontre démolit la hiérarchie établie entre les langues coréennes – celle de la capitale et celle des provinces, celle des lettrées et celle des illettrées. Je traite ensuite le rapport entre l'expérience traumatique et la langue dans laquelle cette expérience a lieu : les témoignages des survivantes révèlent une douleur qui est indissociable de la langue. Elle est gravée dans la mémoire : elle est invisible mais ineffaçable. Tout se passe dans la langue comme dans le corps et la vie : si la langue touche à la vie, la vie touche à la langue. En ce sens, dans la vie, l'« écriture » et la langue sont inséparables ; chacune laisse des traces en l'autre.

La façon dont se structurent les témoignages est nécessairement liée à l'interprétation que les témoins font de leur expérience : les survivantes construisent de manière singulière leurs récits-mémoires-témoignages tout au long de leur vie. Dans ce texte, ce processus de la reconstruction de l'expérience en tant que « femme de réconfort » et survivante apparaît. L'aspect du langage et la structure du récit sont étroitement liés, il est presque impossible de les dissocier ; j'essayerai donc seulement de mettre l'accent sur les éléments concernés dans

l'ensemble des témoignages. Il faut aussi dire que les textes des témoignages permettent différentes interprétations, selon l'ordre dans lequel on les lit, et en fonction de la lecture que l'on fait de la ponctuation ou des mots.

III.1. Langage des survivantes

III.1.1. Langage « poétique »

Je voudrais étudier le langage des témoignages, qui se situe entre le langage commun, le langage corporel et le langage singulier. Les survivantes témoignent de leur vie en utilisant beaucoup le langage corporel, même leur mutisme est parlant, voire narratif. Les paroles des survivantes révèlent et mettent en valeur l'oralité de la langue coréenne qui avait cours avant les réformes mises en place pendant l'occupation et pendant la période de standardisation qui a suivi : ce langage a néanmoins survécu chez les témoins. En ce sens, les témoignages dépassent le langage verbal standardisé coréen : le langage des survivantes survivra peut-être comme langue « maternelle aimante », car la « langue coréenne » des échanges entre les survivantes et les jeunes chercheuses est une langue d'affection et d'entente : une langue qui permet d'écrire.

> Une langue dure dans le temps tant qu'une mère la ressent comme une valeur et désire la transmettre à ses enfants, comme un don précieux, non pas comme une contrainte. Et cette langue vivra tant que quelqu'un relancera ce don dans des textes où l'amour pour la langue crée un tissu symbolique nouveau[240].

Cette langue coréenne, porteuse de l'affection entre ces femmes, différenciée de *la* langue coréenne, peut être transmise à la génération suivante, celle des jeunes chercheuses. Une relation confiante et affectueuse s'est établie entre ces femmes différentes à travers la langue « maternelle », et cette langue s'inscrit dans ces textes de témoignages, par lequel elle peut, sans doute, se transmettre à d'autres, comme par exemple des lecteurs et lectrices. Le langage des témoignages résonne à travers les corps marqués par l'expérience et s'adresse aux autres.

La langue coréenne est très riche en adjectifs et adverbes, et elle contient beaucoup d'onomatopées, d'interjections et d'idéophones ou de mots mimétiques ; ils sont plus nombreux dans le langage de l'enfant que dans celui de l'adulte, et dans les dialectes par

[240] Chiara Zamboni, « langue maternelle : entre racine symbolique, écriture, et politique ». Conférence en français, non datée.

rapport au langage de Séoul. Le standard de la langue coréenne est beaucoup plus sec au niveau du son et du rythme ; même ce genre de mots a été uniformisé. Ils font partie en quelque sorte du langage infantile, en ce sens que l'enfant imite et crée beaucoup de sons pour apprendre la langue ; il est entre son propre monde du langage et le monde universel et commun du langage. Cet aspect du langage ne disparaît pas complètement quand on devient adulte ou dans le langage standardisé. Et dans le texte de témoignages, il transparait beaucoup.

Pour analyser cette dimension de la langue des témoins, je me réfère à la « sémiotique » de Julia Kristeva. Kristeva théorise une autre modalité de la langue que le symbolique à travers la « position dépressive » de Melanie Kleine et de Winnicott. Le moment de la séparation avec la mère est vécu par l'enfant comme une immense tristesse et une violence. Cette tristesse est le soubassement et la condition pour accéder à la verbalisation ; nous nous mettons à parler pour pouvoir supporter la séparation et la douleur qu'elle engendre. Ce qui m'importe, c'est l'état pulsionnel qui précède le symbolique ; une relation dans laquelle il n'existe ni objet ni sujet, ou plutôt non encore objet, non encore sujet, dans laquelle la séparation n'a pas encore eu lieu. Cet état est en effet entre les deux : l'enfant se sent morcelé dans cette phase archaïque. C'est un processus d'autonomisation qui passe par l'idée de la saleté ou de la propreté ; il s'agit d'apprendre à délimiter son territoire. Cet état est lié au langage préverbal, non symbolique. Si la modalité symbolique du langage est la langue de la surface dans laquelle le sujet conscient émet son discours, la modalité sémiotique renvoie à l'implication corporelle et aux pulsions qui rattachent le sujet conscient et parlant à son interlocuteur. Même si on finit par devenir un sujet parlant, cette modalité du langage ne disparaît pas complètement : un certain nombre d'artistes des mots se ressourcent dans l'état archaïque, pulsionnel et infantile ; l'état de non encore sujet et non encore objet, de la non-séparation, entre les deux. C'est l'étrangeté de la langue elle-même dont la créativité se nourrit. Ce langage ne se réfère pas nécessairement aux sens. Si la langue commune et universelle est un code artificiel, cette dimension de la langue sémiotique favorise la singularité de chacun. En ce sens, la singularité, la créativité et l'étrangeté de la langue elle-même est d'abord initialement dans la langue. L'humain en tant que sujet parlant vit en même temps dans ces deux modalités de la langue[241].

Beaucoup de témoignages s'appuient sur cette dimension de la langue pour enfin s'exprimer ; ils cherchent à se faire entendre et cela demande une certaine créativité. La

[241] Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Paris : Éditions du Seuil, 1974, p. 11-100.

communication s'appuie sur un système de métaphores, d'allégories et de comparaisons – le système de la langue en général, qui peut induire une difficulté à être entendu et compris. Quand les mots paraissent insuffisants pour formuler une expérience, ou quand on a du mal à se reconnaître dans certains mots, on peut s'appuyer sur cette modalité de la langue : elle s'active pour créer une autre façon de s'exprimer et de se faire écouter.

La difficulté de parler de sa souffrance à quelqu'un est en effet liée à l'incapacité à l'écouter, il faut donc toucher à quelque chose qui est en dehors de la dimension du sens pour se faire entendre. En appelant une autre dimension de la langue sans avoir dépassé le système du sens, on peut essayer de transmettre des sentiments ou des émotions. Cet aspect du langage est très fréquent chez les témoins, et suggère en quelque sorte un lien entre survivantes et chercheuses. Cette dimension de la langue touche autant le sujet de la narration que l'écoutant-lecteur.

Bien que les survivantes revivent à nouveau ces moments terrifiants à travers leur narration, elles s'encouragent elles-mêmes à parler par une certaine logique et par le force de la langue. Je traiterai cette dimension de la langue pour montrer ses forces « poétiques », par lesquelles j'entends les forces de la créativité qui se révoltent et modifient la langue codifiée. Pour démontrer cet aspect, je laisserai dans leur version d'origine certains des mots et interjections des témoins sans les traduire ni les supprimer[242] dans les citations issues des témoignages.

III.1.2. Sonorité et résonance des témoignages

Gap-Sun Choi est née en 1919 ; elle a 82 ans au moment de l'entretien. Déportée à l'âge de 15 ans, et est restée environ 30 ans en Chine avant de rentrer en Corée. Elle est douée pour parler et son langage a carrément explosé, selon le récit des chercheuses, comme si elle attendait depuis toujours le moment où elle rencontrerait une personne avec qui elle pourrait enfin livrer sans crainte ses expériences[243]. La survivante décrit la scène terrifiante où des Chinois se vengent contre des présumés coupables avec une phrase oralement expressive.

[242] Dans la traduction précédente des témoignages, je n'ai pas traduit tous les mots mimétiques, les onomatopées ou les interjections qui y sont très nombreux.
[243] Cf. Team de Témoignages, *Femmes de réconfort qui sont désignées de force 4, l'histoire qu'on récrit avec la mémoire*, Séoul : Pulbit, 2001, p. 147. Je rappelle que la traduction de ce texte est faite par moi.

> “ Bah, les Chinois, juste après la libération, tuent, si on fait le moindre mal aux Chinois, *mak* {le mot mimétique} [244] avec la pioche, viennent au soir comme ça *kok-kok* {l’onomatopée}, poignardent [245].

Je les re-traduis sans employer les expressions orales.

> “ Après la libération, les Chinois ont tué n’importe qui pour se venger, s’il y avait le moindre soupçon. Par exemple, on a tué à coup de pioche avec une pioche en encerclant soudainement les gens un soir.

Les phrases de la survivante ne suivent pas l’ordre d’une phrase normale ; une fois ordonnée, l’information se transmet plus facilement ; en revanche, cela élimine une certaine réalité des phrases. Dans la langue coréenne orale, il existe de nombreux sons ou gestes qui ne reposent pas nécessairement sur le sens, mais qui enrichissent l’expression ; les phrases citées le montrent. Dans la première traduction, *mak* et *kok-kok* n’ont, pour ainsi dire, pas de sens, ils sont proches des interjections qui nuancent l’ambiance de ces soirs d’assassinat. Ces mots interpellent pourtant les oreilles et les yeux, et ils créent ainsi un contexte particulier et un sens littéraire. Le mot *mak* mime le mouvement brusque, comme l’invasion, et exprime aussi une certaine cruauté dans la violence faite aux victimes. Ainsi ce petit mot exprime à la fois la brutalité et son mouvement soudain et insistant.

Le *kok-kok* imite le son produit par l’acte d’écraser ; la pioche pénètre dans le corps avec ce son ; cette onomatopée réalise une scène visuelle. Dans le même sens, on peut également employer *kkuk-kkuk*, que les Coréens considèrent comme un son plus fort que *kok-kok* ; si le *kkuk-kkuk* donne une nuance plus lourde, le *kok-kok* souligne une certaine légèreté du mouvement, donc plus rapide et répétitif. Il met l’accent aussi sur la vulnérabilité du corps humain : on perd facilement sa vie, ou, du moins peut-on être fatalement abîmé par l’autre. Ces deux petits mots transmettent plus les sentiments et la vivacité de la scène qu’elle a vécue que les informations qu’elle donne proprement dites.

> “{La femme de Gangwondo {un département administratif de la Corée du sud} et moi} en traversant le fleuve de Dumangang, y’a une eau *bbaengbbaengbbaengbbaeng* circule. Si on y rentre, c’est fini (p. 131).

Gap-Sun Choi décrit le moment de traverser un grand fleuve. Je retraduis :

---

[244] Je voudrais rappeler l’emploi du signe suivant { } : je l’emploie pour une explication supplémentaire en distinguant des signes employés par le Team de Témoignages dans le texte de témoignages.

[245] Team de Témoignages, *Femmes de réconfort qui sont désignées de force 4, l’histoire qu’on récrit avec la mémoire,* Séoul : Pulbit, 2001, p. 130. Désormais, cet ouvrage est désigné seulement par les pages entre parenthèses.

> “ Une femme d’origine Gangwondo et moi quand nous traversions le fleuve de Dumangang, il y a eu un grand tourbillon. Si on avait été saisies par le tourbillon, on serait mortes (p. 131).

L’« eau *bbaengbbaengbbaengbbaeng* » désigne le tourbillon, pourtant ce mot mimétique ne correspond pas au nom « tourbillon », mais seulement au son qui imite le mouvement de l’eau. En la décrivant avec le son et un geste répétitif sans avoir mentionné son nom, elle singularise l’eau qu’elle a vue, comme si elle revivait la peur interminable qu’elle a éprouvée. Les syllabes résonnent avec la répétition du son et du geste. Elle introduit ainsi une densité d’émotion dans le témoignage et la transfère aux autres : par exemple, sa peur revit dans ce son.

Beop-Sun An, contaminée par une maladie vénérienne, a été hospitalisée et soignée, disons, d’une manière brutale, car on soignait d’abord dans l’intérêt des soldats[246]. La douleur due au traitement était insupportable, à tel point qu’il y a pas de mot pour la décrire : la piqûre la fait vomir et parfois pourrir la partie piquée. Elle se souvient même du nom de cette piqûre, *Yukgongyukho* (606 ho) : le traitement comportait six piqûres successives, la douleur se répétait. Sa peau et ses parties intimes ont été détruites par cette maladie, on les a brûlées pour les désinfecter.

> “ Alors, comme ça, parce qu’il s’est couvert de petits boutons, on a été brûlée avec comme un petit morceau de glace. Ça, on ne peut pas expliquer avec les mots. C’est quoi ça, ce, comme ça, *tultultul* s’est couvert, on les a brûlés, *ododok-ododok* ça a sauté, *Aïgu* (soupir) (p. 231).

La phrase se termine avec un grand soupir et l’interjection *aïgu*, que l’on emploie pour exprimer le regret et la souffrance. Cet emploi rythmique transmet ses souffrances par sa sonorité répétitive. Elle décrit l’état de sa peau irritée, couverte de boutons avec le son *tultultultul*, comme si un véhicule roulait sur une route irrégulière ; cela figure une sorte de concrétisation. Elle chosifie ainsi son corps de l’époque. Quand elle raconte qu’on les a écrasées avec le feu, elle utilise une onomatopée *ododok-ododok*, que l’on emploie par exemple pour décrire le son de ce qui se brise du fait de la pression, ou quand on marche sur quelque chose de dur comme l’écorce des pistaches ou des noix. Les onomatopées comme *tultultultul* ou *ododok-ododok* diffèrent selon la façon dont on les utilise et les prononce, qui crée des nuances. Cela fait partie de la spécificité de l’onomatopée ou de

[246] Toutes les survivantes témoignent qu’elles ont été régulièrement contrôlées et traitées médicalement. Elles portent les témoignages bien détaillés souvent avec les noms des médicaments. Dans le même but, les États-Unis voulaient contrôler les prostituées des *Gijichons*. Gap-Soon Choi y ajoute qu’elle a subi l’entraînement militaire le jour du contrôle médical, parce que ce jour-là, les femmes ont été interdites de contacter les soldats, on les a obligées à aller à l’entraînement.

l'idéophone, dont l'usage est normalisé, mais ne correspond pas exactement à des règles de grammaire. Ses idéophones et onomatopées donnent de la vivacité à l'expérience décrite en provoquant la sympathie des écoutantes et des lecteurs.

Sa maladie s'est aggravée à tel point qu'elle a dû être hospitalisée. Durant cette hospitalisation, Beop-Sun s'est battue avec une femme *indojin* ; elle le raconte de façon détaillée :

> J'étais allongée sur le lit, comme ça. […] Mais alors, une femme *indojin*, comme on dit, cette femme ayant des cheveux noirs très très longs et tressés, qui tombent longs, elle a fait *Jibidaenggi*, avec une chemise jaune et une jupe rouge, elle a donc porté notre *Hanbok*. Seulement à première vue elle était *indojin*, *Yo, yo, Yoddagga*, elle a fait un piercing de bijou, sur le nez. Ah alors, après qu'elle m'a enfilé de force une couverture, violemment, ensuite elle m'a étranglée. En s'asseyant sur mon ventre (p. 231-232).

Indojin signifie Indien en japonais, mais elle l'emploie pour désigner plus généralement des gens de couleur, sachant qu'elle a été déportée à Singapour. Elle la décrit comme une femme vêtue des habits traditionnels coréens. Le *Hanbok*[247] est en fait partie : la chemise jaune et la jupe rouge sont réservées aux jeunes filles, non mariées. Le *Jibidaenggi* prononcé avec l'accent régional correspond au terme *Jebi-daenggi* : *Jebi* est une hirondelle en coréen et *Daenggi* est une sorte de ruban pour les cheveux tressés ; le nom de *Jebidaenggi* vient de la forme du pan de ruban, qui ressemble au bec de l'hirondelle : un ruban couleur rouge violet qui est réservé aux jeunes filles[248].

An dit que cette femme était de race indienne, mais qu'elle paraissait plutôt être coréenne, au moins à première vue, de ses habits ; cette femme étrangère se situe entre, deux ethnies et entre la mort et la vie. An se sentit sans doute entre ces frontières figurées par cette femme. On lui a appris, après sa guérison, qu'une jeune femme indienne était morte dans le lit qu'elle occupait quelques jours avant son arrivée.

Cette femme vêtue des habits traditionnels coréens, d'ailleurs à la manière des jeunes filles, incarne les souffrances et les regrets qu'elle a connus, et qu'elle partage avec elle. En se battant, elle se battait contre son envie de mourir et ses regrets. La survivante a repoussé cette femme de toutes ses forces et a crié ; elle a tenté d'évacuer tout ce qu'elle avait sur le cœur par ce cri. Tout ce qui lui coupe le souffle et étouffe la vie en elle. Ainsi elle s'est réveillée ;

---

[247] Je rappelle que dans la langue coréenne l'article n'existe pas, en conséquence tous les choix d'article sont arbitraires.

[248] Ce ruban de longueur 107 cm et largeur de 5 cm a été, pour la première fois, utilisé pour une princesse en 1827, après on désigne généralement ainsi cette forme de ruban pour les jeunes filles.
Le site de Cultural héritage Administration de la Corée du Sud.
http://www.cha.go.kr/korea/heritage/search/Culresult_Db_View.jsp?mc=NS_04_03_02&VdkVgwKey=18,02120200,31

elle s'est livrée au langage préverbal dans un état entre la mort et la vie, le réel et le rêve, et le monde verbal et celui du non verbal pour franchir la frontière, vers la vie ; l'envie de survivre était aussi forte que la peur et que le risque de la vie.

Elle affirme qu'elle a vu des fantômes, par deux fois, notamment celui de cette femme indienne, qu'elle a rencontré quand elle était en danger de mort à Singapour. Avec le deuxième fantôme, elle n'a pas tenté de se battre ; en revanche, elle lui a demandé de la ramener à la mort. Il l'a laissée en vie. Depuis cette rencontre, elle a peur des fantômes qui peuvent la ramener à la mort, et c'est pourquoi elle est devenue chrétienne ; elle s'appuie sur Dieu pour exorciser les fantômes qu'elle voit encore. Chaque fois qu'elle s'est retrouvée en danger de mort, elle s'est battue pour survivre, comme si elle se battait avec les fantômes de la mort qui étaient en quelque sorte elle-même. Elle insinue par ce deuxième fantôme qu'elle avait peur d'elle-même qui ne voulait plus survivre ; pour se raccrocher à la vie, elle cherche Dieu.

Sun-Man Yun, née en 1929, déportée à l'âge de 13 ans avec sa tante, a 72 ans au moment de l'entretien. Elle s'occupe actuellement d'un petit-fils abandonné, malgré ses difficultés : le récit des chercheuses la présente comme une force vive. Elle a d'abord été obligée de travailler de force, et ensuite, à l'âge de 15 ans, elle a été mutée dans une « maison de réconfort » où elle a été torturée. Elle décrit un jour où la pluie tombait durement :

> " Eh, une fois *hak* — y s'installant cette maison '*umjik-umjeuk*', '*tantantantantan*,' '*kongkongkongkongkong*', la pluie — pourquoi elle si beaucoup tombe. La pluie — tombe du jour au soir. (p. 184)

Si je re-traduis plus linéairement, cela donne ceci :

> " La maison du réconfort où j'ai été un moment installée de force a souvent tremblé. Il a beaucoup plu presque toute la journée (p. 184).

Elle donne une description très orale avec beaucoup de sons et des mots mimétiques, mais relativement peu de descriptions informatives ; ses phrases sont composées d'émotions et non de mots en termes grammaticaux. Le mot mimétique du mouvement, *hak*, prononcé très rythmiquement, exprime les forces qui l'ont obligée à s'y installer, sans lui avoir laissé aucun choix ; elle y a été transférée et « plantée ». En un certain sens, entendre la résonance de *hak* dépend de la lecture, car, en effet, au niveau du sens, ce petit mot peut être ignoré.

Umjik-umjeuk : ce mot mimétique provient d'un verbe *Umjik-ida* qui peut être traduit d'abord par (se) déplacer ou (se) passer ; il peut être utilisé pour exprimer un sentiment comme « son comportement ou son explication me fait changer d'avis ». *Umjik-umjeuk* est

employé dans la phrase citée ci-dessus pour décrire le tremblement ou l'état agité d'un endroit où elle a habité.

Tantantantantan et *kongkongkongkongkong* peuvent être employés très différemment : par exemple pour décrire le son de quelque chose qui tombe sur une surface dure, ou le son de frapper à la porte, ou encore le son d'une fusillade. Dans un sens abstrait, *kongkongkongkongkong* peut être utilisé pour signifier le battement du cœur.

La maison produisait beaucoup de sons sous les pluies incessantes ; comme si elle s'exprimait à la place de la survivante ; Sun-Man a crié. Le son de la pluie qui tombe avec insistance frappe son cœur souffrant ; le son de la pluie et celui du cœur de la survivante, traduits par les onomatopées, se mêlent dans le silence forcé de la souffrance. La pluie pleure à la place de Sun-Man ; elle se bat et tombe comme Sun-Man. Cette maison semble aussi instable et fragile qu'elle-même. La pluie qui tombe sans cesse est une description informative sur le temps et ses conditions de vie, mais aussi un élément crucial qui l'aide à exprimer ses sentiments de survivante.

> " M'a brûlée. Les choses. Ne pas obéir. À cause de non obéi. Ne pas recevoir, au lit. Ce manque des sourcils, à cause de ça, comme ça *taktak* avec le bâton, avec le *Soeggudae*, a frappé sur le *Daegalbbak*.
>
> •••
>
> " Mon bras *ttak*.
> Comme ça, oublier le monde, comment— comment — après avoir survécu, survécu puis, combien *gonggureo* (p.182).

Si je traduisais les paroles du témoin dans le langage écrit, ce serait ainsi :

> " Ils m'ont brûlée et frappée avec un bâton dur et un fouet avec un manche en fer sur la tête et partout sur mon corps, car je n'avais pas obéi à l'ordre de recevoir les soldats.
> " Pendant la torture, j'ai perdu un bras, ainsi je me suis évanouie un bon moment comme si j'étais morte, mais j'ai survécu à la douleur indicible (p. 182).

Avec cette traduction, les lecteurs peuvent sans doute mieux suivre l'histoire, mais d'un autre côté, une fois mis en ordre, son langage perd une grande partie de sa force singulière, qui demande beaucoup d'attention, presque un niveau d'engagement envers son témoignage, afin de le comprendre et de le partager.

Sun-Man Yun décrit le moment où elle a perdu son bras sous la torture, il est resté déformé depuis. Dans la première phrase, « les choses » désignent les Japonais qui l'ont maltraitée ; ils l'ont brûlée et frappée avec le bâton et le *Soeggudae*, mot japonais, qui signifie fouet avec un manche, sur le *Daegalbbak*. Ce mot issu du dialecte familier désigne le front ; il est plus charnel et a une nuance forte. La frappe est représentée avec l'onomatopée *taktak*, une expression un peu sèche. Cette onomatopée a, comme les autres, un usage très varié : on

l'utilise par exemple pour décrire le craquement des bûches dans une cheminée, ou le son du choc entre deux objets durs.

Elle garde un moment de silence avant d'arriver à la scène qu'elle décrit par « Mon bras *ttak* ». Dans cette phrase, *ttak* décrit seulement le son de briser ou de casser, comme une branche brisée par une force. Ce n'est donc pas une phrase complète : elle ne comporte pas de verbe et « mon bras » n'occupe pas exactement la place du sujet, car pour fonctionner comme sujet, dans la langue coréenne, il est nécessaire d'avoir une particule grammaticale comme *eun, neun, i, ga,* qui manque dans cette phrase. Ainsi, elle supprime le sujet et le verbe ; il n'y a qu'une description sans sujet, ni action, ni ordre non plus.

La langue coréenne autorise les phrases sans sujet ; il est en effet souvent supprimé dans un certain style ou simplement par habitude, car on peut communiquer également avec des verbes sans sujet[249]. Mais dans ces phrases déroutées de la grammaire et dotées d'expressions, l'omission du sujet exprime d'abord une certaine distance avec soi-même tout en en soulignant la gravité. Au premier abord, Sun-Man Yun paraît prendre une double distance vis-à-vis d'elle-même ; elle raconte l'époque comme si elle regardait la jeune fille qu'elle a été, et qui s'était alors déjà dissociée d'elle-même, dans sa situation. Elle parle d'elle-même comme d'une autre. Elle est chosifiée. En même temps, il semble possible de l'interpréter autrement. Il ne s'agit pas en effet d'un mode narratif à la troisième personne, d'ailleurs, elle utilise le possessif « mon ». La survivante refuse de prendre position dans son témoignage, mais elle se situe « entre[250] » : entre elles, entre le passé et le présent, l'objet et le sujet de l'interprétation, la victime et la survivante.

Le *gongguro* est un mot du dialecte qui imite le mouvement de (se) rouler ; ici, il exprime une douleur extrême à cause de laquelle elle se roulait sur le sol. Les paroles composées de sons et d'idéophones invitent à se mettre dans un corps en train de parler de son expérience traumatique. Ces phrases déformées sont ainsi complétées autrement par son instabilité et ouvrent un espace pour s'entendre ; pas de verbe ni de sujet, sans parole et sans

[249] Comme j'ai déjà évoqué dans *Chapitre I.1.3. Éducation nationale : Gukminhwa,* dans la langue et la culture coréennes, l'individu est un concept récent qui a été introduit avec la modernisation de la société coréenne. Le sujet « je » est donc souvent effacé même dans la langue ; souvent le rapport ou le rôle fonctionne comme le sujet ; pour ainsi dire, l'autre est toujours là, avant même de prononcer le « je » et qui décide ce « je », par conséquent le « je » peut exister par rapport à un certain rôle, selon lequel il est modifiable. Dans la langue coréenne, le « je » change en fonction de l'interlocuteur par exemple pour la politesse. Et il peut être supprimé, par exemple, pour l'écriture du journal intime, l'omission du sujet fait partie des règles.

[250] Cette position d'entre est en effet une porte d'entrée pour la structure du témoignage de Sun-Man Yun. On le verra dans *III.3.5. Sun-Man Yun : Entre deux mondes*.

description précise, la douleur se transmet aux autres par une sorte d'empathie exigeante créée par elle.

> " 'Aide moi.' […] Aucun signe de personne, seulement des sons de pas *Cheokcheokcheokcheok* résonnaient, on dit *ssalla*, en parlant, beaucoup de bruit, aucun type n'est venu pour me voir (p. 182-183).

Après que les soldats l'ont frappée et lui ont cassé le bras, la survivante est délaissée dans un endroit sombre et pourri où elle reste seule en demandant appelant désespérément à l'aide. Ce long moment est rendu dans une phrase incomplète et relativement courte, par des sons mimétiques, comme le son rythmiquement régulier des pas, *cheokcheokcheokcheok*, qui frappe l'oreille autant que le cœur des lecteurs. *Ssalla* est une reproduction des sons d'une langue étrangère qu'elle ne comprend pas. Ces onomatopées transmettent l'isolement du témoin ; entourée de beaucoup de sons, comme des pas et des dialogues dans une langue étrangère, personne ne s'intéressait pourtant à elle. Tous ces bruits créés par la présence des autres l'ont davantage renfermée dans le désespoir ; elle s'est battue pour survivre dans l'étrange silence des bruits.

> " Les gens étant venus ensemble tous *heochi*.
>
> " Mais *oda* — *oda* — une des campagnes de la campagne, la maison *tti–geum, tti–geum,* des maisons de temps en temps (p. 185)

La survivante raconte la période qui a suivi la libération : ses efforts pour survivre au Japon en cherchant désespérément un moyen de rentrer en Corée. Je les retraduis :

> " Dès que l'on est arrivé à une des maisons à la campagne, nous sommes tous immédiatement partis pour chercher un peu de nourriture.
>
> Marcher sans cesse, au bout d'un certain temps, on a finalement pu arriver à une campagne où il y avait des maisons écartées les unes des autres (p. 185).

Les mots qu'elle emploie sont particuliers et appartiennent au dialecte, on les utilise rarement aujourd'hui. Dans la première phrase, *heochi* signifie disperser ; ce mot rythmique accentue l'idée de mouvement : on se disperse pour chercher la nourriture ; trouver une maison abandonnée, dans une telle situation, représente un peu d'espoir de se nourrir et de se loger sous un toit.

Dans la deuxième phrase, *oda* peut être lu comme le verbe venir, à l'infinitif, mais aussi comme un mot mimétique du mouvement : il signifie donc ici se déplacer sans cesse, pour exprimer un trajet interminable. *Ttigeum, ttigeum* est un adverbe dans le dialecte de Sun-Man Yun ; dans la langue standardisée, il correspond à *ttieom ttieom*. Elle les prononce en allongeant suffisamment les syllabes pour que le son crée une distance considérable entre les

maisons ; ainsi ce son matérialise une distance, qui épuise les personnes en déplacement. Cette image de la distance est implicite dans les peines et la douleur qu'elle a subies. Par l'emploi des idéophones, elle donne forme aux difficultés de son trajet sans le préciser ; la langue s'exprime et communique uniquement dans ce domaine sans forcément se référer au système de sens.

Les onomatopées et les mots mimétiques manifestent beaucoup de sentiments intenses ; chaque emploi est personnalisé et adapté à son histoire. Une expression qui est remplie d'expériences particulières se détache sans l'être complètement du système commun de la langue. Cette espèce d'appropriation temporaire de la langue est fréquente dans les témoignages. Pour communiquer ce qui est resté longtemps hors du système du savoir et de l'écriture de l'Histoire de la Corée du Sud, il est difficile de s'appuyer sur un système commun de métaphores.

Les témoignages se situent donc entre deux systèmes de langues : entre les dialectes et la langue standardisée, les langages singuliers et les langages universels, la sémiotique et le symbolique. Des mots deviennent ainsi un vocabulaire particulier dans les témoignages. Un tel texte, qui résiste à la grammaire, impose sa propre grammaire ; la lecture nécessite d'être sensible à cette personnalisation temporaire, au seuil des langues ; entrer dans ce texte est une façon d'éveiller en soi la langue corporelle (des femmes) et poétique.

III.2. Le langage qui griffe

J'ai traité l'aspect de la langue qui sort de l'usage ordinaire et du cadre grammatical, je voudrais aborder maintenant la langue comme porteuse de violence et de mémoire. Il s'agit de la langue par laquelle la violence passe et laisse ses empreintes dans le corps en mémoire. Dans une situation traumatique, le langage joue un rôle important d'abord pour survivre. Les survivantes ont gardé en mémoire les mots étrangers qu'elles ont entendus et ces mots ne les ont pas quittées, comme des preuves de l'expérience inscrites dans le corps et dans le cœur. Les témoignages des survivantes de la « maison de réconfort » contiennent des mots ou des phrases provenant des langues étrangères, soit le japonais, soit le chinois, ou d'autres, sachant que la plupart des témoins ne les ont pas appris, ce sont donc des empreintes de l'expérience traumatique. Le rapport entre l'expérience traumatique et la langue est comme le tatouage dans le cœur, invisible mais ineffaçable, autant que le tatouage visible du nom d'un soldat japonais, comme la cicatrice d'une césarienne, ou encore le bras déformé par la torture.

En témoignant, les survivantes sont à nouveau soumises à l'expérience qu'elles voulaient oublier ; plus elles racontent, plus la mémoire leur revient, notamment les expressions et les mots étrangers, surtout en japonais. Elles ne peuvent pas s'empêcher d'employer certains mots comme *sat-ku* (préservatif) ou *hun-do-si* (sous-vêtement traditionnel japonais masculin) qu'elles ne connaissaient pas auparavant ; elles les ont appris dans la « maison de réconfort », dans la peur. Elles ne les connaissent pas dans d'autres termes. C'est pourquoi certains mots ne sont pas traduisibles ; l'expérience, le mot et la mémoire ne se dissocient pas. Il existe des témoins qui se souviennent encore de chansons japonaises entières[251] : parce que certaines ont été obligées d'animer les fêtes des officiers, elles les ont toutes mémorisées, sans les comprendre. Elles s'en souviennent, quoiqu'elles n'en sachent toujours pas le sens.

Je traiterai quelques histoires différentes par rapport à la situation particulière où les mots ont laissé des traces chez les témoins ; même si la langue japonaise était une langue effrayante, il y a des différences qui construisent quelques rapports singuliers.

III.2.1. Petits mots doux

Avant d'entrer dans son langage, pour permettre de comprendre mieux l'histoire d'Ok-Sun Han, je résume son témoignage[252]. Née en 1919, déportée à l'âge de 19 ans, elle a 82 ans au moment de l'entretien. Elle a été entraînée dans une « maison de réconfort » par un vieux Coréen qui l'a persuadée qu'elle allait gagner beaucoup d'argent. Elle aussi se souvient encore des chansons japonaises ; elle les chante pendant l'entretien en évoquant une scène de fête. Bien qu'il existe des situations variées qui ont laissé des mots étrangers gravés dans sa mémoire, Ok-Sun Han emploie des mots japonais surtout pour décrire une relation qu'elle a eu avec un Japonais.

[251] Cela me rappelle que la plupart des pays modernes oblige à « apprendre par cœur » l'hymne national. Pour Anderson, c'est une façon d'éprouver l'amour pour sa patrie. Le Japon a ordonné également d'apprendre par cœur l'hymne ainsi que d'autres chansons ou déclarations fidèles japonaises pour l'empire. La Corée du Sud a pris le même rituel après l'Occupation. Je pense que cette expression française « apprendre par cœur » est intéressante ainsi que l'idée de considérer le cœur comme le siège de l'intelligence et des sensations ; en revanche, en coréen, on dit seulement mémoriser.

[252] Résumer ce genre de témoignage semble impossible. Face à cette tâche impossible, ce que j'essaie de montrer, c'est plutôt, le fait que je suis en train de traduire l'histoire de ces femmes et de l'histoire de la Corée et de la Corée du Sud par le biais de témoignages de ces femmes, non seulement que je « traduis » d'un certain langage coréen en français. Résumer, c'est d'abord un acte de choisir un certain élément et les réordonner dans un autre contexte. Et ce résumé continuera.

Quelques années après sa réquisition forcée, Ok-Sun Han a rencontré un médecin militaire dans la « maison de réconfort » en Chine, avec lequel elle a vécu jusqu'à sa mort vers la fin de la guerre ; elle en parle comme d'une relation d'amour. Un peu après leur rencontre, son compagnon lui a offert une chambre dans un immeuble où vivaient selon elle des prostituées chinoises. On ne peut donc pas être sûr qu'elle vivait toujours dans une « maison de réconfort » pendant sa relation avec ce médecin. Elle parle du changement de sa condition après cette rencontre : elle a pu obtenir un peu de liberté, sortir, choisir les soldats qui venaient la voir, et quand elle voulait les « recevoir[253] ». Deux filles sont nées de cette relation, l'une d'entre elles est morte peu de temps après sa naissance. Selon Ok-Sun Han, cet officier japonais est le « père des enfants », et la relation était connue de ses collègues. Ok-Sun Han est petit à petit parvenue à deviner quelques mots et expressions en japonais par les chansons et par les paroles du « père des enfants » et de ses homologues.

> " ' Tellement jaloux', alors, ' *hagachoi* ' comme ça, me taquiner.
> " '*Hagachoi*', ' *hagachoi*', comme ça.
> " '*Goreya wakawa dogiwa*' 'quand j'étais jeune, cela m'est arrivé moi aussi', comme ça.
> " '*Gasigoine haganodakka*', en me disant, je suis intelligente, à moi. Ainsi on m'a taquiné. Comme j'ai été interpellée aux fêtes (p. 85).

La relation était souvent le sujet de petites moqueries. Elle décrit que d'autres soldats en étaient jaloux ; elle répète les phrases en japonais de ces soldats lors de leurs fêtes, auxquelles elle assistait pour animer l'ambiance.

Après être rentrée en Corée, elle s'est mariée avec un Coréen et a donné naissance à deux enfants, qui sont également morts. L'entretien a lieu chez elle, où elle habite avec la fille qu'elle a eue avec le médecin japonais, actuellement son enfant unique, et son beau-fils. La fille et son mari ne savent rien ; le témoin a toujours craint que sa fille et son gendre ne découvrent de son passé de « femme de réconfort » et du secret de la naissance de sa fille. Cela reste un très lourd secret, et pour cette raison, elle se montre extrêmement prudente pendant l'entretien et s'inquiète de la destination de l'enregistrement. Lorsque les chercheuses abordent son histoire après son retour en Corée, elle manifeste beaucoup de gêne, jugeant que cette partie de sa vie ne pas concerne par le recueil de témoignages.

> " (À voix extrêmement basse) Il y a, peut-être, quelqu'un, là. Est-il entré dans sa chambre ? Je crois avoir entendu que la porte s'est ouverte, mais c'est calme~

•••

[253] Recevoir, c'est son mot ; d'ailleurs les témoins l'emploient souvent pour dire la « scène » dans la « maison du réconfort ».

> “ Il avait six ans de plus que moi, je crois. Quand on s’est rencontré pour la première fois […]
> “ Ben, il est venu tout le temps […] moi, je n’ai pas bu d’alcool […] bah, quand j’étais ivre un peu, j’ai un peu pleuré. Parce que le pays natal me manquait, comme ça, j’ai pleuré. Il m’a amadouée […]
> “ ‘*Yoshi yoshi*’ en disant ‘*jajang jajang*’, ‘*Yoshi yoshi*’ en me tapotant doucement, ben, cela m’a consolée […]
> “ Et bien, si les Chinois ont abattu un cochon, ils m’ont donné une boite avec une côte du porc comme *seon-sa* (p. 83-84).

Les phrases se terminent avec la terminaison du dialecte, *geuleonikae*, qui donne plus de fluidité. Elle parle de cette histoire assez longuement, comme d’une histoire de couple, et en la distinguant d’autres expériences dans la « maison de réconfort » ou du voyage après la mobilisation forcée. Elle souligne que dès qu’ils se sont rencontrés, cet homme a manifesté son attirance et a veillé sur elle ; grâce à lui, elle a par exemple reçu des cadeaux de la part des Chinois, comme de la viande. Pour dire un cadeau, elle emploie le mot *seon-sa*, c’est une sorte de mot-valise, un mot japonais adopté par les Coréens de l’époque ; après la libération, il n’était utilisé que par les Coréens qui l’avaient rencontré à ce moment-là, on l’entend donc très peu aujourd’hui, où il correspond plutôt à « offrir un cadeau ».

Quand elle pleure, il essaie de la consoler : *Jajang jajang* est un interjectif coréen que l’on emploie pour coucher les enfants en les caressant. Le *yoshi* est un petit mot japonais comme bien, bon, ça va ; dans ce contexte, il est utilisé comme interjection pour la consoler, pour lui dire « ça va aller ». Cet emploi de mots de consolation accompagnés de gestes doux et de sons rythmiques la baigne dans une atmosphère chaleureuse, éloignée du quotidien. Elle l’évoque comme des souvenirs heureux. De tels petits mots nuancent et créent une scène vivante, transmettent les sentiments et les sensations, et ainsi ils interpellent plus.

III.2.2. Mots qui fouettent

Des mots étrangers appartiennent surtout à la scène traumatisante ; ils acquièrent toujours une grande force dans cette situation, et provoquent encore plus d’émotions lorsqu’ils sont employés dans l’entretien. Beaucoup d’appellations méprisantes ont laissé leur empreinte sur les témoins. Ok-Sun Han se souvient avoir entendu l’argot *Gisamayaro* quand on la fouettait. Il s’agit en effet de deux mots existants : *Gisama* et *Yaro*. Pour elle, ces mots répétés à toute vitesse toujours en même temps avec les coups de fouet restent comme un seul mot qui l’a frappé comme le fouet.

Hwa-Sun Kim, née à Pyongyang (la capitale actuelle de la Corée du Nord), déportée à l'âge de 16 ans, a 75 ans lors des entretiens et habite seule. Elle s'exprime avec une jolie intonation qui incite ses auditeurs à réagir ; ses mots sont très rythmiques, et riches ; elle utilise l'ampleur du son, de l'idéophone, employant des termes rarement utilisés ou disparus aujourd'hui. Pour elle, les appellations méprisantes, *bagayaro, konoyaro,* qui signifient idiot(e) et sot(te), la ramènent à la détention. Dans son témoignage, ce *bagayaro-konoyaro* marque son identité de l'époque. En se désignant comme la troisième personne, elle prend de la distance par rapport à elle-même.

A 16 ans, elle a été capturée par un malfaiteur.

> " Là, venir à Busan {une ville portuaire, situé au sud de la Corée du Sud} pour monter en bateau, on ne sait pas où. Prendre le train à Busan. Le train qui n'est pas pour l'humain. *Gotgan* {un nom coréen désignant un endroit où conserver de la nourriture dans une maison traditionnelle coréenne où on l'utilise comme un débarras, mais ce mot est actuellement employé très rarement}, là où on nous a fait *ju—uk* {un idéophone mimant à la fois l'état et le mouvement} monter comme ça. On a ri sans avoir pris conscience en venant. On s'est bien — marré.
> " On ne savait pas jusqu'à l'arrivée. On ne nous informait pas où on allait, jusqu'à l'arrivée. Puisque nous avons ri, on est venu le reprocher à *Bagayaro Konoyaro* […] on dirait là, Singapour (p. 36).

Elle a été d'abord déplacée à Busan, où les filles ont été entassées comme des bagages dans un wagon de marchandises sans aucune information, avant de se retrouver à Singapour. Malgré la situation, les jeunes filles ont ri et essayé de se décontracter, sans doute pour se protéger de leur détresse[254]. Bavardant pendant le trajet pour tromper son angoisse, la survivante a entendu pour la première fois *bagayaro, konoyaro,* sans en comprendre le sens. Pour les Japonais, méfiants, voyant qu'elles ne comprenaient rien à la situation, ces jeunes femmes avaient l'air d'idiotes. Ces mots ont été répétés pendant tous ses séjours dans la « maison de réconfort ».

> " Révolte ? J'en ai fait beaucoup. À quel point on m'a frappée beaucoup comme on le fait au chien, j'étais beaucoup battue comme le chien. *Bagayaro Konoyaro,* comme ça, on m'a frappé. *Ha-mun* {le sexe féminin qu'on n'emploie plus en ce moment} est gonflé, comme ça, y'a un *gomu,* un *gomu* {c'est littérairement dit d'une matière en plastique, ici désigne le préservatif}. On se dit *Satku* {le préservatif en japonais}, *Satku,* hein. Un salaud fait chier jusqu'au déchirement de ça. Alors, tomber malade (p. 37).

Elle a été souvent fouettée avec ces mots *Bagayaro Konoyaro,* qui sont devenus inséparables de la violence de l'époque. Ces filles étaient toutes impuissantes, comme idiotes.

---

[254] Le voyage dans un tel train nous rappelle un autre voyage, celui des juifs qui n'ont également eu aucune information qui leur aurait permis d'anticiper l'avenir dans *Si c'est un homme*, trad. de l'Italien par Martin Schruoffeneger, Julliard Pocket, 1986, p.11-25.

Ces mots japonais croisent un mot coréen qui a presque le même sens : *babo*. Pour comprendre l'histoire de Hwa-Sun Kim, il est nécessaire de comprendre sa stérilité suite à plusieurs maladies vénériennes : « Mes parties intimes ont été infectées par une maladie, même si on a distribué des préservatifs, il y a eu des gens qui m'ont pénétrée jusqu'au déchirement du préservatif (p. 37) ». Cette stérilité a été interprétée comme un lourd handicap qui l'a empêché de vivre en tant que femme.

> " Pour épouser un homme, il faut s'occuper des hommes. Moi, je ne peux pas m'occuper d'hommes, suis devenue *Babo*, comment puis-je me marier, à qui ? Aucun homme ne veut vivre avec une femme avec qui il ne partage pas de lit (p. 35).

Babo, un(e) idiot(e), peut signifier, dans la langue courante, et péjorativement, le handicap en général. La première phrase insinue qu'elle ne peut pas avoir d'enfants et sans doute pas de rapport sexuel ; mais la phrase de Kim peut être traduite autrement : par exemple par « tenir compagnie à l'homme », « faire plaisir à l'homme », « consacrer du temps à l'homme », ou encore avoir « un rapport sexuel avec l'homme ». Les mots *Bagayaro Konoyaro* représentent toujours, pour elle, ce temps où elle était « femme de réconfort » militaire, ce qui l'a maintenue dans un certain état ; en revanche, *babo* la différencie d'autres femmes. Après la période de *bagayaro, konoyaro*, elle finit par devenir vraiment celle qu'on nommait en japonais, selon son interprétation. Elle concentre ses expériences de souffrance et leurs effets dans ce petit mot, *babo*, en le distinguant des mots japonais *Bagayaro Konoyaro*. Ces deux autres désignations sont pourtant toujours prononcées ensemble. Ces mots révèlent une sorte de culpabilité et le regret, ils la frappent.

III.2.3. Naufrage, la peur de mort

Chang-Yeon Kim, qui a 76 ans au moment de l'entretien, née en 1925, ouvre son témoignage par des ressentiments ; cette motivation est ambiguë, car elle a d'abord hésité à témoigner. Elle a finalement changé d'avis concernant la publication de son nom et sa photo.

> " Ça ne peut pas être enterré. Après avoir vécu ça, mon cœur ne va pas bien. Ma jeunesse a été sacrifiée. " Quand j'étais jeune, ça a été supportable. Mais avec l'âge cela se manifeste, la colère. Quand j'étais jeune, ces moments-là, j'étais très en colère, mais par la suite, j'ai un peu oublié. Alors, demandez tout ce que vous voulez savoir (p. 55).

Elle affirme que l'expérience lui revient avec une grande colère ; quand elle était jeune, en vivant, elle s'est efforcée d'oublier, mais sans jamais y parvenir ; la mémoire se revivifie tous les jours, avec plus de vivacité, plus de ressentiment. Par conséquent, elle éprouve de

plus en plus la nécessité et l'envie d'en parler. En même temps elle a toujours peur. Elle a donc du mal à évoquer sa vie. Si les autres textes de témoignages sont construits par rapport à la vie en cours, son texte à elle est coupé de sa vie actuelle. Elle ne mentionne que le strict nécessaire, dont le moment où elle est allée déclarer à la mairie son statut de d'ancienne « femme de réconfort » : sa vie après ses 34 ans n'est pas abordée dans le témoignage. Elle a une certaine idée de l'« expérience de la femme de réconfort » et ne s'épanche pas au-delà de cette définition.

Chang-Yeon Kim a été vendue par son beau-père à une maison close, qui l'a à son tour revendue aux Japonais, quand elle avait 16 ans ; ainsi elle a été déportée à Namyanggun-do (les îles du Pacifique étaient alors un territoire sous mandat de la Société des nations et de l'Empire du Japon). Elle s'est mariée deux fois, mais cela n'a pas duré, suite à la révélation de sa condition de victime ; et cette révélation lui a valu une très mauvaise réputation et beaucoup de rumeurs, et qui ont occasionné beaucoup de souffrance.

Elle dispose d'une certaine sensibilité de la langue et d'une vraie richesse d'expression, malgré qu'elle n'ait jamais été scolarisée ; par conséquent, elle n'a pas su lire durant la plus grande partie de sa vie. Cependant son langage est très riche : Chang-Yeon Kim est surnommée Titanic Halmeoni par les chercheuses, qui ont toutes été impressionnées par sa description de la scène du naufrage. Elle affirme de plus qu'elle a toujours essayé de comprendre les langues étrangères. Quand elle était dans les îles du Pacifique, elle a essayé de comprendre la langue indienne : « " J'ai écouté très attentivement des conversations entres les noirs, '*eoeoï* ! *mankkaïya* ?', cela veut "dire toi, où vas-tu ?" Alors son correspondant lui répond, '*eoeoï* ! *Junju mangaiya*' : 'Là, je vais' (p. 59). »

Pendant le trajet vers la « maison de réconfort », elle a manqué de mourir. Dans la description de son expérience de rescapée, elle emploie surtout des termes japonais, alors qu'elle n'a jamais appris cette langue. Elle s'en souvient très bien, notamment avec le traumatisme du naufrage, qui l'a le plus marquée parmi toutes ses expériences en tant que « femme de réconfort ». Ses mots étrangers sont en partie incorrects, mais elle les restitue tels qu'ils ont été gravés dans son cœur. Elle décrit la scène du naufrage :

> " Le *Gyolaï* est le sous-marin en japonais. Si le *Gyolaï* est *ajalu*, comment s'en sortir ou comment réagir, sinon eh bien, il faut venir à *yoshibalo* (p. 56).

Le *Gyolaï* signifie la torpille, et non le sous-marin. Elle raconte ensuite que le commandant et des membres de l'équipage du bateau se sont donnés la mort, supportant mal la responsabilité de ce trajet difficile : « Ils sont montés sur le pont du bateau ensuite ils ont

tous sauté en disant '*Dennyeonghekaï dansei*'[255] (p. 56). » On suppose que cette phrase en japonais est une phrase cérémonielle avant de se donner la mort.

> " Là- bas, il y avait de l'eau, si bien que le bateau sombre dans l'eau, l'eau se rapproche du bateau. Donc, ça, on le met sur les côtés, la viande entière déshydratée, les Japonais la mettent dans la soupe, comme ça comme ça, (comme la forme du droit) *ttakttak* on la coupe, comme ça on le met sur les côtés. Si on entre dans l'eau, pour la manger.
>
> " Moi, parce que j'étais malade, je m'étais laissée distancer à l'arrière. Alors là, un soldat a sorti un très long couteau devant moi, '*Orinasaï, oriniasaï*'. Descends, m'a t-il ordonné. Moi, 'Je mourrai dans le bateau, je ne peux pas descendre', mais il m'a menacée avec ce couteau, je n'ai pu y résister (p. 57).

Je les retraduis :

> " Quand on est sur le point du naufrage, on porte la viande déshydratée, que les Japonais utilisent beaucoup pour cuisiner en petits morceaux, sur les côtés pour se nourrir au cas où on tomberait dans l'eau.
> " Quand on est arrivé, parce que j'étais très malade, je n'ai pas pu me déplacer. Un officier m'a menacée avec un couteau en m'ordonnant, 'Descends !' Même si je n'avais pas de forces, j'aurais dû essayer, sinon il m'aurait tuée. (p. 57)

Au moment où elle était à bout de force dans le bateau, les gestes des soldats lui ont permis de comprendre les expressions japonaises. Ces moments, Chang-Yeon Kim n'a pas pu les oublier. Dans son évocation du naufrage, elle revient souvent sur les détails relatifs à la nourriture : par exemple, elle se rappelle qu'un *Sentokki*, un petit avion en japonais, leur a largué des *mikkang*, des clémentines.

Elle arrive finalement au Japon pour rejoindre les îles du Pacifique – un nouveau voyage en bateau – ou elle retrouvera la guerre, quand l'armée des États-Unis les atteindra.

> " Alors, les Américains *Sentokki yoki ogata hentta ogata henta*, alors comme ça, ils sont venus avec des bombes énormes. Le ciel était tout noir. *Jjukjjukjjukjjuk* (p. 61).

Cette phrase décrit peut-être l'alerte qui précède le bombardement des chasseurs. Elle évoque le ciel noir avec un idéophone, *Jjukjjukjjukjjuk*, que l'on peut employer pour décrire une longue ligne : les chasseurs étaient si nombreux qu'ils formaient une longue ligne dans le ciel. Elle exprime ses sentiments, surtout la peur, avec les onomatopées et les phrases en japonais qu'elle garde gravées en elle.

[255] Les langues étrangères sont en italique dans le texte original. Les chercheuses ne les ont pas traduit. Je ne les traduis donc pas.

III.2.4. *Hwangguk Sinmin Seosa*[256], une scène originaire de la souffrance

Le témoignage de Yun-Hong Jung est édité chronologiquement[257]. Elle a 81 ans au moment de l'entretien ; née en 1920 et mariée à l'âge de 15 ans, et a eu son premier enfant à l'âge de 18 ans ; elle a eu ainsi deux enfants avec son mari, qui souffrait de tuberculose, et qui est mort après avoir été mobilisé de force. Elle a ensuite été déportée, à l'âge de 22 ans. Pendant la période de la « maison de réconfort », elle a donné naissance à un autre enfant. Sa situation financière a toujours été difficile, et lors de l'entretien, elle a un sérieux problème d'argent.

Yun-Hong Jung dit qu'elle a pu comprendre le japonais pendant l'occupation ; selon elle, les Coréens de l'époque avaient des notions de japonais, étant donné que le japonais avait été la langue de la nation pendant une période. Elle se souvient d'une partie de *Hwangguk Sinmin Seosa*, parce qu'elle a dû le réciter au moment de la mobilisation forcée de son mari. Yun-Hong Jung a été mobilisée bien qu'elle soit mariée, parce que son mari était absent. La disparition de son mari est à l'origine de l'interprétation de ses expériences.

> " Parce que j'ai beaucoup de rancune, je m'en souviens très bien. Le train de l'aube, on est parti avec le train de l'aube, là eh bien, qu'est ce qu'on fait, on a fait des vœux en répétant *Koukokkusinminnoseïsi warerawa Koukokkusinmin* sur le quai, quand nos maris partaient. Ils sont partis en train de la gare de Séoul. On n'a pas expliqué de quoi s'agit-il. Parce qu'on a tous caché les jeunes, alors, hein, tous, mais on les a tous amenés hein (p. 154)[258].

Le gouvernement du Japon a organisé une scène de patriotisme durant laquelle il a ordonné aux familles des déportés de réciter ce serment à haute voix ; ce type de discours,

---

[256] Je rappelle que *Hwangguk Sinmin Seosa* est une sorte de serment de fidélité absolue à l'Empire japonais.

[257] Selon le récit de chercheuses, c'est pour faire voir un certain vide de son témoignage : « Si on suivait son récit chronologiquement, on peut voir clairement certains vides dans sa vie. On peut ainsi comprendre qu'elle se souvient mieux de certaines parties de sa vie, et de celles qu'elle voulait oublier » (p. 166). Cette chercheuse juge que sa mémoire de la vie de « la maison du réconfort » n'est pas détaillée, du coup la chercheuse note qu'elle a dû l'interroger à plusieurs reprises. Je pense que cela dépend de ce qu'on voulait entendre par « l'expérience de la maison du réconfort », parce que Yun-Hong Jung fournit suffisamment d'éléments pour son texte de témoignage selon la structure qu'elle a construit pour l'interprétation.

[258] Dans le texte, les mots et les phrases de la langue étrangère sont écrits en italiques sans les avoir traduits. Les chercheuses les ont transcrits en lettres comme elles ont pu les entendre. Dans cette citation, cette partie japonaise signifie : *Hwangguk sinmin seosa*. Nous sommes *hwangguksinmin* (le peuple fidèle de l'empire japonais). Je suis *hwanggukinmin*.

encourageant les notables coréens à accepter cette forme de déportation, était courant. Après son départ, elle n'a pas pu revoir son mari et n'a été informée de son sort que deux ans après. Le moment de son départ l'a beaucoup marquée : depuis sa vie est brisée : la déportation, la souffrance et l'impossibilité d'avoir une compensation financière suite à la perte de son mari.

Or, l'importance de cet événement ne se manifeste pas clairement dans le texte oral du témoignage, mais elle se dévoile par le biais d'un autre fait récent, qui n'a pas été repris dans le texte. C'est une histoire d'argent : elle a prêté une partie de sa compensation à quelqu'un sans avoir pris les précautions nécessaires, et cette personne a définitivement nié ce fait. Cela a aggravé sa situation précaire, et est devenu sa préoccupation principale au moment de l'entretien ; elle le raconte à plusieurs reprises tout au long de son témoignage ; cette histoire prend de plus en plus de place, et finit par devenir le centre du récit. Cette espèce de trahison est en effet liée à une autre histoire d'argent, qui remonte à sa déportation : la famille de son mari l'a accusée d'avoir reçu la compensation de son mari et d'avoir tout dépensé pour elle toute seule. En réalité, elle n'a pas pu la recevoir, et c'est parce qu'il était absent qu'elle a été déportée.

> " Quand j'étais chez mes parents, une personne est venue pour dire que l'argent était arrivé du Japon pour mon mari. On m'a dit que l'on me donnerait l'argent pour la mort de mon mari. À moi seule, pas aux autres. J'y suis donc allée. Un Coréen, un Japonais, ils sont venus comme ça, les deux. Ma mère s'est occupée [de mes enfants]. J'ai donc pensé que je pourrais vivre avec les enfants, si on me donnait cet argent, moi et les enfants, nous pourrions nous faire vivre … (p. 155)

Elle a suivi cette personne, parce qu'elle la croyait, et pensant que c'était nécessaire pour obtenir la compensation liée à la disparition de son mari. Elle s'est ainsi retrouvée à la rivière de Mokdan, à la frontière chinoise.

> " Là, c'était *Donganseong*. On a dit que *Donganseong*. Là, on a dit que l'armée *Eng-aï-cho*. Tout le monde le savait. Je ne sais toujours pas s'il agissait d'un nom du chef. […] Il y avait des constructions provisoires, là où on a mis des femmes. […] Il y avait déjà les femmes. Là où on a dormi. Les hommes, les Japonais, les Coréens, ils ont porté le couteau, et sont venus et entrés, alors, je l'ai su là, finalement. " En me donnant une chambre et un vêtement, non coréen, mais *némaki* et dessous seulement une culotte (p. 156).

Elle a peu a peu compris la situation à travers la langue japonaise. Le *némaki* est un vêtement que l'on porte pour dormir, donc une chemise de nuit : elle précise d'ailleurs qu'il s'agissait d'un vêtement non coréen. Au moment de se changer, donc de quitter le vêtement coréen qu'elle portait pour passer ce vêtement japonais, elle comprend le changement radical que cela signifie dans sa vie et son identité. À partir de ce moment, elle n'a plus de nom, ni de

vêtement, ni de famille, mais elle doit porter un vêtement qui lui indique la seule raison pour laquelle elle est là. Ce moment du bouleversement a été marqué par ce mot japonais, *némaki*.

Ses regrets et ses rancunes sont ranimés par les histoires d'argent, conséquences de la trahison d'une personne en qui elle avait confiance. Elle avait déjà été trahie une première fois, quand, pensant recouvrer la compensation consécutive à la mort de son mari, elle s'était retrouvée « femme de réconfort » ; la famille de son mari l'a accusée à tort. À cause de cette histoire, les liens avec les autres enfants qu'elle avait eu de son mari ont été coupés. Elle se sent néanmoins coupable parce qu'elle est tombée enceinte à la « maison de réconfort », et qu'on l'a finalement relâchée pour cette raison. L'enfant né pendant sa captivité représente donc à la fois la honte et la culpabilité, mais aussi sa seule famille et la grâce, car c'est grâce à sa grossesse qu'elle a pu quitter la « maison de réconfort ».

III.2.5. « Hayakku », sans fin

Gap-Sun Choi dit que la mémoire entre 15 ans et 30 ans lui revient vivement, quand elle s'allonge pour dormir, et que quand elle a fini de retracer son parcours jusqu'à la libération, le soleil se lève. Elle vit encore dans la mémoire. Elle est née en 1919 dans une famille très pauvre d'agriculteurs en fermage, où la récolte était insuffisante pour nourrir la famille ; elle avait toujours faim, et rêvait de manger du riz blanc jusqu'à être rassasiée. Elle témoigne de sa pauvreté. Elle a été très souvent frappée à mort par ses parents, par exemple quand elle a volé trois cuillers de riz chez sa voisine pendant qu'elle s'occupait de son enfant. Elle n'a pas pu résister ; elle n'avait que 6 ans. Un jour, quand elle avait 15 ans, une personne est venue chez elle :

> " Moi, quand j'ai été capturée, j'avais sans doute 16 ans, hein, ma taille serait la même quand j'avais 16 ans et maintenant. [Maman a dit que] « cet enfant, partez avec elle ». Alors, *Yoshi*[259]. En le disant, il m'a regardé de la tête aux pieds, ah comme ça regardant mon visage attentivement, hehehehehe {le son de rire} en riant comme ça on m'a dit de partir ensemble.
> " 'Veux-tu me suivre ?' Il m'a dit qu'on me donnerait du bon riz et des bons vêtements.
> " 'Si on me donne du riz blanc beaucoup, je vous suivrai, donnez-moi du riz blanc'. Je l'ai donc suivi (p. 121-122).

Elle insiste sur le riz blanc : à l'époque, pour la plupart des gens du peuple, le riz blanc n'est pas accessible, sauf lors de très grandes occasions annuelles. Puisque cet homme lui a

[259] Je le souligne.

promis de la nourriture et des vêtements, elle le suit sans avoir le moindre soupçon, comme sa mère. L'enfant est un poids lourd dans une famille pauvre. Le visiteur a prononcé un mot japonais, *Yoshi*, qui peut dans ce contexte signifier « très bien », quand la mère de l'enfant a donné son accord pour qu'il l'emmener.

Au début, elle est plutôt insouciante, se nourrissant de riz blanc à volonté, logée chez les Japonais jusqu'à ce qu'ils arrivent à la rivière de Mokdan, et qu'ils partent en Manchourie. Entre temps, elle constate que l'on emmène tous les jours des filles comme elle. Une fois arrivée à destination, elle est cantonnée dans une pièce dans un immeuble provisoire construit en toile. C'était l'hiver.

> " Si on parlait de la façon d'ici, les soldats de première classe, ces gens-là, hein, dès 9 h du matin, on les a reçus. Les soldats, hein, devant les portes des femmes, *jju-uk*, le premier, là, *makkaeng*, (en désignant les genoux) jusque là il y avait quelque chose emballé, les soldats l'ont emballé jusqu'à là, les milieux l'ont défait, en attendant, là, là, ici (en désignant vers la braguette) le premier l'a ouvert. Autrefois, les soldats portaient des linges sur cette partie. Alors, ainsi ils faisaient la queue, vite vite, sort vite, « *hayakku, hayakku, hayakku* », il ont crié en demandant de sortir vite aux autres (p. 124-125).

Elle décrit la scène dans laquelle les soldats attendent avec impatience devant les portes des femmes en se déshabillant précipitamment. La queue était si longue que cela lui donnait l'impression de ne jamais cesser ; ce sentiment est représenté par un mot mimétique *jju-uk*. Ce mot figure la queue comme une ligne élastique très tendue. L'adverbe, répété, *hayakku hayakku hayakku* a été gravé dans sa mémoire, comme beaucoup d'autres d'ailleurs ; elle le prononce avec un rythme rapide. Cette expression signifie « vite » : les soldats la criaient à leurs collègues en faisant la queue devant la porte de la chambre. Ils n'avaient même pas le temps d'arranger leurs vêtements en sortant et en entrant. Pour elle, ces moments paraissaient interminables. Je cite un autre témoignage concernant ce moment de *hayakku*.

> " Là, entourés d'une clôture en fils de fer, les soldats, les soldats japonais, il y en a eu plein, comme la porcherie d'aujourd'hui, on nous a mises dedans, chacune dans une chambre. On nous à mises toutes en ce lieu. Si on était là, alors là, dehors, les soldats font une longue queue. Des soldats japonais sont comme ça rentrés, puis sortis et rentrés. Tantôt qu'ils sortaient, tantôt qu'ils rentraient, encore rentrés, et encore. Pendant une journée, comme ça, moi j'étais morte. Au début, j'étais morte, si je restais ainsi, je ne savais pas qu'ils faisaient quelles saloperies. […]
> " Comme ça, après avoir passé un bon moment, tout est détruit, *momddungi-ga* {*momddungi* signifie le corps dans son dialecte} (p. 36).

Hwa-Sun Kim décrit ce « moment d'éternité », *hayakku* selon l'expression de Gap-Sun Choi, comme la mort. Elle était dissociée de son corps pendant que son corps était maltraité. Son corps était chosifié.

Déportée en Chine, elle se souvient également de quelques mots des soldats russes et chinois. Gap-Sun Choi est restée dans la « maison de réconfort » en Mandchourie entre 1933 et 1945. Au moment de la libération de la Corée, comme la plupart des femmes, on ne l'en a pas informée. Les soldats se sont enfuis, on a mis le feu partout.

> " Ainsi j'ai vraiment beaucoup souffert jusque vers 17 ans, beaucoup de peine. Alors, vers 18 ans, depuis ces moments-là, j'ai pu m'adapter un peu mieux, j'ai pu supporter le grand, et le petit, hein, comme ça, ça a pu aller, là, quand j'avais 26 ans, la libération est venue, hein, brusquement, les Japonais ne sont plus venus, personne, rien. […]
> " Personne n'est rentré avec moi. Personne. Nous nous sommes toutes dispersées là, ici. Certaines ont suivi les Chinois, ou certaines ont suivi les Russes, ou encore, certaines ont été capturées et tuées par les Russes, les Russes hein, en disant, « madame *dawaï* madame *dawaï* » sont venus, hein, *mak*{mot mimique qui imite le mouvement du déplacement violent des soldats}, n'importe qui, les jolies, les laides, n'importe où, dans un champ de maïs, dans un champs de poids, *mak* traîner *mak* faire, les Russe sont bizarres, grand, trop mal. (p. 129-130)

L'armée de Russie, venue pour libérer la Corée, a également violé ces femmes, comme l'ont fait les soldats des États-Unis ; ils les ont attaquées et violées en les appelant « madame *dawaï,* madame *dawaï* ». Les soldats russes ont souvent violé jusqu'à la mort des victimes qu'ils ont ensuite laissées dans les champs. Les corps ont été mangés par des chiens et des cochons. Les Chinois, quant à eux, ont tué ou menacé de tuer ceux qui étaient soupçonnés d'avoir collaboré avec le Japon, y compris les femmes des « maisons de réconfort ». Elle se souvient des phrases en chinois prononcées à ces moments-là, telle qu'elle les a saisies : « '*Wanggwa chaoni ssaengladae chingha chise ho myuola ssilladae ching*'[260], 'Toi, tu es venu chez moi, tu t'es moquée de nous, et tu t'es servie de nous, donc il faut mourir, c'est la libération' » (p. 130). La survivante n'a pas eu l'occasion de vérifier le sens des phrases qu'elle avait entendues, mais ces sons ne l'ont jamais quittée. Elle a vu et souffert durant tous ces changements, Japonais, Chinois, Russes ; tous, pour elle et pour les femmes qui se sont trouvées dans cette situation, ont été des agresseurs.

Ces mots et expressions étrangères témoignent du temps que les survivantes ont vécu. La violence passe par des langues étrangères, qui ont marqué l'expérience des survivantes ; la langue elle-même représente une violence qui les a plongées dans une incompréhension absolue, plus étouffante que le silence. Ce silence du silence violent est tatoué sur le corps des survivantes.

[260] Les chercheuses l'ont noté lorsqu'elles ont transcrit ces mots, comme elles les ont entendus. Et j'ai fait de même.

III.3. Ré-interprétation des survivantes

III.3.1. *Seumire* : un nouveau nom pour la vie

La « culpabilité » et la « honte » de Beop-Sun, qui résultent du fait qu'elle faisait partie des femmes de réconfort, remonte jusqu'à sa naissance. Elle regrette non seulement d'être née, mais elle ne ressens pas sa naissance comme légitime, et même toute son existence. Elle dit qu'elle n'a pas osé raconter son expérience même à sa mère ; elle l'affirme plusieurs fois. Elle ne pouvait et ne voulait pas le dire, surtout à sa mère, par rapport à son histoire de naissance. Or, elle a déclaré à la mairie qu'elle fait partie des anciennes femmes de réconfort pour des raisons financières[261], et ainsi elle a fait la connaissance d'une autre victime. Elles sont proches l'une de l'autre, mais elle est toujours un peu tendue à cause de la peur d'une révélation inattendue aux voisins. Pour cette raison, elle se réjouit de la visite des chercheuses qui lui donnent l'occasion de partager son passé et ses ressentiments. Il s'agit d'abord de la liberté d'en parler sans un regard qui juge, et également d'une sorte de reconstruction de soi. En en témoignant, elle ajoute ses réflexions sur son expérience et sur elle-même : par exemple, elle (s')explique pourquoi sa vie s'est déroulée et construite ainsi. Cela constitue une sorte de fierté pour elle, ainsi elle porte un autre regard sur elle-même et se reconstruit petit à petit. Son histoire du changement de nom témoigne de son envie de justifier sa naissance ou plutôt sa renaissance.

Elle cherche à se renommer pour sortir de son expérience et pour enfin mieux vivre. Son nom est en effet une sorte d'idéophone pour une expression coréenne signifiant « faire ou provoquer le *beopseok* ». Le *beopseok* signifie quelque chose qui dérange la quiétude ou l'ordre normal de la vie quotidienne, comme le bruit, le tapage, le vacarme, l'agitation, le boucan, tout ce qui sort de la normalité. Quand sa mère s'est trouvée enceinte d'elle, il y avait à peine cent jours qu'elle venait d'accoucher d'un fils très attendu, après six filles. Par conséquent, sa mère était très faible, d'autant qu'elle avait risqué sa vie durant cette grossesse. Elle voulait donc avorter, mais n'a pu y parvenir malgré tous ses efforts. Pour ainsi dire, la mère de Beap-Sun « a fait beaucoup de *beopseok* » pour l'éliminer. Ainsi Beap-Sun est née

[261] Elle n'est pas la seule pour cette motivation. La pension est très mince, mais pour les survivantes, cela reste une aide considérable, car elles n'ont pas de revenus.

après avoir provoqué beaucoup de *beopseok*, et en plus en menaçant la vie de sa mère. C'est pourquoi on l'a nommée Beap-Sun : son prénom connote une nuance négative, comme si elle n'avait pas mérité de naître après le bruit et le mal que sa mère a subis. Par ailleurs, *Beap* signifie la loi en *Hanja*, et est très rarement utilisé pour un prénom de fille. Elle pense qu'elle ne mérite pas un tel *Hanja*, car elle n'a pas fait les études qui correspondent. Elle se sent donc mal à l'aise avec son prénom, l'histoire autour de sa naissance et la signification de ce prénom, en plus en *Hanja*. Comme si elle était d'une certaine façon une « erreur de naissance » qui aurait entrainé son expérience en tant que « femme de réconfort » ; elle souffre à tel point dans sa vie qu'elle nie sa naissance. L'histoire du nom et du prénom ne s'arrête pas là : ses nom et prénom ont été changés quand elle a été capturée.

> " Au début, [une personne qui m'a capturée] m'a appelée Aïkko car j'étais jolie. En me le disant jolie, à moi.
> " Peut-être à cause de ce nom, j'étais très — souvent malade, comme ça. […]
> " Alors, *seumul, seumul, se, seumire*, je voulais m'appeler ainsi, moi (rire). Je me suis appelée comme ça, moi (rire). Je me suis comme ça guérie (*Ibid.*, p. 243).

Quand elle a été déportée, on lui a donné un prénom japonais : Aïkko. Une fois nommé ainsi, selon elle, elle est tombée malade très souvent, même après être rentrée dans sa maison, et n'a pas pu en sortir facilement. Ce nom représente pour elle l'époque de la « maison de réconfort ». Elle ne voulait plus vivre, après tout ce qu'elle avait vécu, mais l'existence de sa mère l'a tenue en vie ; elle s'est décidée à vivre pour sa mère, et à ce moment-là, une envie de changer son prénom a surgi. Elle voulait s'appeler comme *seumul,* qui signifie en coréen vingt ; *seu-mi-re* peut s'entendre comme un prénom ; elle le considère comme un prénom, comme un contrat secret établi avec elle-même. Avec ce « nouveau contrat du nom », elle voulait retrouver sa jeunesse, qu'elle n'a pas eue, et avec la santé, pour la revivre et survivre à son passé ; elle voulait aussi réparer l'époque de la « maison de réconfort ». Quand elle a décidé de vivre, elle a changé de nom symboliquement pour elle seule, secrètement, car cette histoire n'a pas été le sujet de conversation jusqu'à ce moment-là. Elle a ainsi quitté les noms donnés en s'en donnant un autre. C'était une manière de s'encourager et de se tourner vers la vie, comme une cérémonie secrète de renaissance. Ainsi, elle essaye toujours, au fond d'elle, de se reconnaître et de s'aimer, même dans sa « culpabilité » et la honte. Elle sort d'un silence forcé en racontant cette histoire de noms.

III.3.2. Réparer le manque du lien familial

Hwa-Sun Kim a été séduite par la possibilité de se nourrir, mais aussi par la possibilité de gagner de l'argent qui pourrait aider sa famille. C'est ainsi qu'elle a été entraînée dans la « maison de réconfort ».

> " Me donnerait des caramels, eh quoi, du *milk*, bah, parce qu'on m'a dit qu'on me donnerait beaucoup de nourriture et d'argent, je les ai donc suivis. A cette époque, il n'y avait rien à manger hein, à notre époque il n'y avait rien à manger (p. 35).

La possibilité de bien manger à l'époque a été très tentante. Issue d'un milieu pauvre, elle savait la signification d'une bouche en moins à nourrir au sein du foyer. Elle voulait bien se nourrir et rêvait de gagner un peu d'argent pour sa famille : à l'époque, les filles pauvres étaient souvent vendues ou employées comme bonnes. Elle mentionne spécialement les caramels, et le lait, qui étaient des nourritures de rêve à l'époque ; elle n'y avait sûrement jamais goûté, en avait peut-être entendu parler. Elle a donc suivi celui qui lui a proposé de la nourriture et de l'argent.

> " Quand je suis arrivée, déjà y en avait un grand — paquet. Une cinquantaine de femmes, quand je suis arrivée à la station où il y en avait déjà eu une cinquantaine. On n'a capturé que des jeunes filles (p. 35).

Elle a supporté le voyage vers Singapour sans s'imaginer son avenir. Dès qu'elle a été placée dans la « maison de réconfort », elle a dû recevoir des soldats, environ 70 par jour : « Vers soixante-dix par jour ?, je ne sais pas, à mon avis, je n'en suis pas sûre. Dans ces moments, on n'a pas de temps pour compter (p. 37) ». L'armée a entraîné des jeunes filles sur tous les fronts, dans une situation atroce ; comme elle le dit : « Là, où on boit le pipi, pour boire il faut pisser (p. 38) ». Quand les filles n'ont pas voulu les suivre ou se sont révoltées, ils les ont frappées ou tuées ; quand l'armée décidait de ne plus leur faire suivre leurs déplacements, on les tuait.

> " J'ai suivi partout, monde entier, […] sinon on tue. Donc la folie et on pleurait tout le temps. Alors, on nous a poussées dans le puits, on nous a tuées. Là-bas, {au puits} dans lequel on nous a fait tomber~ […]
> " Parce qu'on a dit qu'il y a déjà eu la libération, ils ont téléphoné et ont fait d'autres choses. Personne. Tous les soldats se sont enfuis. Donc, moi, comment pourrais-je, sans argent, donc j'ai marché, marché jusqu'à Sandung, alors à Byeongangseong où j'ai eu beaucoup de peine (p. 38-39).

La survivante a été poussée deux fois dans un puits avec d'autres ; elles se sont accrochées au mur pour ne pas mourir. Et elle a survécu. La souffrance de Hwa-Sun Kim a continué après la libération. L'armée s'est enfuie précipitamment, certaines femmes ont été poussées dans le puits, d'autres ont été délaissées, sans rien eu pour se nourrir et pour rentrer en Corée. Pour trouver un moyen d'y retourner, elle a travaillé dans un restaurant ou une sorte de bar. Quand elle y est parvenue au bout de quelques années, elle a été mise dans un camp de prisonniers à Busan, au sud de la Corée du Sud. À l'époque, elle voulait rentrer dans sa région natale, à Pyongyang (capitale de la Corée du Nord), mais elle n'a pas pu à cause de la situation politique. Après être sortie du camp de prisonniers, elle a été plusieurs fois vendue en tant que prostituée, et a finalement réussi à s'enfuir au bout de plusieurs tentatives ; elle a plusieurs fois survécu à la faim en mangeant des herbes sur les routes et dans la montagne. Son témoignage commence ainsi :

> " Moi, je n'ai ni mari, ni personne. J'étais seule depuis l'âge de 16 ans, […]
> " Eh bien, ni enfant, ni parents, alors, moi toute seule, sous le ciel. Il faut surtout avoir une chose spéciale de quoi m'occuper. Même si je suis pauvre, personne ne peut être plus pitoyable que moi, personne. Il n'y a personne comme moi qui vit vraiment toute seule.
> " Il n'y en a quelques unes qui ont un utérus fort même là-bas { « maison de réconfort »} et peuvent être tombées enceintes. Mais quant à moi, le mien n'a même pas eu le temps d'être fort, tout détruit, tout là (p. 35).

Sa première phrase qui explique sa situation familiale s'arrête sur une virgule. Elle n'a pas eu de famille après avoir été déportée, et n'a pas réussi à retourner dans son pays natal après être rentrée en Corée du Sud. Le fait d'être privée de lien familial joue un rôle important pour structurer la mémoire et l'interprétation de son passé. Elle trouve que sa situation est unique, même parmi les survivantes. Certaines de ces femmes sont tombées enceintes dans la « maison de réconfort », ou se sont mariées après avoir survécu. Elle-même voulait avoir un enfant et un mari, mais elle n'a pas pu tomber enceinte, car selon elle, elle était trop jeune quand elle a dû supporter les assauts des hommes. Pour elle, tomber enceinte signifie avoir un enfant de sa chair et de son sang, donc avoir un autre soi qui permet de ne pas être seule. Par ce fait, elle se distingue des autres survivantes, et éprouve une certaine injustice vis-à-vis de sa condition.

> Ne pas se marier, comme ça moi je suis comme ça vieille. […] C'est amer ne pas me venger. *Han*, (en indiquant son cœur) ici, *ttak* s'est poignardé. […] Pendant toute ma vie sans m'être mariée, je vivais ainsi (p. 42-43).

C'est un signe emblématique d'une vie de victime, d'une vie de manque, privée de son rêve d'enfance : devenir infirmière. Elle l'exprime avec une onomatopée, *ttak*, pour signifier quelque chose qui est coincé ou bloqué dans son cœur ; elle le nomme le *Han*. La question

des différences entre les femmes de réconfort est, pour elle, cruciale. Il s'agit d'une question de protection sur le plan affectif, mais aussi sur le plan matériel et social. Selon Hwa-Sun Kim, la protection légitime nécessite d'avoir une famille, surtout pour une femme. Par exemple, elle n'aurait pas été flouée au sujet de son indemnisation si elle avait eu une protection donc une famille.

Pendant les entretiens, c'est le sujet dont elle a le plus parlé : « Finalement ce problème a marqué un point central dont elle a témoigné (p. 49) ». Cette histoire n'a pourtant pas été mise dans le texte du témoignage, parce que les chercheuses ont, au début, eu du mal à la comprendre ; il leur a fallu demander des explications à plusieurs reprises pour pouvoir la comprendre. Par ailleurs, le procès juridique était en cours ; les chercheuses ont jugé qu'il était impossible de le publier avec des citations sans les noms concernés, malgré l'importance de ce procès dans le témoignage. Elles ont donc renoncé à faire figurer cette affaire dans le texte du témoignage ; en revanche, elle a été intégré dans la version résumée dans le récit de chercheuses.

La fraude dont elle a été victime, que j'ai déjà évoquée brièvement, est la suivante : la maison où elle et d'autres locataires habitaient a été mise aux enchères pendant son absence forcée, et pendant le procès de la restitution, elle a été abandonnée et trahie par ses voisins, qui se sont retournés contre elle : aucune information ne lui a été donnée, au lieu de cela, ils voulaient partager l'argent de Hwa-Sun Kim entre eux. Elle s'est trouvée dans une situation difficile, ne sachant même pas où se loger. Elle s'est sentie profondément trahie par ses voisins dont elle avait toujours pris soin.

> Ce problème de la maison qui semble ne pas avoir de lien direct avec l'expérience d'une femme de réconfort militaire est, en effet, lié à cette expérience par rapport à l'ordre du temps et des autres problèmes actuels. Cela s'est reflété et répété tout au long des entretiens ; les témoignages sur les expériences de femme de réconfort militaire et la fraude se sont croisés sans cesse (p. 49).

Ce fait révèle l'interprétation de l'expérience de Hwa-Sun Kim en tant que « femme de réconfort » ; elle interprète la fraude qu'elle a subie comme liée au fait qu'elle a été désignée de force comme une « femme de réconfort ». Tout au long de sa vie, elle essaye de comprendre ce qui lui est arrivé et son expérience de « femme de réconfort ». Cette déportation est installée au fond de sa vie comme la cause principale de ses soucis quotidiens. L'interprétation du témoin n'est pas totalement fausse, car elle a compris l'importance des réseaux humains dans la société coréenne, où le système de sécurité sociale est faible.

Toutes ses difficultés de vieille femme seule remontent pour elle à son passé, au moment où elle a intégré la « maison de réconfort » ; sans cette expérience, elle aurait pu

avoir une famille, et ne serait donc pas dans une telle difficulté. Avoir envie d'établir un lien familial avec ses voisins, c'est également le désir d'un minimum de sécurité, ainsi qu'une façon d'arranger les peines de sa vie. Hwa-Sun Kim, séparée de son entourage par la réquisition forcée et la division des deux Corées, a interprété et construit ses expériences autour du manque de lien familial. Dans son interprétation de son expérience en tant que « femme de réconfort », ce manque est le plus grand trauma qu'elle veut réparer. Elle tente de s'en libérer et de réparer son passé. C'est pourquoi elle continue de tenter de nouer un lien semblable à celui de la famille ; c'est pour cette raison que cette affaire d'argent occupe une place centrale.

> " Le pays {le gouvernement de la Corée du Sud} actuel a commis beaucoup de fautes. Parce que ces femmes [d'autres anciennes femmes de réconfort] sont toutes dans une bonne condition de vie, la plupart a des parents. Comme moi, comme ça être isolée, il faut d'autres choses spéciales. Moi je suis devenue comme ça pour le pays. À ce moment-là, j'ai été capturée parce qu'il n'y avait pas de pays, aucune raison, pourquoi ai-je été capturée ? (p. 43-44)

Hwa-Sun Kim se sent particulièrement seule ; elle trouve qu'il y a des survivantes qui sont mieux loties qu'elle, et qui bénéficient pourtant de la même pension qu'elle : c'est une injustice. Hwa-Sun Kim exprime ses colères et ses pensées aux chercheuses, même ses regrets par rapport aux autres anciennes femmes de réconfort qui ont leur famille et vivent plus aisément qu'elle. Hwa-Sun Kim ressent profondément l'injustice du gouvernement coréen, des Coréens et du Japon. Elle affirme qu'il y a eu des Japonais, dont elle se sent proche, qui voulaient rendre justice à cette affaire ; elle ne juge donc pas simplement selon la nationalité.

> Halmeoni, que nous avions au début rencontrée comme une victime, nous a ensuite dévoilé la subjectivité forte de sa vie. Ainsi ses témoignages ont déjà dépassé le sens de la révélation et l'enregistrement des victimes passées. Cette rencontre qui nous a permis de comprendre l'histoire douloureuse que nous avons ensemble partagée avec sympathie et colère ouvre la possibilité de faire un sujet qui tisse une autre expérience historique entre nous et Halmeoni qui porte les témoignages (p. 51).

Après avoir créé un lien avec les chercheuses, Hwa-Sun Kim commence à retrouver l'estime de soi, et à exprimer plus librement ses sentiments en mettant en valeur ses actes de bienveillance avec le soutien des chercheuses. C'est un des résultats de la rencontre entre des sujets ouverts.

III.3.3. « Le corps de vierge »

Les souffrances et les regrets des témoins s'expriment souvent par le fait qu'elles ne sont pas mariées, ce que l'on doit entendre différemment selon le contexte. Je voudrais aborder une autre histoire de mariage dont la construction est différente de celle de Hwa-Sun Kim. Celle-ci dirait que l'histoire de Young-Ja Kim n'a pas de ressemblance avec la sienne, et que sa situation est meilleure que la sienne. Au début, Young-Ja Kim ne voulait pas raconter son histoire. Pour arriver à s'entendre, il faut d'abord déchiffrer le sens de l'expression le « corps de vierge » qui construit le témoignage de Young-Ja Kim. Young-Ja Kim, déportée à l'âge de 16 ans (lors des entretiens elle a 78 ans), commence son témoignage par des regrets profonds. Ces regrets sont une porte d'entrée dans sa reconstruction de son expérience de « femme de réconfort ». Je voudrais d'abord traiter le caractère de ses paroles, qui créent des rimes spécifiques, exprimées par le suffixe *eungké*.

> " Si je vois des demoiselles, comme ça si je vois des mariages des jeunes filles, je verse systématiquement des larmes. J'en ai envie comme ça. J'en suis jalouse en le regardant, je n'ai pas pu m'y faire. Alors, ici on m'a promis un mariage, mais ce n'a pas été tenu, après être venue à cette maison, j'ai pris beaucoup de peines, j'allais ramasser du bois dans la montagne pour mettre des bûches dans le feu pour le grand-père et la grand-mère {les parents décédés de son compagnon}, je suis alors pourrie.
> " Je vivais ainsi en tant que corps d'une vierge. C'est pourquoi j'ai toutes les maladies.
> " (En essayant de retenir des larmes) moi, j'ai le corps d'une vierge. J'ai de la rancune en tant que vieille vierge de ne pas être épousée, j'en suis amère de tout mon cœur donc (p. 101).

Chaque fois qu'elle croise un mariage, elle est bouleversée. Young-Ja Kim souligne souvent avec insistance le fait qu'elle était très jolie, par ce mot exprime son regret de ne pas s'être mariée malgré sa jeunesse rayonnante. Elle habite en effet avec un compagnon plus âgé qu'elle dont elle prend soin ; elle s'est installée avec cet homme parce que ses parents, qu'elle appelait « grand père » et « grand-mère », lui avaient promis un mariage. Cette promesse n'a pas été tenue et cela la désole toujours profondément. Elle a beaucoup travaillé pour cette famille, c'est pourquoi elle se sent trahie, comme si la promesse de mariage avait pour but de la faire travailler sans être rémunérée. En réalité, cet homme était déjà marié et avait des enfants avec sa femme légitime quand elle a intégré cette famille en croyant à la promesse du mariage. C'est elle qui prend soin de ses enfants.

Young-Ja Kim insiste sur le fait qu'elle est vierge, comme elle l'a toujours été ; elle a pourtant subi de multiples violences sexuelles, et elle est tombée enceinte dans la « maison de réconfort », ce pour quoi elle a été opérée. L'opération lui a laissé une cicatrice importante sur le ventre. Les chercheuses supposent qu'elle a été stérilisée à la suite de l'opération, bien qu'elle évite de le confirmer (p. 115).

Que signifie un « corps de vierge » ? Pourquoi accorde-t-elle un sens si important au mariage ? Pour mieux comprendre son expression, ce qui est crucial pour sa reconstruction et pour approcher ses regrets profonds, il faut prendre en compte le contexte du moment de sa capture et de l'histoire de sa vie. Cette expression chargée a un sens particulier et irréductible au sens universel ; c'est plutôt une conception d'une certaine logique et d'une histoire.

> " Donc, à l'époque, j'étais chez mes parents, mon père, eh, à ces moments-là, j'étais très jeune et très jolie, mais pas vaniteuse, c'est vrai, donc, on a demandé à mon père, ce jour-là où un policier a beaucoup frappé mon père en demandant de me sortir. Je me suis cachée, moi, pour y échapper. Pour me faire sortir, on a versé de l'eau dans le nez [de mon père], insistant pour me faire sortir.
> " Des soldats et des policiers japonais ont fait le recensement des jeunes filles en passant par chaque maison, comme ça on est allé {à la maison du réconfort}. En disant d'envoyer l'argent. Mais quel argent.
> " Donc, dans mon pays natal, eh moi, j'ai dit à mon père, je ne voulais pas y aller. Alors, quelques jours après, on m'a dit que mon père était mort, à l'hôpital parce qu'on l'avait tellement frappé. J'y suis allée, sans avoir vu la mort de mon père. Parce que j'y suis allée, je n'ai pas pu. Parce qu'on m'a capturée.
> " Ce n'est pas seulement moi, autrefois. À cette époque, quel que soit l'âge, même très jeune, on a fait absolument se marier leurs filles {pour empêcher la réquisition}, cependant nous ne l'avons pas su, nous avons fait seulement comme ça, du coup nous avons pris beaucoup de peines (p. 103).

D'abord, je précise quelques points : ses phrases se terminent toujours *eungké*, terminaison de son dialecte ; elle utilise des mots du dialecte ou les prononce avec l'accent de son dialecte. Par exemple, durant l'occupation, les Coréens ont utilisé le mot *sun kyeong*, un nouveau mot, donc un nouveau concept pour les Coréens, pour désigner un policier japonais de l'époque ; elle le prononce dans son dialecte : *sun kaeng*.

Je résume son témoignage pour faciliter la compréhension : elle habitait chez ses parents à l'époque où l'on a fait le recensement pour la réquisition des jeunes filles. Young-Ja Kim avait déjà à cette époque une maladie du poumon suite à deux mois de travail à l'usine ; c'est à cause de cette mauvaise condition qu'elle ne voulait pas aller « travailler », même si elle n'avait pas très bien saisi de quoi il s'agissait ; elle s'est donc cachée. La police a torturé son père pour l'avoir, et finalement on l'a trouvée. Elle n'a pas pu revoir son père avant de le quitter, ni venir à ses obsèques quand il est mort sous la torture. Elle a compris plus tard ce qui s'était passé et ce qui avait été tenté pour lui éviter la réquisition forcée. Elle a donc

souvent pensé que si elle avait été mariée à ce moment-là, si son père avait cherché à la marier comme les autres, au lieu de résister, il ne serait sans doute pas mort.

Elle reste non mariée, ce qui signifie, pour elle, garder son « corps d'une vierge », cause de ses souffrances et de ses douleurs incessantes. Son corps, qui a été un lieu de souffrance et de bataille pour survivre, reste pour elle comme le corps d'une vierge ; cette idée et ses ressentiments sont profondément installés en elle, et son corps fonctionne comme l'origine de ses malheurs ; même après être sortie de la maison du réconfort, cela continue – comme le fait que son compagnon et sa famille de cet homme qui l'ont trahie.

Young-Ja Kim suggère que les (corps des) femmes mariées ont été relativement protégés lors de la réquisition forcée, et encore actuellement. Si une femme n'est pas sous la loi du mariage, elle ne peut pas être protégée : être mariée légitimement signifie ne plus rester dans le corps d'une vierge sans aucune protection. En ce sens, elle a toujours un corps de vierge, non enregistré légitimement comme un corps qui mérite d'être protégé et respecté, pour que ce corps assure une succession légitime. Selon elle, même si elle a toujours travaillé dur, par exemple pour cette famille avec qui elle vit actuellement, elle n'a pas de droits mais n'a que des devoirs de par l'illégitimité de son corps, elle est comme sans existence aux yeux de la loi. C'est le sens d'un corps de vierge, de ses regrets et de ses envies par rapport au mariage.

III.3.4. La première histoire d'amour

Bok-Dong Kim, qui est née en 1915, est déportée à l'âge de 19 ans en Manchourie ; au moment de l'entretien, elle a 86 ans. Après la libération, vers 30 ans, elle s'est mariée, mais son mariage n'a pas duré. Elle a donc vécu avec une nièce.

> Pendant qu'on prend les photos, j'ai pensé qu'il y a en gros deux expressions sur son visage : souriante et grimaçante. Si on lui demande « souriez, s'il vous plaît », en prenant des photos d'elle, elle le fait. Sitôt après, elle revient à son habitude donc à la grimace. Également, elle parle bien avec passion des choses qu'elle aime ou de celles elle voulait parler, en revanche elle évite ce dont elle n'a pas envie comme l'histoire de Manchourie. Par conséquent, la conversation avec elle était d'une part très animée et amusante, d'autre part très difficile et pénible. Parce qu'on a dû l'interroger sur la vie en Manchourie avec insistance. Elle a fini par pleurer (p. 219).

Bok-dong Kim ne s'est confiée à personne, sauf récemment à sa nièce qui habite avec elle. C'est celle-ci qui l'a convaincue de se déclarer à la mairie comme ancienne « femme de

réconfort » pour toucher la pension[262]. Si elle n'avait pas eu besoin de cet argent, Bok-Dong Kim l'aurait pas fait. Cette déclaration l'a conduite aux entretiens avec les chercheuses, par conséquent elle n'est pas de très bonne humeur lorsqu'elles se rencontrent. Elle se plaint souvent : pourquoi son entourage et des personnes rient si souvent et si bruyamment ? Elle parle de bien des choses dont elle voulait parler, et témoigne du travail forcé, l'énorme quantité de lessivage en hiver, et de son trajet de rentrée en Corée avec assez de détails. Mais en dehors de cela, elle ne veut pas se rappeler ou parler de la « maison de réconfort » ; son texte de témoignage est un des plus courts ; les chercheuses ont dû insister jusqu'à la contrarier pour l'entendre[263].

Son texte commence par la phrase suivante : « Je ne veux en parler à personne, par honte » (p. 207). En insistant, les chercheuses ont pu saisir un nom japonais qui construit le témoignage en tant que « femme de réconfort ».

> Bok-dong Kim a raconté ses expériences à travers une personne qui s'appelle Yoshimoto ; elle les a racontées, comme si elle racontait un souvenir lointain au lieu d'un souvenir douloureux (p. 220).

Les chercheuses ont des doutes sur la nature de cette relation et ont même soupçonné la véracité ce soi-disant premier amour, parce qu'elles n'ont pas pu véritablement comprendre la relation entre Yoshimoto et Bok-Dong Kim. Elle se souvient de l'expérience comme elle le veut, c'est du moins ce que les chercheuses laissent entendre. Après la manifestation de son embarras vis-à-vis de l'entretien, le texte de son témoignage commence par le nom Yoshimoto, et raconte quasiment une histoire d'amour, avec une certaine ambiguïté.

> " J'ai un peu aimé Yoshimoto. Gentil. À l'époque, il avait, d'après ce que je savais, plus de trente ans. Presque quarante ans, gentil et bien gentil, honnête.
> " Yoshimoto *sang*, cet homme est un haut officier. Hein, comme ça (en désignant sur ses épaules) les trois étoiles. Alors, quelques choses ressemblant à l'étoile ont été sur ses épaules. Un, deux, trois, ici aussi (en désignant le chapeau) les trois. Et il portait quelque chose de rouge. Il a paru le plus haut dans cette armée, hein.
> " Alors, bien, moi, il m'a apporté des nourritures, comme du pain, comme ça, il m'a beaucoup aimée. Il m'a trouvée très jolie, hein, il m'a considérée très mignonne.
> " Si Yoshimoto venait, et il m'appelait « *Aïchan* », là, devant la porte, il a fallu répondre '*haï* '. On me demandait. Si je ne le faisais pas, on me reprochait.
> " '*Haï* !', en lui répondant, j'ai couru vers lui, il a pris mes mains dans ses mains avec beaucoup d'émotion douce. Là, je ne savais pas de quoi s'agit-il. J'étais idiote, quand j'étais petite.

[262] Elle n'est pas la seule avec cette motivation. La pension est très mince, mais pour les survivantes, cela reste une aide considérable, car elles n'ont pas de revenus.

[263] Cet aspect révèle une des difficultés de ce genre de recherche que j'ai déjà tenté d'évoquer précédemment. Écouter, ou mener ce genre de recherche ne doit pas constituer une sorte de pression qui est en effet difficile à éviter. Sauf que les chercheuses ont rencontré des difficultés, les chercheuses n'évoquent pas le fait que la survivante a pleuré, ni quel rôle cela a joué dans l'interprétation de la survivante ou des chercheuses.

> “ Yoshimoto, qui m’a bien aimée, venait toujours avec quelque chose, comme du pain ou quelque chose de rare, comme *Mojji*, de telles choses, je les ai connues à l’époque. Il n’y en a plus comme ce *Mojji* que j’ai mangé à cette époque. Il m’a acheté des choses comme *Mojji* pour moi, pour me faire manger.
> “ Il m’a demandé si j’avais soif, si je le pense maintenant, en japonais cette question est *mishinomitaï*, as-tu envie de boire, si je dis oui, il m’a apporté de l’eau, en pleine nuit, Yoshimoto.
> “ Si je m’en rappelle, je ris, même si j’étais endormie, ça, c’était peut-être le premier amour. Je me rappelle, de temps en temps. Si solitude, parce qu’il m’a aimée, moi aussi, je l’ai un peu aimé. (p. 207-208)

Bok-Dong Kim commence par la description de Yoshimoto : quelqu’un de bien et de haut statut qui s’occupait d’elle avec amour. Elle affirme qu’elle l’a « un peu » aimé et qu’il était très gentil. Leur relation était un sujet d’amusement pour les collègues de Yoshimoto. Elle raconte cela avec émotion, comme si elle évoquait de bons souvenirs. Je voudrais attirer l’attention sur la façon de l’appeler : pour désigner Yoshimoto, Bok-Dong Kim utilise le mot japonais *sang* dans son témoignage : l’équivalent de « monsieur » en français. Et, selon la description de la survivante, Yoshimoto appelait Bok-Dong Kim *Aï-chan*: *chan* est utilisé, normalement, pour appeler une personne jeune (ou inférieure à soi), autrement dit, on ne l’emploie pas pour des personnes plus âgées (ou supérieures). Mais cela ne signifie pas forcément un rapport hiérarchisé, cela représente plutôt un rapport non formel ou intime avec de l’affection[264] dans son récit de premier amour. Dans l’emploi de l’appellation, Bok-Dong Kim révèle comment elle concevait le rapport qu’elle a eu avec Yoshimoto, qu’elle considère comme un protecteur, sachant que *sang* est utilisé pour quelqu’un de plus âgé, supérieur ou fort, donc qui peut porter une certaine affection et protection.

Le *mojji*, qui est une sorte de gâteau traditionnel japonais fabriqué avec du riz glutineux, représente le sentiment que cet homme lui a transféré, le goût unique qu’elle n’a pas pu retrouver, ainsi que son premier amour perdu. Elle juge que son mari n’était pas suffisamment gentil et aimant avec elle, comme l’était Yoshimoto. Elle utilise le verbe « se rappeler » pour dire son histoire à l’époque : elle n’avait pas compris son sentiment à elle ni celui de cet homme et elle s’en est finalement rendu compte après tant d’années. Ainsi, elle compare son mari à Yoshimoto, et juge qu’elle était plus heureuse avec ce dernier.

Or, il y a des éléments troublants dans cette version de l’histoire d’amour, du moins telle qu’elle la raconte. Quand elle travaillait dans une usine, un Coréen et un Japonais lui ont

[264] Akira Mizubayashi appelle sa chienne Mélodie, Mélodie chan avec beaucoup d’affection pour elle. « *Ne-e, ne-e, Mélodie-chan, nande sonnani kanashii kao shiten-no ?* (Alors, ma petite Mélodie, pourquoi tu as l’air si triste ?) » Akira Mizubayashi, *Une langue venue d’ailleurs*, Paris : Gallimard, 2011, p. 258. Quand il parle à sa chienne dans la langue japonaise, il lui arrive très souvent de s’adresser à Mélodie comme l’enfant qui parle à son amie. Akira Mizubayashi dit que cette nuance et ce rythme particulièrs ne peuvent pas être traduits en français ainsi que ce petit mot « chan ».

proposé de travailler à Séoul. Elle ne voulait pas les suivre, mais ils l'ont persuadée en disant que ses parents avaient déjà donné leur accord ; quand un camion est arrivé, ils l'ont fait monter dans ce camion contre son gré. Dans le camion, elle s'est rappelée la discussion de ses parents qui s'inquiétaient du fait que les Japonais capturaient des jeunes filles. Elle s'est mise à pleurer ; d'autres filles montaient dans ce camion, comme elle, chaque fois qu'il s'arrêtait. Ils les a conduites en Manchourie. Là où elle a rencontré Yoshimoto.

> " Là, je ne sais où, j'y suis arrivée et étais assise tranquillement. Un officier s'est approché de moi et m'a fait un compliment, il m'a dit que j'étais la plus jolie. Alors, je lui ai posé la question, « Si je suis jolie, on me renvoie à la maison ? », il m'a répondu, « Non, si tu es jolie, on ne te laisse pas du tout rentrer à la maison ». C'était Yoshimoto (p. 216).

Cette première rencontre est racontée comme un bon souvenir ; pour Bok-Dong Kim, Yoshimoto est l'élément qui lui a permis de construire son histoire d'amour ; par conséquent, il représente également la racine de ses expériences reconstruites. Pourtant, semble-t-il, elle n'a pas eu de relation stable et exclusive avec lui comme elle veut le décrire. Elle raconte que pendant son absence, des soldats ne la laissaient pas tranquille. Elle l'a rapporté à Yoshimoto, qui a seulement souri. Autrement dit, cet homme ne l'a pas, pour ainsi dire, protégée, et elle a été obligée de « recevoir » les autres soldats. Selon son expression, il s'agit d'une permission occasionnelle : « Donc, j'ai autorisé plus tard une fois, comme ça, à quelqu'un de doux... (en détournant le visage) » (p. 208). Cette soi-disant permission est distinguée du rapport avec Yoshimoto, et elle souligne le fait qu'elle l'a autorisé seulement aux personnes gentilles ; elle insinue ainsi qu'elle a eu la possibilité de choisir et qu'elle a été protégée, contrairement aux autres femmes, parce qu'elle était aimée de Yoshimoto.

> " Yoshimoto m'a touchée, mon corps a été touché. Mais, peut-être, y'a eu un enfant. J'ai contacté plusieurs fois avec lui. Alors, des soldats n'ont pas osé me toucher. Parce que Yoshimoto, un homme de haut m'a aimée, comme ça, fortement. Les soldats sont venus pour rien, et sont partis comme ça. J'ai été aussi violée (en détournant le visage) contre ma volonté… les soldats, que je n'ai pas aimés, m'ont fait chier, j'y ai résisté, pleuré mais finalement été violée (p. 209).

Elle dit en même temps qu'elle a été souvent violée. Chaque fois qu'elle évoque le viol, elle détourne sa tête. Elle a eu un enfant de Yoshimoto, mais on l'a forcée à avorter. Après l'avortement, selon elle, Yoshimoto l'a renvoyé chez elle parce qu'elle était faible.

Elle a retrouvé sa famille, et plus tard s'est mariée, puis elle a dû quitter son mari étant donné qu'elle était stérile. Elle met l'accent sur le fait qu'elle a fait beaucoup d'efforts pour avoir un enfant, mais que rien n'a fonctionné. Après son divorce forcé, elle a éprouvé des difficultés à vivre. Toutes les souffrances et les difficultés qu'elle a endurées dans sa vie la

renvoient à l'échec de son histoire d'amour. Elle croit que l'enfant qu'elle a porté et perdu était un « fils » d'Yoshimoto. Si elle avait pu garder cet enfant, elle n'aurait pas eu besoin de se marier et de divorcer. L'expérience de la victime est grave, parce qu'elle a gâché son bonheur d'être femme, et donc d'avoir un fils et un mari ; en ce sens, cette expérience est des plus traumatiques. À partir de sa mémoire douloureuse, la victime a ainsi construit sa propre interprétation.

L'amour que Yoshimoto lui a porté et la perte de cet amour se croisent avec la perte de l'enfant et la stérilité. Elle voudrait les récupérer dans sa prochaine vie, pour avoir le bonheur d'être femme. En tant que bouddhiste, elle croit sincèrement à la réincarnation ; elle l'a prépare donc soigneusement : il s'agit de mourir tranquillement en suivant toutes les cérémonies nécessaires après la mort pour pouvoir renaître, ce qui lui permettrait d'avoir la vie d'une femme normale avec un mari aimant et un fils. Sa vie quotidienne s'organise dans ce but ; elle est un peu obsédée par tous les rituels et la prévoyance pour préparer sa mort qui lui permettrait de renaître enfin pour avoir la vie qu'elle voulait, et non pas sa vie actuelle. Elle se prépare à mourir pour renaître ; c'est sa raison de vivre.

III.3.5. Entre deux mondes

Je voudrais traiter un témoignage qui trouble davantage la frontière entre histoire, récit, vérité, fiction, et témoignage : le langage du témoin Sun-Man Yun est le lieu de l'histoire en action. Même si tous les témoignages posent beaucoup de questions sur l'écriture de l'histoire, celui de Sun-Man Yun est un peu plus radical. J'ai déjà évoqué une des spécificités du langage de Yun et sa richesse expressive à travers la scène de la torture où un bras de Yun a été déformé. J'étudierai la structure de la narration de son témoignage qui se situe toujours « entre deux ».

Je rappelle néanmoins quelques éléments : Sun-Man Yun, qui a été d'abord mobilisée pour le travail forcé à l'âge de 13 ans, témoigne qu'elle n'a pas eu d'occasion d'apprendre le japonais, même si une Japonaise y était chargée de l'apprendre aux Coréennes : d'abord, les femmes n'en avaient pas le temps, et ensuite les Coréennes et les Japonaises, qui ont été également mobilisées pour le travail, étaient toujours séparées. Elle est néanmoins parvenue à comprendre un peu le japonais par les chansons ; en chantant, elle traduit celles qu'elle a mémorisées aux chercheuses.

Elle a été forcée de travailler, au début de sa déportation, dans une usine qui fabriquait des uniformes de l'armée japonaise. Elle a passé à peu près deux ans dans ce genre d'usine, et donne un témoignage assez précis de cette période. En revanche, ses témoignages dans l'ensemble ne délivrent pas beaucoup d'informations sur la vie dans la « maison de réconfort » militaire, sauf une scène de viol avec une explication détaillée et même théâtrale : « Malgré nos efforts[265], elle n'en a pas parlé et y a résisté jusqu'à la fin (p. 201) ».

> Elle paraissait avoir l'habitude de ce genre d'entretien, elle est d'ailleurs douée pour parler, ce n'est même pas nécessaire de poser des questions. […] Ses paroles sont très précises, ont beaucoup de rythme et très intéressantes […] nous ont immédiatement donné les images, et pour décrire la situation du viol, elle a occupé une chambre entière en utilisant son corps afin de représenter des mouvements (p. 199-200).

Sun-Man Yun a participé régulièrement aux manifestations organisées tous les mercredis par The Korea Council pendant les dix dernières années, ainsi qu'aux autres activités, par exemple elle a assuré l'entretien en tant qu'ancienne « femme de réconfort ». C'est pourquoi elle a l'air expérimenté ; elle a de plus impressionné les chercheuses par sa façon de témoigner.

Je voudrais d'abord souligner le côté oral lié à la structure de son récit ; elle n'hésite pas à s'inclure dans la représentation des mouvements et des sons nécessaires au cours de son témoignage. Son récit et sa façon de réciter sont comparables au *Chang*, une chanson traditionnelle coréenne, plutôt une sorte de logorrhée rythmique. Sun-Man Yun apparaît comme une récitante.

> " Moi je vais vous parler de comment je suis blessée. Si j'y repense, moi, j'étais vraiment très inébranlable. Je vais vous révéler l'histoire du viol. Si on veut, hein, ce truc pénètre, et enfonce profondément, mais si on ne veut pas ce truc ne peut pas enfoncer. Je vais vous apprendre tout ça (silence) (p. 180).

Elle demande l'attention des chercheuses avant de représenter la scène du viol, comme si elle se préparait à l'évoquer, mais aussi pour pouvoir se concentrer. Elle utilise presque tout l'espace de la chambre dans laquelle cet entretien a eu lieu pour représenter la scène du viol. Elle prend la parole en annonçant deux choses : d'abord à quel point elle a fortement résisté ; et ensuite qu'elle va apprendre aux chercheuses, de jeunes femmes, comment échapper au viol, situant son témoignage entre révélation et apprentissage.

J'attire l'attention sur son choix du mot « apprendre » ; elle est motivée et valorise sa résistance héroïque ; ce qu'elle voudrait apprendre aux chercheuses, c'est que, si on ne le veut

[265] Il n'y a pas d'éléments qui permettent de savoir comment de tels efforts ont été entrepris. Par exemple, s'il s'agissait d'une insistance qui finit finalement par faire pleurer la survivante ou d'autres.

pas, « ce truc » ne peut pas pénétrer en elles[266]. Comme une vieille leçon donnée aux filles, elle l'affirme et en constitue une preuve avec son bras handicapé. D'un autre côté, elle se distingue d'autres femmes de réconfort, et insiste sur le fait qu'aucun soldat n'était satisfait avec elle dans sa chambre : « En sortant de ma chambre, ils ont demandé d'autres femmes, grandes, jolies, et qui ne résistent pas, ils les ont demandées (p. 182). » Elle insinue ainsi que les autres ont réconforté les soldats. Elle était différente, impénétrable et imbattable ; elle n'a jamais été une des femmes de réconfort militaire, mais une « résistante ». Elle intériorise la valeur de la chasteté et le discours nationaliste afin de se rendre justice, et elle s'identifie à une résistante contre le Japon. Son témoignage sur le camp du viol se cantonne définitivement à cette seule scène du viol raté pour se valoriser en tant que résistante.

Son témoignage sur l'expérience de la « femme de réconfort » est reconstruit, en gros, en deux parties : la résistance contre le Japon et la scène mythique qui lui permet de survivre. Pour la construction de son identité de résistante, elle a besoin de réitérer le fait que les soldats japonais n'ont pas réussi à la violer, mais l'ont torturée. D'autre part, elle s'appuie sur son lien du sang, étant descendante d'une famille résistante et indépendantiste. Son principal référent est son grand-père, qu'elle juge comme un personnage important dans la Résistance. Selon elle, elle a été requise et être « femme de réconfort » parce qu'elle était sa petite-fille. Mais elle n'a pas cédé, en digne descendante de ce lien du sang. Son récit d'une résistante héroïque est construit autour de la scène du viol d'une fille de la nation.

> Nous avions l'impression qu'elle était en train de nous dire la phrase suivante : ' La vie de la femme de réconfort signifie étroitement le viol, et moi j'y ai résisté en tant que fille de la nation'(p. 201).

Sun-Man Yun construit son sujet par le biais d'un récit dans lequel elle joue à la fois une résistante et une jeune fille souffrante à la place de la nation, comme une figure emblématique de la nation perdue. Dans son récit, son bras déformé joue un rôle indispensable comme preuve indiscutable de sa résistance, ce qui lui permet également de se distinguer des autres survivantes. Dans le même sens, le témoin fait beaucoup d'efforts pour être reconnue comme descendante d'une personne qui a œuvré activement pour l'indépendance de la Corée, pour se rendre justice.

> " Je ne pourrais jamais oublier ça. J'ai monté au sommet de la coopération de pêcheur pour me tuer…
> " Il commence à faire le jour très lumineusement, en venant — venant —. Comme dit autrefois, eh déjà, je dormais à la montagne pendant des jours et des nuits, […] .

[266] Il y a un proverbe coréen culpabilisant qui souligne l'impossibilité de la « pénétration du pénis », si la femme résiste vraiment ou suffisamment : « On ne peut pas enfiler le trou d'une aiguille s'agitant ».

> “ J’ai pleuré autant que je voulais, ensuite je voulais me jeter à l’eau, en m’asseyant comme ça, mettant mes jambes comme ça, j’ai pleuré, comme ça, je voulais entrer dans l’eau pour me noyer, à ce moment-là,
> “ Une vache[267] très noire de l’eau, à mes yeux, dans l’eau, une vache tellement noire, *mak*[268] *bbeo—sak* {mot mimétique du mouvement ; cet idéophone signifie également une proximité considérable}, il a surgi de l’eau, *Keomeokso*. *Keomeokcso* en surgissant *bbeo—sak*,
> “ *Sun-Man ah* {en coréen, pour appeler il faut un suffixe comme ah, ya} — Elle m’a appelée.
> “ Quand cette *Keomeokso* a surgi de l’eau, j’étais donc effrayée au point que je suis tombée par terre sur mon derrière. […]
> “ […] ‘ Il faut rentrer dans ton pays natal (en sanglotant) à tout prix.’ Ta mère, ton grand-père, ton père, quoi qu’ils soient morts ou non, il faut même mendier si c’est nécessaire pour rentrer au pays natal, toi tu as survécu même là-bas {la « maison de réconfort »}, jusqu’à présent, il ne faut pas se noyer. » En ce disant, elle m’a empêché de me tuer, quoi qu’il arrive, il faut regagner le pays natal (p. 171-172).

Quand elle a voulu se suicider, après la libération, elle est d’abord monté à la montagne pour pouvoir d’abord pleurer de tout son soûl. Au moment où de se jeter dans l’eau, une vache noire, *Keomeokso*[269], surgit, l’amadoua et la maintint en vie ; elle lui indiqua le chemin à prendre comme dans un récit ou un mythe héroïque, cette vache noire joue un rôle mystérieux à ce moment entre la vie et la mort.

Et cet élément mythique n’est pas le seul dans son genre dans son témoignage ; chaque fois qu’elle s’est retrouvée entre vie et mort, il resurgit. Il existe ainsi une force mystérieuse et une certaine structure du récit mythique traditionnel dans son témoignage. Cela représente les forces qui ont aidé Sun-Man Yun quand elle était au fond du gouffre, comme le monsieur qu’elle a rencontré tout à fait par hasard et qui l’a aidée à quitter le Japon. Deux femmes moines l’ont sauvée et l’ont guérie quand elle souffrait d’une maladie psychique. Sun-Man Yun dit qu’elle voulait être *Mudang* (médium) après la mort de son mari, et pendant un certain temps, « elle était devenue folle » (p. 194). Elle a donc erré à travers tout le pays, pendant des années, et a guéri de sa maladie mentale durant les quelques années qu’elle a passées au temple des femmes moines. Cette période, vers sa quarantaine, a été importante pour qu’elle puisse tourner la page. Elle n’a, à l’époque, pas encore construit « son récit » confié aux chercheuses. Nous ne pouvons pas exactement savoir quand elle a commencé à construire son récit avec des éléments mystiques, mais à l’époque où elle souffrait d’une crise psychique, ils n’étaient pas présents.

---

[267] Je l’ai traduit au féminin, en coréen il n’existe pas de sexe dans la grammaire.
[268] On peut voir un autre emploi des petits mots comme *mak* qui a été utilisé pour décrire le soir de la vengeance de la part des Chinois en Chine dans le témoignage de Chang-Yeon Kim.
[269] En coréen *so* signifie vache ou bœuf ; *kamahda* est un verbe désignant la couleur noire dans son dialecte ; si j’essaie de traduire, ce serait être noir. Pour faire l’adjectif, on supprime *da* dans le verbe.

Ses souvenirs d'enfance alimentent ses récits : elle se souvient profondément des paroles de son arrière-grand-père, taoïste, qui lui a dit que, si on croit au *Do*, donc le sens et la morale du ciel, le Japon – le mal – s'effondrait. Elle explique que si elle a rencontré les personnes qui l'ont sauvée, c'est grâce aux ancêtres qui ont cru au sens et à la morale du ciel. La structure de son récit est liée à sa famille et l'y enracine, un élément indispensable pour l'identité d'une résistante et la subjectivation dans son récit : celui-ci ne lui sert pas seulement à oublier ou à nier ses expériences, au contraire, il s'agit d'une interprétation affirmative qui lui permet de survivre. La scène de la rencontre avec *Keomeokso* peut être un récit ou un rêve[270] dans lequel elle s'affronte au désir de mort et de vie. Elle croit son histoire ; et cela lui permet de vivre. En un autre sens, ce qu'elle raconte représente, pour elle, au moins, sa vérité. Son témoignage incite à réfléchir à la crédibilité de ses paroles, qui est liée à la question de comment écouter et interpréter son témoignage.

Dans ce témoignage, ce qui est important est le rôle de son récit ; s'il peut être reconnu par les autres – ici, les chercheuses qui l'écoutent –, il peut être plus crédible pour Sun-Man Yun ; ainsi, il peut apporter plus de confiance en elle. Ce récit écrit dans sa tête durant sa vie a joué un rôle décisif, et la confronte au jugement des autres.

> Tout d'abord, c'est la force de vie qui se remarque dans son témoignage […] Sa force de vie témoigne également la force de vie des femmes qui a gardé cette terre et les gens, pendant les cent dernières années tachées de la misère de la colonie et da la guerre. Mais il existe un autre niveau dans la vie de Sun-Man Yun. Il semble qu'une force mythique ou une certaine structure narrative existe dans sa vie. Cela est souvent représenté par une certaine force qui aide Sun-Man Yun qui était au bout de gouffre (p. 200).

Dans leur récit, les chercheuses disent que Yun a été comprise et acceptée dans son rôle et son statut. Elles tentent de valoriser la force des femmes qui ont fait vivre leur entourage dans le désastre. Savoir si son récit, avec tous ses éléments qui paraissent « mythiques », est vrai ou non n'est pas sans doute une question cruciale. Ce qui est important, c'est que son récit soit accepté tel qu'il est.

Le langage crée un monde dans la mesure où il s'agit d'un lieu où les expériences du sujet parlant se révèlent et se concrétisent par le récit. Yun est entrée dans le monde qu'elle a rencontré. Ces deux mondes sont liés l'un à l'autre à travers Yun, qui les dirige ; ces deux mondes se mêlent et se complètent. Son monde du récit est un monde codifié à sa façon selon

---

[270] Mentir signifie vouloir tromper avec l'intention de nuire (Cf. Derrida, *Histoire du mensonge*, Paris : Galilée, p. 9-24), en conséquence Yun ne ment pas. Les éléments, qui semblent fictifs, dans le témoignage de Yun ne nuisent ni à elle ni aux chercheuses ou à d'autres : cela peut être une fiction : « Rousseau propose toute une taxinomie des mensonges (l'imposture, la fraude, la calomnie, qui reste la pire). Il rappelle qu'un "mensonge" qui ne nuit ni à soi ni à l'autrui, un mensonge innocent ne mérite pas le nom de "mensonge" ; c'est, dit-il, une "fiction". » *Ibid.*, p. 16-17.

son langage et sa langue toujours en rapport avec sa réalité ; son monde de tous les jours est intégré à son monde du témoignage-récit. Ses deux mondes sont les soutiens indispensables à Sun-Man Yun pour continuer à vivre. Le témoignage de Sun-Man Yun semble se situer entre toutes ces dimensions : entre témoignage et fiction, entre récit de vie d'ethnologique et littéraire ou mythique.

Se heurtent, sans cesse, son envie d'être reconnue comme une victime légitime et de se battre pour être reconnue comme telle, et son angoisse de se révéler comme « femme de réconfort ». Elle refuse de publier sa photo, craignant que sa famille ne soit au courant de son passé, mais par ailleurs, elle tient à publier ses témoignages sous ses nom et prénom. Elle se montre méprisante vis-à-vis des « femmes de réconfort, » desquelles elle se distingue ; elle participe avec passion aux manifestations du mercredi en tant qu'ancienne « femme de réconfort ». Elle hésite entre l'idéologie de la chasteté, le discours nationaliste, la valeur traditionnelle et ses propres envies de se faire reconnaître en tant que victime de crime de guerre et se valoriser.

Sun-Man Yun a choisi les éléments mythiques pour dissoudre les contradictions qu'elle n'a pas pu résoudre ; ayant perdu la « pureté par l'ennemi », elle aurait dû se suicider, pourtant elle a choisi le contraire. Comme elle l'affirme, elle était plutôt débrouillarde dans les difficultés ; au fond, elle voulait vivre. C'est pourquoi elle a eu besoin des éléments mythiques pour se battre contre l'idéologie de la chasteté, le discours nationaliste, et la valeur traditionnelle, qu'elle a intériorisés autant qu'elle s'en est servie, pour survivre. En un autre sens, je pense que le témoignage-récit de Sun-Man Yun est révélateur de la situation des survivantes, entre le discours qui les efface et le discours à venir, l'envie de l'oublier et de s'en libérer, l'intimidation des langages et la force des langages, le passé et le présent, le présent et l'avenir, l'Histoire et l'histoire, toujours entre deux.

Chapitre IV.

Écriture d'une voix peuplée : *Dictée* (Theresa Hak Kyung Cha)

> La maîtresse se promène dans les travées entre les pupitres, sa voix sonne claire, elle articule chaque mot très distinctement parfois même elle triche un peu en accentuant exprès une liaison […] Les mots de la dictée semblent être choisis pour leur beauté, leur pureté parfaite[271].

> J'écris « à haute voix » ou à « voix basse ». […], j'expérimente d'avance le rythme et la tonalité de ce que, feignant d'improviser, je « vocaliserai » dans l'amphithéâtre. Je n'écris jamais en silence, je m'écoute ou j'écoute la dictée d'une autre voix, de plus d'une voix : mise en scène, donc, danse, scénographie des vocables, du souffle et du « changement de ton ». La préparation d'un séminaire, c'est comme un chemin de la liberté : je peux alors me laisser parler, prendre tout le temps qui m'est donné en écrivant. Pour la publication, comme il s'agit de textes de genres très différents, chaque fois le registre de la voix change[272].

Le texte de témoignage *L'histoire qu'on réécrit avec la mémoire*[273] montre comment les « femmes » viennent à l'écriture de l'histoire en troublant *la* femme dans l'écriture de l'Histoire de la Corée du Sud. Elles ont réussi à inscrire leurs expériences, réflexions et traces de vie sous forme de « témoignage » dans l'écriture, même en tant que « illettrées ». Leurs témoignages dépassent le cadre juridique de ce terme car ce sont des récits de vie de femmes qui apportent d'autres façons de penser et de sentir. Mais en même temps, elles montrent la loi de la justice vers laquelle les droits juridiques doivent avancer.

Je traiterai une autre écriture du croisement entre l'écriture « historique » et l'écriture « autobiographique ». L'écriture de *Dictée* de Theresa Hak Kyung Cha[274] construit les différentes facettes d'un sujet d'écriture par rapport à la mémoire ; l'écriture est ici assurée par une voix peuplée. L'écriture de l'ouvrage collectif *L'histoire réécrite par la mémoire* construit le polylogue d'une autobiographie collective, au sens de la pluralité des « je » et des voix, l'écriture de la « diseuse » dans *Dictée* montre le polylogue intérieur, d'une voix différée et multiple. Dans cette écriture, le « je » est moins associé à une personne ou à un auteur qu'au lieu de l'énoncé. La voix de *Dictée*, un certain « je » (des femmes) hérité de

---

[271] Nathalie Sarraute, *Enfance*, Paris : Gallimard, 1983, p. 167.

[272] Derrida, Entretien avec Derrida et Cixous, propos recueillis par Aliette Amel, « Du mot à la vie/ un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous », Dossier Jacques Derrida, *Magazine Littéraire*, N°430, Avril, 2004. p. 22.

[273] Team de Témoignages (The Korean Council for the Women Drafted for Military sexual Slavery by Japan), *Femmes de réconfort qui sont désignées de force 4, l'histoire qu'on récrit avec la mémoire*, Séoul : Pulbit, 2001.

[274] Berkeley : University of California Press, (1982) 2001 ; Theresa Hak Kyung Cha *Dictée* (1982), traduite de l'anglais par Kyung-Nyeun Kim, Séoul : Edition Tomato, 1997.

l'histoire de la colonisation, de l'exilé et de l'immigration, est un lieu de l'énoncé d'une voix peuplée. Ce « je » est hanté-e-s par les voix des revenantes (voulant dire leurs histoires). L'écriture de l'histoire est dictée par ces revenantes errantes dans l'histoire. C'est, selon moi, l'essentiel de l'écriture de l'histoire, donc un sujet nécessairement pluriel.

IV.1. L'auteur comme lieu de l'énonciation

> Car les chefs-d'œuvre ne sont pas nés seuls et dans la solitude ; ils sont le résultat de nombreuses années de pensées en commun, de pensées élaborées par l'esprit d'un peuple entier, de sorte que l'expérience de la masse se trouve derrière la voix d'un seul[275].

L'auteur de *Dictée*, Theresa Hak Kyung Cha (1951-1982), est née à Pusan, une ville portuaire située au sud de la Corée, durant la guerre de Corée (1950-1953)[276]. Sa famille a quitté la Corée en 1962 pour s'installer aux États-Unis avec l'espoir de refaire sa vie dans un grand pays, comme la plupart des Coréens qui voulaient y émigrer à l'époque. La famille de Cha s'est d'abord installée à Hawaii, pendant un moment, puis définitivement à San Francisco en 1964. À leur arrivée, Theresa Hak Kyung Cha intègre l'école maternelle (*pre-school*) à cause de ses problèmes linguistiques. Elle se converti au catholicisme sous l'influence de sa maîtresse qu'elle admire, et ainsi reçoit un nom de baptême, Theresa. Cha apprend le français[277] au lycée catholique Sacré-Cœur. Dès 1968, elle étudie à l'Université de Berkeley, où elle obtient un double diplôme d'art et de littérature comparée, et où elle enseigne ensuite.

---

[275] Virginia Woolf, trd. de l'anglais par Clara Malraux, *Une chambre à soi*, Denoël, 1977, 1999. p. 99.

[276] Je résume sa biographie en me référant, entre autres, à la préface de la traduction coréenne de *Dictée*, et aux sites suivants :
Electronic Arts Intermix (http://www.eai.org/artistBio.htm?id=7651) ; Calfonia Digital Alibray (http://content.cdlib.org/view?docId=tf238n986k&doc.view=entire_text&brand=default) ; Generali fondation(http://foundation.generali.at/fileadmin/grafikpool/downloads/Downloads_English_Dream/Cha_BioBib_e.pdf).

[277] Hyung Soon Huo, la mère de Theresa Hak Kyung Cha, dit que Cha était très intéressée à apprendre le français, car elle le trouvait plus proche d'elle et de sa langue maternelle, le coréen, selon la préface de la traduction coréenne, écrite par la traductrice de *Dictée* ; Cha a voulu écrire en français en essayant de comparer entre les langues qu'elle maîtrisait. Cf. « La préface » de la traductrice, Theresa Hak Kyung Cha *Dictée*, traduite de l'anglais par Kyung-Nyeun Kim, Séoul : Edition Tomato, 1997, p.7. Je me demande pourquoi ce témoignage est choisi par la traductrice, sans autre explication. Au niveau de la structure de la langue, le coréen n'a pas plus de ressemblance avec le français qu'avec l'anglais, au moins à mes yeux. Je me demande s'il s'agit d'une question d'affection ou de préférence pour le français ; pourquoi a-t-elle écrit *Dictée* en anglais ? Si elle n'avait pas été assassinée, son choix de la langue d'écriture aurait-il changé ?

Cha est influencée par Beckett, Joyce, Duras, Sarraute, Mallarmé et les poésies contemporaines coréennes. Elle a aussi suivi des études pendant un an à Paris en 1976 avec des théoriciens-cinéastes comme Christian Metz, Raymond Bellour, Thierry Kuntzel et d'autres. Après ce séjour, elle publie *Apparatus*, un recueil de ses articles et de ses essais de films[278]. Elle quitte San Francisco en 1980 et emménage à New York, où elle côtoie la scène artistique de l'époque, jusqu'à son assassinat en novembre 1982[279], juste quelques semaines après la publication de *Dictée*.

Cette brève note biographique est sans doute nécessaire pour comprendre le caractère autobiographique de ce texte. Le texte ne rapporte pas le récit de sa vie ; il ne renvoie pas qu'à son auteur ni à sa vie, mais il est écrit sous l'influence d'événements « personnels » qui remontent ses générations, ainsi les événements invoqués révèlent donc le caractère à la fois personnel et historique. En ce sens, les événements personnels peuvent être considérés comme des indices pour comprendre une époque, non pour rendre compte d'une vie. C'est l'écriture du texte qui tresse ce rapport et rend compte du caractère des événements.

La narratrice, qui s'exprime, ne porte aucun nom dans ce texte, et renvoie sans doute à l'auteur, du moins à une certaine fonction de l'auteur comme lieu de l'énoncé. Le rapport entre le texte et l'auteur est une question difficile ; la question de l'auteur était un sujet polémique dans les nouvelles critiques du XXe siècle : d'une part, c'est lié à la critique contre l'humanisme et l'individualisme, et d'autre part, cette question vise l'histoire de la critique traditionnelle.

> L'écriture, c'est ce neutre, ce composite, cet oblique où fuit notre sujet, le noir-et-blanc où vient se perdre toute identité, à commencer par celle-là même du corps qui écrit[280].

Le langage, impersonnel et plutôt anonyme, se substitue à l'auteur comme producteur de la littérature, l'auteur occupe la place de la matière ; l'intention de l'auteur ou son

---

[278] « La préface » de la traductrice, Theresa Hak Kyung Cha *Dictée*, traduite de l'anglais par Kyung-Nyeun Kim, Séoul : Edition Tomato, 1997, p. 7-11.

[279] L'auteur a été violée et étranglée en allant rejoindre son mari. Sa mort a provoqué un grand choc dans la communauté coréenne des États-Unis, en revanche en Corée du Sud cette nouvelle n'a pas eu d'impact. *Women's News*, (journal qui s'occupe des femmes, au point de vue des droits des femmes), le 02 décembre 1997, consultable sur
http://www.womennews.co.kr/news/view.asp?num=1024&page=2671&ns_id=&wno=1057
Cette tragédie n'a pas été traitée en Corée du Sud, alors que généralement les Coréens aiment bien parler des émigrè(e)s célèbres « d'origine » coréenne sous le titre, par exemple, *Fier Coréens*. Mais, à cette époque, le sentiment anti-américain était très fort et le gouvernement n'a pas voulu risquer de provocation avec ce genre de nouvelle. Par conséquent, sa dernière œuvre a été traduite tardivement en Corée, en 1997.

[280] Roland Barthes, « La mort de l'auteur » (1968), *Le bruissement de la langue*, Essais critiques IV, 1984. p. 61.

explication de la littérature est disqualifiée. C'est le langage qui parle et écrit. Le sujet de la littérature n'est donc pas l'auteur mais l'énonciation ; il ne s'agit pas de « la personne humaine[281] », mais de l'énonciation.

> […] la linguistique vient de fournir à la destruction de l'Auteur un instrument analytique précieux, en montrant que l'énonciation dans son entier est un processus vide, qui fonctionne parfaitement sans qu'il soit nécessaire de le remplir par la personne des interlocuteurs : linguistiquement, l'auteur n'est jamais rien de plus que celui qui écrit, tout comme *je* n'est autre que celui qui dit *je* : le langage connaît un « sujet », non une « personne », et ce sujet, vide en dehors de l'énonciation même qui le définit, suffit à faire « tenir » le langage, c'est-à-dire l'épuiser[282].

L'auteur comme origine, originalité et psychologie, donc en tant que personne, n'existe pas. Le sujet de la littérature est grammatical ; il n'existe que dans l'écriture. Ce sujet de l'énonciation se produit en même temps avec l'énonciation ; l'auteur ne préexiste pas à l'écriture.

Dans une conférence sur l'auteur, intitulée « Qu'est-ce qu'un auteur ? », Foucault répond aux objections faites à son œuvre *Les mots et les choses* : l'emploi du nom de l'auteur n'est pas pour renvoyer l'œuvre à une individualité, mais pour analyser « des masses verbales, des sortes de nappes discursives, qui n'étaient pas scandées par les unités habituelles du livre, de l'œuvre et de l'auteur » ; il faut donc chercher « les conditions de fonctionnement de pratiques discursives spécifiques »[283]. Pourtant, la question de l'auteur se pose toujours en lisant « L'unité première, solide et fondamentale, qui est celle de l'auteur et de l'œuvre[284]. » Foucault commence par réclamer l'effacement de l'auteur à travers la phrase de Beckett : « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle » ; « l'écriture n'est référée qu'à elle-même ». Ensuite, il rappelle la « parenté de l'écriture à la mort » car l'écriture est liée au sacrifice, à la mort même de l'auteur. Il conteste également la proposition de remplacer la notion d'auteur par celles d'œuvre et d'écriture, puisque la notion de l'œuvre contient autant d'individualité que celle de l'auteur. Selon lui, la notion d'écriture transpose « dans un anonymat transcendantal, les caractères empiriques de l'auteur[285] ».

> […] penser l'écriture comme absence, est-ce que ce n'est pas tout simplement répéter en termes transcendantaux le principe religieux de la tradition à la fois inaltérable et jamais

[281] *Ibid.*, p. 62.
[282] *Ibid.*, p. 63-64.
[283] Michel Foucault (1969), « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Dits et écrits*, Paris : Gallimard, 1994, p. 791.
[284] *Ibid.*, p. 792.
[285] *Ibid.*, p. 795.

> remplie, et le principe esthétique de la survie de l'œuvre, de son maintien par-delà la mort, et de son excès énigmatique par rapport à l'auteur ?[286]

La disparition de l'auteur n'échappe pas à la rédemption ; il voit une ligne partage : « le verrouillage transcendantal[287] ». Il propose donc de réparer ce lieu vide par des emplacements où ses fonctions s'exercent.

J'ai mentionné quelques éléments biographiques de Cha non pas pour renvoyer *Dictée* à la vie de l'auteur, mais pour souligner la voix de la narratrice dans ce texte comme lieu de la mémoire de sa mère et de sa grand-mère : ces voix traversent ce lieu pour accompagner la narratrice. Elle écrit en se ressourçant dans la mémoire. Ce texte est un travail sur la vie (des femmes), par laquelle l'écriture est travaillée.

> « Autobiographie » est un mot que j'évite. Je l'ai toujours été, ni plus ni moins que Montaigne et que tout littérateur. « L'auto » est toujours déjà autre, la traduction a toujours déjà commencé. Tout part de l'expérience du sujet, ce que Montaigne a instauré franchement dans la littérature française. […] Je ne vois pas comment on pourrait écrire autrement. […] Mais je est toujours les trois personnes, première, deuxième, troisième, c'est la deuxième qui est la première et la troisième revient pour commencer[288].

L'auteur est un lieu de l'énoncé de la vie. Les ouvrages de Cha[289] doivent être lus par rapport à sa multiple appartenance culturelle et linguistique, largement révélée dans *Dictée*, son dernier livre. L'auteur a écrit cet ouvrage en anglais, en employant plusieurs langues : le coréen, le chinois, le latin, l'anglais, le français, comme autant de moyens d'expression, et en utilisant par ailleurs des schémas, des photos et des calligraphies, pour avoir plus de chance de trouver une nouvelle forme d'écriture et des langages répondant mieux à son besoin et à ses envies. Elle les emploie sans donner de traductions, ni de notes précises. Chercher une nouvelle forme est une de ses principales préoccupations, liée à l'envie de trouver une autre

---

[286] *Idem*.

[287] *Ibid*., p. 796.

[288] Hélène Cixous, Frédéric-Yves-Jeannet, *Rencontre terrestre*, Paris : Galilée, 2005, p. 31.
Selon Foucault, la fonction-auteur ne renvoie pas à une personne mais au moins à trois ego simultanés : « Le « je » renvoie à un certain individu sans équivalent qui en un lieu et un temps déterminés, a accompli un certain travail ; dans le second, le « je » désigne un plan et un moment de démonstration que tout individu peut occuper, pourvu qu'il ait accepté le même système […] un troisième celui qui parle pour dire le sens de travail ». Michel Foucault (1969), « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit*., p. 803.

[289] Le nom de l'auteur ne fonctionne pas comme d'autres noms propres ; il n'appartient ni à un état civil, ni à une œuvre mais il est entre les deux. Certain discours est pourvu de l'auteur. Le rapport de l'auteur au texte est spécial. « Le nom de l'auteur est un nom propre » (Foucault, 1969 : 796) ; il est à la fois indicatif comme pour tout le monde, et une description qui dépasse l'indication : « le nom de l'auteur fonctionne pour caractériser un certain mode d'être discours » (Foucault, 1969 : 798). Le nom de l'auteur se situe donc entre les deux fonctions. « Il manifeste l'événement d'un certain ensemble de discours, et il se réfère au statut de ce discours à l'intérieur d'une société et à l'intérieur d'une culture. […] La fonction auteur est donc caractéristique du mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur d'une société » (Foucault 1969, 798).

façon de penser qui corresponde à ses idées et à ses mots. Pour cette raison, elle mélange l'image, le son et l'écriture, bien qu'il s'agisse d'un livre.

Cha a travaillé sur la mémoire, la langue et le déplacement, non seulement sous forme d'écriture, mais aussi de films, d'images avec ou sans son. C'est pourquoi elle se définissait comme une artiste de la performance plutôt que comme écrivain : dans cette perspective, le corps et la langue sont effectivement considérés comme des matières[290]. Dans ses travaux précédents, elle avait déjà employé des médias audiovisuels et mêlé le langage oral et écrit[291]. L'auteur, dans *Dictée*, qui est en effet écrite de manière à ce que l'on puisse la mettre en scène[292], est à la fois productrice, réalisatrice, actrice, metteuse en scène, artiste de vidéo et d'événement, et enfin écrivain. Autrement dit, ce texte est une concentration des expériences créatrices et aventureuses jusqu'à ce moment-là.

Dictée est divisée en dix parties ; une première partie, une sorte de commencement, est séparée des neuf autres, qui suivent l'ordre des neuf muses et abordent neuf sujets, chaque

---

[290] Elvan Zabunyan présente l'artiste Theresa Hak Kyung Cha, lundi 14 octobre 2013 dans le cadre de « Vidéo et après », un cycle de rencontre avec des artistes et des historiens de l'art. Voici, la programmation vidéo : *Mouth to Mouth* (1975), *Permutations* (1976), *Vidéomème* (1976), *Re dis Appearing* (1977), *Secret Spill* (1974) : tous les vidéos sont en noir et blanc. http://www.centrepompidou.fr/cpv/ressource.action?param.id=FR_R-c1b066f504974e4cdaeba56d0e46d97&param.idSource=FR_E-c1b066f504974e4cdaeba56d0e46d97
Ses œuvres, surtout *Mouth to Mouth, Re dis Appearing*, montre son conception de la langue est très corporel. Chez elle, la langue est à la fois physique et abstraite : elle se touche pour créer, d'une certaine manière, le monde. Cette conception de la langue croise avec ses réflexions sur la langue maternelle. Dans *Re dis Appearing*, elle demande « où commence et termine ». Cette phrase prononcée par l'auteur superpose avec l'image du jardin, du thé vert, et du corps ; et ainsi la question de la frontière s'impose sur la langue, le corps et le territoire. Le corps est considéré comme une matière. Par exemple, dans *Secret Spill* documentaire sur sa performance, Cha noue le corps et la terre.

[291] Par exemple, elle montre des panoramas de voyelles de *Hangeul*, dans son film, *Mouth to Mouth*, toutes les lettres et leurs sens sont déformés, donc on ne peut pas tout de suite comprendre. Les films de Cha demande, selon Hyun Yi Kang, aux spectateurs de suivre la procédure d'adaptation linguistique des immigrés : l'auteur a tenté, d'une part, de dé-familiariser le langage de tous les jours à travers sa langue d'origine dont elle s'éloigne ; d'autre part, elle représente le chemin parcouru depuis son éloignement de la langue maternelle et jusqu'à l'adoption d'une nouvelle langue. Hyun Yi Kang, « Re-membering Home », Collectif (1997), *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalism*, Routledge, traduit par Park, Eun-mi, Séoul : Edition Samin, 2001, p. 338-348.

[292] En Corée le 5 septembre 2003 par le Théâtre du Groupe Mythos, *Dictée* est montée en scène sous le titre, *La Diseuse* avec l'exposition de ses œuvre. Dans cette pièce, le Théâtre du Groupe Mythos a utilisé des photos de classes du début du 20e siècle à l'époque de l'occupation. Je me demande ce que la possibilité de la trasnformation du texte au théâtre signifie, sachant qu'il y a toujours dans les textes une certaine possibilité d'adaptation au film ou au théâtre. Je voudrais, en effet, attirer attention sur une certaine capacité que ce texte nous demande : « D'une façon ou d'une autre, le texte de théâtre nous demande de changer de pratique de lecture, de mettre au point une capacité de vision à la fois en tant que souvenir, évocation et projection, pour laquelle nous ne disposons que des mots et des dialogues ». Nadia Setti, « Écriture de fiction, écriture théâtrale : transition, transformation ou rupture ? », *Hélène Cixous, croisées d'une œuvre*, Paris : Galilée, 2000, p. 439. Dans ce texte, il n'existe pas un dialogue, mais plutôt des monologues-dialogues à l'intérieur des personnages. Nous pourrons le constater en examinant.

partie étant indépendante. Les noms des muses ne sont pas exactement placés sous le titre, mais leurs noms, écrits en majuscules, occupent la place du titre[293] : les muses soufflent les mots et dictent l'écriture ; l'écriture de l'histoire des femmes commence sous forme de dictée. Après les noms des muses apparaissent des images ou des photos de femmes, et finalement des textes qui sont proches de poèmes en prose. Par exemple, la première partie « CLIO, HISTORY » commence par la photo de Guan Soon Yu[294] et de deux grandes calligraphies des deux lettres chinoises (*Hanja*, en coréen), 女男 (*yeo* : femme, *nam* : homme) écrites au pinceau par le père de Cha et qui occupent les deux pages suivantes : le texte suit.

La deuxième partie, « CALLIOPE EPIC POETRY », a la même structure. Suivent de grands idéogrammes chinois 父母 (*bu* : père, *mo* : mère) également écrits au pinceau par son père, et le texte commence. Les neuf parties ne forment pas une histoire cohérente ; les neuf muses introduisent les histoires de femmes historiques ou ordinaires, et de la famille de l'auteur, les sujets correspondent à leurs différents statuts et significations. Celles-ci partagent en quelque sorte le nom de l'auteur, en ce sens qu'elles caractérisent les discours qu'elle mène. C'est une façon de lier l'histoire particulière et l'histoire universelle ; l'auteur part, à travers une « diseuse » dans le texte, de ses propres histoires et de l'histoire des autres.

Dictée incite à réfléchir sur le rapport entre langue et écriture à travers la situation coloniale et la situation postcoloniale, qui ont donné lieu à des événements historiques et politiques qui ont touché le peuple coréen. Ces histoires seront prononcées par une narratrice nommée diseuse dans le texte. Elle écrit l'histoire de l'occupation en partant de l'histoire douloureuse d'une famille : cette histoire, qu'elle n'a pas vécue, lui a été transmise par sa mère et par sa grand-mère maternelle avec l'histoire de la diaspora nationale coréenne[295]. La

---

[293] Je cite l'ordre des noms des neuf Muses qui sont ordonnés comme une sorte de sommaire : il y a d'abord une partie sans nom de Muse, DISEUSE, puis CLIO HISTORY/ CALLIOPE EPIC POETRY/ URANIA ASTRONOMY / MELPOMENE TEAGEDY / ERATO LOVE POETRY / ELITERE LYRIC POETRY / THALIA COMEDY / TERPSICHORE CHORAL DANCE / POLYMNIA SACRED POETRY. Je les cite dans cet otrdre.

[294] Yu, Guan Soon (1902-1920), étudiante à l'université d'Ewha est une figure emblématique du mouvement de l'indépendance du *1ER Mars* 1919 un mouvement de non-violence qui a provoqué le mouvement de l'indépendance contre le Japon au niveau du peuple coréen. Après la fermeture forcée de l'université par le Japon, Guan Soon Yu est revenue dans sa région natale pour organiser le mouvement de l'indépendance. Elle a succombé, à l'âge de 18 ans, à la torture dans une prison. Aujourd'hui, son nom s'écrit Yu, Gwan-Sun, mais je respecte l'usage de l'auteur dans *Dictée*.

[295] La littérature sud-coréenne contemporaine est étroitement liée au contexte historique comme l'Occupation (1910-1945), la guerre de Corée (1950-1953), la division, la dictature militaire ; en effet, l'histoire contemporaine des Corées, où les hommes et les femmes vivent de plus très différemment, est tragique. Voir la revue *PO&SIE* N°139-140, *CORÉE 2012*, Belin, 2012. Surtout, Hwang Ji-U, Lee Seong-Bok et Kim Hye-Soon qui sont nés au début des années 1950 comme Cha, et qui ont donc vécu

famille de la mère de la diseuse, Hyung Soon Huo a été forcée de s'exiler à cause de l'occupation du Japon ; sous le régime dictatorial, la famille de la diseuse, a ensuite été obligée de quitter le pays natal pour des raisons politiques. Elle essaie de tisser sa propre histoire en y incluant les mémoires de sa mère, de sa grand-mère maternelle et du peuple coréen. La diseuse se construit dans et avec l'écriture à travers les autres ; elle partage les histoires avec l'auteur nommée Theresa Hak Kyung Cha, mais elle n'y identifie pas.

La ressource de son écriture est la mémoire des autres comme celle de sa mère ou de sa grand-mère qui est installée en elle, et qui l'interpelle ; le destinataire, « tu-vous » de l'écriture se déplace et s'élargit sans cesse. L'écriture de l'histoire de *Dictée* est une autre tentative d'écriture autobiographique, comme l'écriture de l'histoire ; les autres en soi, c'est une condition d'énonciation du « je[296] » de l'écriture autobiographique. En ce sens, *Dictée* est écrite à plusieurs voix ; j'appellerai cette écriture la dictée d'une voix peuplée.

---

tous les événements que j'ai cités ci-dessus sauf l'occupation. L'occupation qui a été vécue par la génération de leurs parents est donc restée relativement proche de cette génération de poètes.

[296] M'appuyant sur la pensée de Benveniste, je dirais quand « je » parle, l'autre s'installe, implante en lui. C'est presque du corporel. Qu'est ce que ce « moi », qui dit « je » ? Dans quelles circonstances ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de réfléchir à la fois sur l'énoncé et sur les conditions de la possibilité de cet énoncé, toutes les mises en situation de l'énoncé, c'est l'énonciation. La situation de l'énonciation va poser le « je » comme réversible avec le « tu » : quand je parle, le je pose immédiatement le tu, face à lui, qui lui-même va devenir un je. Il y a toujours une subjectivité et cette subjectivité est toujours l'intersubjectivité. Le monologue n'existe pas. Cf. Emile Benveniste, *Dernières leçons : Collège de France, 1968 et 1969*, Paris : Seuil, 2012.

IV.2. Pour venir à l'écriture

Dictée s'ouvre avec une phrase de Sappho : « May I write words more naked than flesh, stronger than bone, more resilient than sinew, sensitive than nerve ». Comment une femme vient-elle à l'écriture ? Je voudrais approcher la question à travers la première scène de *Dictée*, avant les neuf parties initiées par les muses qui symbolisent chacune un sujet[297]. Cette première scène se présente comme une longue préface et montre implicitement le rapport entre l'œuvre, *Dictée*, l'écriture, la dictée et « l'auteur ». C'est une sorte de poème en prose qui montre le chemin pour devenir une diseuse-auteur ; sans le guide d'une muse, il décrit, sous forme d'exercices linguistiques, une petite biographie linguistique qui raconte les expériences de l'autre dans les langues maternelle et étrangères. Cela permet de conceptualiser une nouvelle acception de la dictée qui ne relève pas que de la soumission.

---

[297] La traductrice de *Dictée* de l'anglais en coréen Kyung-Nyeon Kim intègre la première scène de la dictée à la « DISEUSE ». Kim l'interprète comme une question de l'identité. Selon elle, la première scène de la dictée est construite en deux images : celle de l'enseignante qui dicte et celle de l'étudiante qui suit la dictée en silence en voulant prendre la parole. Et cette étudiante arrive finalement à rencontrer les Muses qui l'inspirent, elle prend ainsi le rôle de la diseuse. La diseuse parle de l'histoire de la Corée à travers Guan-Soon Yu, et écrit le poème en prose à travers sa mère privée de sa langue maternelle : c'est une inscription de la littérature féminine qui évoque l'histoire et l'esprit de la nation dans le monde de la diaspora et ce serait une alternative à la Littérature qui comprend à la fois l'Occident et l'Orient. Cf. « La préface de la traductrice », Theresa Hak Kyung Cha, traduit de l'anglais par Kyung-Nyeon Kim *Dictée*, Séoul : Edition Tomato, 1997, p. 10-11. Je partage partiellement l'opinion de Kim, sur la référence fondamentale de l'auteur à sa mère, non seulement sur le plan d'affection, mais aussi sur le plan d'intellectuel que j'évoquerai ultérieurement. Je ne pense pourtant pas qu'il s'agisse de l'inscription à la « littérature féminine » qui intègre le point de vue de l'Occident et celui de l'Orient. Je ne pense pas que ce genre de définition soit possible, parce que d'une part, je voudrais éviter de la classer en tel ou tel genre, ce serait réducteur, surtout pour des œuvres qui ne sont pas complètement achevées et qui le resteront comme *Dictée*. D'autre part, je suis sceptique sur le concept de la « littérature féminine », elle-même ; si on est obligé de choisir ce terme, il faut préciser le contexte qui permet d'éviter une généralisation risquée ainsi que la définition choisie sur « féminine », un mot très surchargé, il paraît donc très difficile d'en sortir. Pourtant, il faut prendre en compte la situation lors de la publication de la traduction de *Dictée* : depuis les années 1990, le mouvement et la pensée féministes ont commencé à prendre, un autre dimension que l'égalitarisme : par exemple, certaines femmes ont revendiqué plus la différence avec les hommes et mis en avance la « féminité » ou « féminin(e) ». Dans ce contexte, *Dictée* a été reçue comme une littérature féminine avec d'autres traductions surtout les auteurs françaises comme Duras. En ce qui concerne l'histoire de la Corée, je ne pense pas non plus que Cha évoque un certain esprit ou une certaine identité par rapport à son pays d'origine. En revanche, elle tente de bousculer les frontières elles-mêmes. Elle ne cache pas ses sentiments compliqués et contradictoires par rapport à, l'«identité coréenne » ou en tant qu'exilée : elle montre tantôt l'attachement, tantôt le détachement vis-à-vis de l'identité dite coréenne. C'est justement ce point qui demande à être travaillé. Je ne pense donc pas que ce serait pertinent de dire que c'est un livre sur l'identité de la nation ou de l'écriture de l'histoire de la nation en tant qu'exilée.

Ces premières vingt pages peuvent être divisées en trois : la scène du dîner sous forme de dictée qui occupe une page, une partie intitulée « Diseuse », et une sorte d'exercice linguistique, qui peut être interprété comme une autre forme de l'écriture. Je les analyse selon trois thèmes : une femme venue de loin ; faire venir les autres en soi ; entre les deux dictées. Cette femme venue de loin fait venir les autres en soi pour former « sa langue maternelle » qui lui permettra d'entrer en écriture.

IV.2.1. Une femme venue de loin

Après la phrase de Sappho, deux dictées suivent : l'une est écrite en français et l'autre en anglais, sans ponctuation, mais seulement des indications dans le texte. Ces deux langues se complètent et diffèrent dans l'écriture par la structure de la langue.

> Aller à la ligne C'était le premier jour point Elle venait de loin point ce soir au dîner virgule les familles demanderaient virgule ouvre les guillemets Ça c'est bien passé le premier jour point d'interrogation ferme les guillemets au moins virgule dire le moins possible virgule la réponse serait virgule ouvre les guillemets Il n'y a *q'une chose* point ferme les guillemets ouvre les guillemets Il y a quelqu'une point loin point ferme les guillemets

> Open paragraph I was the first day period She had come from a far period tonight at dinner comma the families would ask comma open quotation marks How was the first day interrogation mark close quotation marks at least to say the least of it possible comma the answer would be open quotation marks there is but one thing period There is someone period From a far period close quotation marks[298]

Cette dictée paraît décrire une scène de dîner familial où l'on discute de sujets quotidiens. Par exemple, si c'est le premier jour d'un enfant de la famille dans une nouvelle école : « ça s'est bien passé le premier jour ? ». Une fille (ou une femme) interrogée paraît hésiter à répondre pendant un moment, elle répond finalement pour « au moins, dire le moins possible » : « Il n'y a qu'une chose », « Il y a quelqu'une. Loin. » ; le genre se révèle dans le français. La personne a choisi elle-même l'adverbe « loin » pour décrire sa position, avant de raconter ses sentiments et ses histoires. En ce qui concerne venir de « loin », il y a plusieurs possibilités d'interprétation, par rapport au pays natal, à la langue, ou même, à sa propre

[298] Theresa Hak Kyung Cha, *Dictée*, University of California Press, 2001, p. 1. Désormais, cet ouvrage est désigné seulement par les pages entre parenthèses, avec le titre de l'ouvrage. *Une chose* est écrit en italique dans le texte. Une autre précision : dans le texte, il y a les deux blancs entre d'autres mots et les noms de ponctuations.

famille[299]. L'adverbe « loin », accentué par le point, signifie, au moins, la double distance : la distance de son pays natal, de sa langue, de sa culture dans lesquels elle a vécu et celle d'un autre pays, d'une autre langue et d'une autre culture auxquels elle doit s'adapter. Il s'agit donc d'une triple distance, géographique, physique et psychologique.

Rien n'indique exactement si cette scène a lieu dans la propre famille de l'auteur. Il est possible de l'imaginer autrement : une simple voyageuse, ou une exilée qui est rentrée chez l'hôte où elle loge, sans doute temporairement, pour dîner, et la famille de l'hôte lui demande d'exprimer dans leur langue son impression sur sa nouvelle journée. Cette conversation est déplacée pour cette femme ; cette simple question révèle sa position, parce qu'elle demande en effet une longue explication, pour plusieurs raisons, et qui relèvent de sa situation d'immigrée, d'exilée ou de voyageuse. Cette question posée à la jeune fille (ou à la femme) la renvoie à son être étranger dans une nouvelle situation[300].

Hyun Yi Kang interprète cette scène dans laquelle un sujet féminin exilé parle mal la langue du pays d'exil dans la famille d'accueil comme une situation qui renforce la différence de ce sujet féminin et la renvoie à sa précarité en tant qu'exilée[301]. En ce sens, même si ce sujet féminin maîtrise bien la langue du pays où elle a demandé l'exil, elle aurait des difficultés à s'exprimer. La question ne concerne pas que la langue, mais les différences que porte ce sujet féminin la renvoient néanmoins à son étrangeté renforcée par le fait d'être femme, parce qu'être une femme est déjà une sorte d'étrangeté dans la société masculine.

Au moment d'une première rencontre ou d'une première réception, des questions souvent déjà formalisées s'imposent. Ces questions sont également imprégnées d'un certain état d'esprit ou certaines idées ou encore de telles règles ou tels rituels. En effet, l'hospitalité est souvent codifiée, et les arrivants doivent s'y soumettre pour enfin être accueillis. Peut-on accueillir l'étranger chez soi sans l'interroger ? Autrement dit, peut-on songer à l'hospitalité

---

[299] Je trouve que le sentiment de l'étrangeté dans « sa propre famille » censé être un abri n'est pas difficile à imaginer. De plus, ce n'est pas une situation rare. Par exemple, Franz Kafka évoque son étrangeté par rapport à sa propre famille, comme dans la réunion familiale où le sentiment d'étrangeté s'empare de lui puis, il ne disparaît plus : un exemple, *Journal,* dans *Œuvre complète*, Paris : Gallimard, 1984, p. 20.

[300] Dans *Le Dialogue*, un court texte pourtant difficile à résumer, François Cheng raconte son aventure humaine et linguistique de jeune Chinois de 19 ans débarquant à Paris après la Deuxième Guerre mondiale, ignorant tout de la langue française. François Cheng exprime la douleur des exilés ou des immigrés qui ne comprennent pas la langue du pays d'adoption : « une souffrance plus "muette", plus humiliante » (François Cheng, *Le Dialogue*, Paris : Desclée de Brouwer, 2002, p. 28). ; « L'exilé éprouve la douleur de tous ceux qui sont privés de langage et se rend compte combien le langage confère la légitimité d'être » *Ibid*., p. 29). Il y a un vécu d'étouffement, d'enfermement, de souffrance, car les émotions ne peuvent être exprimées suffisamment nuancées.

[301] « Re-membering Home », Collectif (1997), *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalisme*, Routledge, traduit par Park, Eun-mi, Séoul : Edition Samin, 2001, p. 327-328.

comme à un principe absolu en dehors de certains concepts du droit ? Si on reçoit un étranger chez soi, avec la loi de l'hospitalité sans condition, les règles d'accueil ou de l'hospitalité doivent être modifiées pour répondre à la loi de l'hospitalité sans condition. C'est cette loi qui nous conduit à améliorer les règles juridiques actuelles vers la loi de l'hospitalité. Derrida pose la question suivante : « L'hospitalité consiste-t-elle à interroger l'arrivant ? », dans *De l'hospitalité*, et cette question revient aussi dans un entretien. Voici sa réponse :

> L'hospitalité consiste à tout faire pour s'adresser à l'autre, à lui accorder, voire à lui demander son nom tout en évitant que cette question ne devienne une « condition », une inquisition policière, un fichage ou un simple contrôle des frontières.

La question qui se pose au seuil des deux frontières relève déjà de l'essence de la politique.

> L'étranger est d'abord étranger à la langue du droit dans laquelle sont formulés le droit d'hospitalité, le droit d'asile, ses limites, ses normes, sa police. Il doit demander l'hospitalité dans une langue qui, par définition, n'est pas la sienne. […] C'est peut-être la première violence subie par l'étranger : avoir à faire valoir ses droits dans une langue qu'il ne parle pas. Suspendre cette violence, c'est presque impossible, une tâche interminable en tout cas. Raison de plus pour travailler d'urgence à transformer les choses. Un immense et redoutable devoir de traduction s'impose […]. Cela passe par une transformation du droit, des langues du droit[302].

L'hospitalité absolue ne demande même pas que l'arrivant donne son nom, mais qu'on lui ouvre sa maison, l'y laisse venir sans conditions requises.

> L'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui *donne lieu*, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom. La loi de l'hospitalité absolue commande de rompre avec l'hospitalité de droit ; non qu'elle la condamne ou s'y oppose, et elle peut au contraire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès ; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable[303].

Marc Crépon, inspiré par cette idée, analyse la condition de l'hospitalité. Son point de départ est le rapport entre le naufragé et le rivage : il évoque les naufragés qui arrivent sur le rivage, et s'arrête sur le cas de Gulliver dans les *Voyages de Gulliver* de Swift. Gulliver n'est pas un étranger anodin ; en revanche, c'est un étranger de l'étranger, distingué d'abord au niveau de l'apparence non dissimulable, parce qu'il arrive toujours comme le géant ou le nain ou encore l'homme. Cette étrangeté excède la loi pour l'étranger qui permet de l'accueillir.

---

[302] Jacques Derrida, « Le principe d'hospitalité (Le Monde, 2 décembre 1997. Propos recueillis par Dominique Dhombres) », *Papier Machine*, Paris : Galilée, 2001. p. 275.
[303] Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Paris : Calmann-Lévy, 1997, p. 29

> Il est celui pour lequel il n'y a pas de loi. Il n'a pas non plus de nom, ou du moins, il est à ce point différent qu'on ne songe pas à lui demander comment il s'appelle, ou qu'on l'affuble d'un nom qui ne renvoie à aucune identité déterminée (dans laquelle il puisse se reconnaître), aucun pays, aucune famille[304].

Puisqu'il dépasse les lois de l'hospitalité, celles-ci doivent être reconsidérées à cause de la relation créée par cet arrivant inédit. Autrement dit, ce naufragé exige en quelque sorte une nouvelle loi ; ce n'est pas lui qui doit se soumettre à la loi ; il demande même de revoir les conditions de l'hospitalité ; cette situation singulière ne serait sans doute pas si unique. La première scène de la *Dictée* n'est pas une situation singulière, elle touche pourtant, au fond, la même condition. Elle se trouve dans une situation où son identité est mise à l'épreuve avec peu de possibilités de s'exprimer. Avec une telle question, la parole ne lui est pas donnée, et cette femme éprouve le besoin d'une nouvelle approche de la langue. La langue ne se distingue pas des lois ; les lois se manifestent et s'ordonnent à travers cet instrument. Cette première scène de la *Dictée* figure donc la condition de son écriture dans la situation où l'écriture commence ; cette arrivante face à son hôte veut prendre la parole. Cela doit passer par l'apprentissage de la langue de l'hôte afin de parvenir à l'hospitalité au-delà de cette langue.

Cette première scène annonce l'arrivée d'une femme, étrangère par rapport aux dispositifs identitaires que sont la langue, la nationalité et la famille, pour écrire autrement sa propre histoire ou un autre mythe de l'« origine ».

IV.2.2. Faire venir les autres en soi

Après la scène du dîner écrite en deux langues sous forme de dictée, apparaît la « DISEUSE ». Cette scène montre la longue attente de la diseuse avant d'en venir aux paroles. À l'instant de l'énoncé se mêlent la douleur de parler et celle de ne pas parler, dans l'attente de savoir laquelle se manifeste dans la douleur des paroles elles-mêmes.

DISEUSE

---

[304] Marc Crépon, « Donner la parole. Langues, Culture, Territoires », *Les promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2011, p. 196. Ce texte a été d'abord prononcé dans un colloque sur « L'avenir est-il sur les rivages ? » en 2000. Dans ce texte, il démontre l'apprentissage de la langue comme la condition de l'hospitalité ; il s'agit d'un apprentissage non forcé brutalement au nom de l'intégration. C'est un apprentissage qui est basé sur une « exposition mutuelle » à la vulnérabilité. Elle est une précondition pour établir une relation inédite donc qui n'est pas soumise aux lois de l'hospitalité. *Ibid*., p. 203-206.

> She mimicks the speaking. That might resemble speech. (Anything at all.) Bared noise, groan, bits torn from words. Since she hesitates to measure the accuracy, she resorts mimicking gestures with the mouth. The entire lower lip would lift upwards then sink back to its original place. She would then gather both lips and protrude them in a pout taking in the breath that might utter some thing. (One thing. Just one.) But the breath falls away. With a slight tilting of her head backwards, she would gather the strength in her shoulders and remain in this position.
>
> > *It murmurs inside. It murmurs. Inside is the pain of speech the pain to say. Larger still. Greater than is the pain not to say. To not say. Says nothing against the pain to speak. It festers inside. The wound, liquid, dust. Must break. Must void.*
>
> From the back her neck she releases her shoulders free (*Dictée*, p. 3) [305.]

« Diseuse » est un mot français choisi en guise de titre, car cette partie paraît ne pas en avoir, du moins pas comme les autres parties introduites par les neuf muses et dont structure est la même. Or, après la première page de la scène de la dictée, le mot français écrit en majuscules est placé à la tête du texte, qui est écrit principalement en anglais ; comme si elle voulait montrer qu'elle est toujours partagée entre les langues. La diseuse est à la fois une simple parleuse, et celle qui récite et prédit l'avenir ; ce mot choisi pour la place du titre montre tous les états à venir de la diseuse, qui cherche sa propre langue pour dire et prédire.

Le texte de la « DISEUSE » est construit selon plusieurs points de vue, comme s'il existait plusieurs soi, chacun avec sa propre histoire : une scène de « polylogue » intérieur[306]. Il comporte deux polices de caractères différentes : l'une se charge du point de vue qui va de l'extérieur à l'intérieur, donc une description extérieure autant qu'intérieure du corps, et l'autre va de l'intérieur à l'intérieur, qui évoque en voix plurielle la douleur et les paroles de l'intérieur. Ces voix ne sont pas complètement séparées, tout en restant relativement indépendantes.

Ne pas parler pourrait être le signe d'une méfiance vis-à-vis de la langue. La fille (ou la femme) à qui on pose la question « ça c'est bien passé le premier jour ? », dans la scène du dîner, donc la première dictée, songe à en dire le moins possible, à évoquer un minimum de

---

[305] Imiter les gestes décrits fait sans doute partie de l'acte de la lecture de ce texte étant écrit avec l'idée de mettre en scène. La lecture est un acte affirmatif autant que passif ; nous nous laissons pénétrer par les idées et les paroles tout en commentant le texte que l'on lit en le tenant dans nos mains, en tournant les pages comme si on le caressait.

[306] Je ne me réfère pas qu'au sujet « conscient » qui est déjà pluriel, mais aussi à la dimension inconsciente que l'on ne peut plus ignorer après la psychanalyse. « L'illusion de maîtrise absolue du sujet de la parole est à défaire sans cesse, en se rappelant que la barre qui sépare conscient et inconscient, n'est pas indépassable : les lapsus, les actes manqués et les rêves nous signifient parfois dans notre discours quotidien, et souvent dans l'écriture qu'il y a des passages entre inconscient et conscient. L'écriture m'excède continuellement, débordant la frontière invisible entre intérieur et extérieur. […] Dès que je parle je suis dans ce que je dis mais en partie (je) ça m'échappe ». Nadia Setti, *Passions Lectrices*, Paris : Indigo, 2010, p. 17-18.

choses, comme si elle souffrait des paroles autant que de la situation où elle se trouve. La langue est peut-être la cause de la souffrance des paroles et de l'envie opposée ou impossible, donc l'envie de parler et de ne pas parler ; l'envie de parler jusqu'à celle de ne pas parler.

Barthes a dit que « la langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire ni progressiste ; elle est toute simplement fasciste ; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire[307] ». La langue est en effet un ensemble de règles[308] . En parlant, on véhicule aussi certaines idéologies qui sont portées par la langue ; on est pourtant le porteur des règles de la langue autant que l'on en parle ; on emploie le verbe maîtriser la langue, comme si c'était possible : on la maîtrise autant que l'on est maîtrisé(e). Le rapport à la langue qui paraît naturel ne l'est pourtant pas, au contraire : une sorte d'enregistrement des idées et de codification corporelle des règles. Pour cette raison, ce rapport paraît très naturel.

Une réflexion de Barthes permet de percevoir le rapport entre la langue et le sujet parlant. On se sentirait sans doute exclu si on ne pouvait dire aucun mot quand on est à l'étranger, d'abord parce que nous aurions peu de possibilités de communiquer et de comprendre les signes qui nous entourent. Barthes parle, dans un livre intitulé *L'empire des signes*, de ses expériences lors de son séjour au Japon sans connaître la langue japonaise. Le Japon était pour lui l'espace de l'antifascisme absolu, un endroit adamique, une sorte d'origine.

---

[307] Roland Barthes, en 1977 dans le séminaire inaugural du Collège de France, *le Français impeccable*.

[308] Marc-Alain Ouaknin explique, dans *L'alphabet expliqué aux enfants*, que les mots, les lettres, et les signes résultent des conventions. Ils sont sans doute arbitraires. Pourtant, cela n'empêche pas qu'ils aient une histoire et qu'ils transmettent la mémoire des sens. C'est important qu'on s'interroge sur la lettre qu'on emploie parce que c'est le centre même de notre intelligence du quotidien avec ce petit outil qui est l'alphabet ; on lit, on écrit, on parle et tous ces médias sont portés par des mots qu'on écrit dans notre tête, ou sur des papiers ; ils sont des outils de l'intelligence, celui de la transmission, celui de l'histoire, en fait l'outil de notre culture donc ce qui nous permet d'exister en tant qu'être humain tel que nous sommes. Il examine l'histoire de l'alphabet, par exemple son origine et son rapport à l'alphabet persan. L'alphabet enseigne non seulement son usage, mais l'ordre essentiel comme l'ordre du père par sa hiérarchie. Il y a une double hiérarchie : la double vocation de produire la hiérarchie, donc de produire l'ordre. Un alphabet est un ensemble de signes, mais qui est dans un ordre précis qu'on répète et enseigne ; c'est le premier enseignement de l'ordre. Et Alef et bet, qui sont mis ensemble donc écrits en un seul mot, sont liés au père car le mot « ab » signifie le père en sémantique occidentale. Cette dimension paternelle montre que l'alphabet a un rapport avec l'ordre généalogique : apprendre l'alphabet aux enfants permet à ceux-ci de savoir qu'il existe un ordre et aussi qu'il y a l'ordre généalogique. Il met ainsi en place la prohibition de l'inceste. Parce que, lorsque les Grecs empruntent l'alphabet persan, c'est l'arrière–arrière-grand-père d'Œdipe qui l'a enseigné aux Grecs. En mettant en parallèle Œdipe et l'alphabet, il montre qu'il y a vraiment un rapport à l'ordre généalogique. Voir, Marc-Alain Ouaknin, *L'alphabet expliqué aux enfants*, Paris : Seuil, 2012. Admettons son analyse, cela incite à réfléchir sur le rapport entre le sujet parlant et la langue et sur le travail de l'écriture afin de se rendre compte de ce rapport et, éventuellement de le déconstruire.

> La masse bruissante d'une langue inconnue constitue une protection délicieuse, enveloppe l'étranger (pour peu que les pays ne lui soient pas hostiles) d'une pellicule sonore qui arrête à ses oreilles toutes les aliénations de la langue maternelle : l'origine, régionale et sociale, de qui la parle, son degré de culture, d'intelligence, de goût, l'image à travers laquelle il se constitue comme personne et qu'il vous demande de reconnaître. Aussi, à l'étranger, quel repos ! […] La langue inconnue, dont je saisis pourtant la respiration, l'aération émotive, en un mot la pure signifiance, forme autour de moi, au fur et à mesure que je me déplace, un léger vertige, m'entraîne dans son vide artificiel, qui ne s'accomplit que pour moi : je vis dans l'interstice, débarrassé de tout sens plein[309].

Barthes est là, sans connaître le Japon, ni la langue japonaise, et pour ces raisons, il se sent protégé de la langue elle-même. Il vit différemment dans la langue ; il n'existe pour lui que la pure signifiance dans la langue, loin du sens plein produit à travers la dimension sociale et culturelle de la langue ; au contraire, l'interstice, en tant que vide, permet de vivre pleinement la langue en tant qu'inconnue. Cette situation, une sorte de sans savoir, lui donne l'envie de rechercher, non pas le sens, mais la saveur, le son, le rythme, comme le plaisir du corps. Barthes expérimente un certain vide artificiel du sens créé par l'ignorance d'une certaine langue, et ce non savoir lui permet pourtant une autre approche de la langue. Il vit dans un autre rapport à la langue : une sorte de non-rapport, mais qui reste néanmoins un rapport à la langue différent du rapport habituel à sa langue.

La difficulté de la diseuse ne se limite pas à la difficulté du rapport à une langue « étrangère » en tant qu'issue des immigrés, ce qui serait le minimum ; elle est confrontée à la langue « étrangère » qui ne la reconnaît pas et dans laquelle elle n'est donc pas comprise ; une langue dans laquelle elle n'arrive pas à parler et à écrire. En ce sens, même sa langue dite maternelle peut être considérée comme langue étrangère. La femme dans la scène intitulée « Diseuse » s'isole de la langue pour arriver autrement à elle, une autre ; elle abolit son rapport habituel à sa langue ou à ses langues, sans avoir entièrement quitté toutes les langues en elle. En conséquence, elle traverse des moments difficiles, des émotions plus intenses et contradictoires. La douleur de parler, de ne pas parler et de ne pas vouloir parler est un état mélangé, sans pour autant susciter la confusion, parce que chaque douleur a son histoire. La douleur n'empêche pas de rechercher une autre langue qui n'aliène pas le corps du sens ; le corps n'est pas une scène de représentation sociale où s'érigent des discours, mais un lieu où se travaille l'écriture. La diseuse est dans une sorte de quasi langue entre des sons, des rythmes, des signes et des sens : une langue avant la langue, ou une langue de la langue.

La « langue » résonne déjà dans un sens multiple ; l'organe, donc le corps, une sorte de code et plus que cela. Cixous écrit la langue au pluriel : une langue comme la langue

[309] Roland Barthes, *L'empire des signes*, Paris : Seuil, 2005 et 2007, p. 21.

allemande, la langue arabe et la langue française que l'on écoute et apprend ; une langue à la fois comme organe (de l'autre) qui goûte les mots et la nourriture. La « langue » est d'abord arrivée à l'oreille, à travers la « langue » de l'autre. La « langue » de sa grand-mère, qui fut sa première nourrice avec son histoire, l'a invité dans le monde des mots que l'on goûte. La langue lui est venue d'abord comme des mots mélangés avec la « langue ».

> Qu'est-ce que *une langue* ?
> Je ne saurai jamais si c'est l'arabe qui m'a donné l'allemand ou si c'est l'allemand qui m'a donné le goût de l'arabe à l'oreille et pas n'importe quel allemand mais précisément celui qui fut mon premier aliment, la langue allemande d'Omi ma grand-mère arrivée d'Allemagne juste à temps à la fin de l'an 1938 pour m'initier le palais au mélange des mots et du chou aux pommes de terre ou bien si c'est la voix de mon père, aux inflexions scandées et persuasives. Je n'aimais pas manger. Par chance on m'enchantait. […] Ah si j'avais pu vivre sans légumes, mais pas sans mots ni sans son ! Par chance et patience, mes parents nourriciers me traduisaient les bouchées en mots délicieux. D'abord Omi transformait la purée de chou, cette pâtée blême, en champs labouré de sillons réguliers. […] Ensuite s'ajoutait le récit. Je n'avale le chou qu'à la phrase. Pour les carottes, il faut tout mon père. Je ne cédais qu'aux carottes à plaisanterie. […] De préférence Omi plus tard à Alger choisissait une langue de veau. Mais à Oran c'est la langue de boeuf[310].

Le « je » de ce texte refuse de manger, mais en même temps veut savourer les mots ; elle a été nourrie des mots, des récits, et des plaisanteries des parents à travers l'assiette et de leurs « langues » ; elle se nourrit des « langues ». Apprendre la langue est en effet un acte corporel ; la « langue » mange et apprend ; les mots s'incorporent comme les aliments.

La langue et la *langue* se mêlent toujours pour apprendre à parler. Parler est ainsi un acte corporel de l'apprentissage et de la fabrication des mots. Quand une personne veut prendre la parole, les mots-sons qui viennent de son intérieur doivent passer par la bouche, dernière sortie. La scène de la *Dictée* citée ci-dessus décrit de petits mouvements de la bouche et de la tête : ces mouvements du corps sont déjà là, avant la prise de parole. Le corps, lieu des langues, est vivant, respire et inspire ; le corps se prépare à l'énonciation et à l'écriture. La souffrance qui résulte de l'interdiction de parler qui bouillonne à l'intérieur de la diseuse la pousse jusqu'à l'extrémité de ses limites, jusqu'à ne pas parler. Pour y parvenir, elle attend. Elle se laisse pénétrer par les autres, qui viennent, habitent et se transforment en elle. Ce sont des questions que Cixous se pose par rapport à l'écriture et la langue de ceux qui n'ont pas la parole.

> Comment écrire de ceux qui ne savent pas écrire ? […] Comment faire pour s'accorder d'écrire à propos de Khmers ? C'est une question qui revient sans cesse sous se mille visages pour moi depuis vingt ans. Et c'est seulement depuis très peu de temps que je

[310] Hélène Cixous, « Les Noms d'Oran », *Langue et linguistique*, n° 9, 2002, p. 3-4.

> commence à essayer une réponse. Il s'agit de les laisser parler, […] Comment les laisser parler ? Comment ne pas mettre ma langue devant leur langue ?[311]

Le théâtre est conçu pour pouvoir les laisser parler sans leur imposer une certaine langue. Comment y arriver ?

> Pour moi c'est le terme d'un apprentissage. […] Il y a un certain chemin à faire : c'est le chemin du moi, il faut faire le chemin en moi hors de moi. Au théâtre on ne peut arriver qu'avec un moi qui s'est presque volatilisé, qui s'est transformé en espace. C'est un moi qui est arrivé à se mettre en accord avec les difficultés du monde. Mais il n'est pas donné, il faut le former. Il me semble qu'il y a tout un temps, qui est le temps du moi, par lequel il faut passer. Il faut faire connaissance avec ce moi, il faut faire descente dans le secret agité de ce moi, dans ses tempêtes, […] jusqu'aux chambres de l'inconscient, pour pouvoir ensuite sortir de moi vers l'autre. L'idéal : de moins en moins de moi de plus en plus de toi. Ce ne peut être une visée consciente[312].

Le texte ne décrit pas ; il laisse la parole aux personnages : « Le rôle de l'auteur se définit par celui qui est à chercher, celui qui ne se présente pas. Ce sont les personnages qui récitent leur propre texte[313] ». La diseuse attend la venue d'une langue qui serait composée par celles des autres pour écrire l'histoire : « De moins en moins de moi de plus en plus de toi ». Il s'agit du choix d'une écriture qui entraînera la démultiplication de « je », moi. Le corps sera plus tard un lieu où se travaille l'écriture.

> She allows others. In place of her. Admits others to make full. Make swarm. All barren cavities to make swollen. The others each occupying her. Tumorous layers, expel all excesses until in all cavities he is flesh. /She allows herself caught in their threading, anonymously in their thick motion in the weight of their utterance. When the amplification stops there might be an echo. She might make the attempt then. The echo part. At the pause. When the pause has already soon begun and has rested there still. She waits inside the pause. Inside her. Now. This very moment. Now. She takes rapidly the air, in gulfs, in preparation for the distances to come. The pause ends. The voice wraps another layer. Thicker now even. From the waiting. The wait from pain to say. To not to Say. / *She would take on their punctuation. She waits to service this*. […] / She relays the others. Recitation. Evocation. Offering. Provocation. The begging. Before her. Before them. […] / She gasps from its pressure. […] /*Inside her voids. It does not contain further. Rising from the empty below, pebble lumps of gas. Moisture. Begin to flood her. Dissolving her. Slow, slowed to deliberation. Slow and thick./* […] The invoking. All the time now. All the time there is. Always. And all times. The pause. Uttering. Her now. Hers bare. The utter (*Dictée*, p. 3-5).

Le chemin pour laisser venir les autres commence par le rassemblement des traces de plusieurs langues dans lesquelles elle a vécu : la langue coréenne, qui a été sa première langue maternelle, dans laquelle elle a été scolarisée jusqu'à l'âge de 11 ans ; la langue aborigène

---

[311] AA.VV, Hélène Cixous, « De la scène de l'inconscient à la scène de l'Histoire », *Chemins d'une écriture*, PUV Saint-Denis, 1990, p. 24.
[312] *Idem*.
[313] Nadia Setti, « Écriture de fiction, écriture théâtrale : transition, transformation ou rupture ? », *Hélène Cixous, croisées d'une œuvre*, Paris : Galilée, 2000, p. 441.

d'Hawaï ; la langue japonaise imposée à ses parents sous l'occupation ; la langue française qu'elle a adoptée ; et l'anglais qu'elle appelle « *mother's tongue* » qui lui permet enfin l'écriture[314]. Elle a laissé pénétrer en elle les langues à travers les personnes avec qui elle a appris et parlé, et ensuite dans ses expérimentations des langues ; elle est pénétrée de leur histoire et de leur culture[315]. Elle devient le lieu des langues (et) des autres. Elle s'approche peu à peu d'une langue qui permet de parler de ses langues. Elle attend, elle est docile[316] ; elle attend tout en appelant, en rassemblant toutes les traces laissées en elle pour avoir une autre grammaire avant de dresser les récits historiques. La capacité à se laisser pénétrer par autrui et de partir de sa propre histoire pour venir aux autres est indispensable pour devenir un sujet ouvert, ce qui est une condition pour écrire l'histoire en tant que femme.

L'envie de l'écriture, qui ne se distingue pas de sa nécessité, se présente avec la difficulté et la souffrance des paroles. Le silence des paroles où la diseuse à venir reçoit la mémoire des autres et s'ouvre à d'autres voix n'est en effet pas qu'un silence ; il y a déjà, dans le silence, tous les sons, les signes, les sens, donc d'autres formes de la langue, avant la parole. L'ambiguïté de parler et de ne pas parler peut être lue comme une tentation de ne pas être complètement saisie avant de sortir un mot de sa propre bouche ; elle marque sa volonté de rester au seuil, entre parler et ne pas parler, pour pouvoir parler et écrire, jusqu'à ne pas écrire et jusqu'à ce qui ne peut être dit.

---

[314] J'analyserai ultérieurement son concept de la langue maternelle par rapport à l'identité nationale et au rapport entre sa mère et l'écriture.

[315] François Cheng remarque avec force combien l'apprentissage d'une deuxième langue lui procure un double enracinement. Il écrit : « habité à présent par l'autre langue sans que cesse en lui le dialogue interne, l'homme aux eaux souterraines mêlées vit l'état privilégié d'être constamment soi et autre que soi, ou alors en avant de soi » (p. 79), éclairant ainsi le titre de son récit *Le Dialogue*. Artiste calligraphe, formé par son père, poète, philosophe par ses réflexions sur le taoïsme, il propose en plus sa propre conception de la langue française. « J'ai tendance à vivre un grand nombre de mots français comme des idéogrammes » (p. 40). Par exemple, pour lui le mot « sens » est le « diamant du lexique français », car « ce mot polysémique cristallise les trois niveaux essentiels de notre existence au sein de l'univers vivant : sensation, direction, signification (dédicace). » François Cheng, *Le Dialogue*, Paris : Desclée de Brouwer, 2002.

[316] « Si j'écris avec l'autorité incisive, décisive de quelqu'un qui fait arriver, qui fait ce qu'il dit, il n'arrive rien. Pour que quelque chose arrive, c'est-à-dire m'arrive ou arrive de la langue il faut renoncer à l'autorité performative, qui décide de ce qui arrive. Si je veux faire arriver quelque chose il n'arrive rien. Pour que quelque chose arrive il faut que cela m'arrive ; même si je suis très actif, là où cela arrive je suis passif. Donc pour que quelque chose arrive à la langue, par la langue, il faut être quant à la langue docile, d'une certaine manière. On peut multiplier beaucoup d'activités mais pour être, justement, docile. Et mon expérience à moi, si je peux me permettre d'en parler, quant à la langue, c'est une expérience d'une extrême activité mais docile. » Derrida, « IV. Deuxième partie : Autour de l'identité, de l'exclusion et du style », Derrida et Cixous, *Lengua por venir / Langue à venir Séminaire de Barcelone*, De esta edición, Icaria editorial, s.a. 2004, p. 79.

IV.2.3. Entre les deux dictées

O muse, tell me the story
Of all these things, O Goddess, daughter of Zeus
Beginning wherever you wish, tell even us (*Dictée*, p. 7)

La scène de la « DISEUSE » se termine avec une phrase, « *The utter* » ; elle se soumet à une nouvelle série d'épreuves de l'écriture. Cette scène de dictée à double sens suit comment une jeune fille en formation est arrivée à l'écriture[317]. La *Dictée* est composée de deux types de dictée qui sont pourtant liés : l'une est la soumission ambiguë qui occupe les premiers temps de l'ouvrage ; l'autre est la dictée de l'affirmation, un état hanté par les muses. Pour y arriver, l'écriture du texte avance sous plusieurs formes, comme exercice linguistique ou catéchisme. L'exercice linguistique est composé de l'exercice de l'écrit, de la traduction et de la grammaire.

Cet exercice peut signifier l'apprentissage de la langue comme ordre symbolique. Si la première scène de la « Diseuse » décrit un certain rapport avec des mots par le rythme, la mélodie et le son, qui ne correspondent pas forcément aux voyelles et consonnes d'une langue ou d'une autre, dans la scène de l'exercice linguistique, la diseuse tente de s'approprier la grammaire. Son corps garde toutes les traces des langues ; le corps peut être considéré comme écriture, comme une sorte de bio-graphie, à cause des traces imprimées dans le corps.

La scène de l'exercice linguistique, comme la scène de la dictée au tout début de ce texte, rappellent au moins les deux phases de l'apprentissage de la langue. Si on prend en compte le fait que Cha a commencé à apprendre le français au lycée catholique pour jeunes filles, cette partie des exercices de la langue représente un deuxième apprentissage d'une langue étrangère. À première vue, la diseuse apprend le français à travers l'anglais ; tous les deux sont pour elle des langues étrangères. L'exercice montre l'angoisse relative au fait de

[317] La jeune fille de la scène en train d'être formée peut être interprétée comme une autre figuration de la diseuse ainsi que la femme venue de loin dans la première page de la *Dictée*. Dans l'écriture du texte, le sujet de l'écriture en multiple figuration permet de concevoir le concept du temps non linéaire, mais qui circule comme une ronde sans tête ni queue et qui diffère de l'un à l'autre.

parler et de ne pas comprendre la langue ou de ne pas être comprise[318]. L'envie de parler et de ne pas parler représente pour cette jeune fille une difficulté multipliée dans les deux langues étrangères et la langue coréenne, sa langue natale qui s'éloigne d'elle.

Vient ensuite la scène de la messe : « *Tell me the story* / *Of all these things.* / *Beginning wherever you wish, tell even us* » (*Dictée,* p. 11), qui mêlent prières, dictées, rituels de la confession et du catéchisme, toutes les disciplines que la jeune fille et ses camarades ont suivies pendant leur scolarisation au lycée catholique. Dans cette scène, l'apprentissage de la langue ne se limite pas aux termes de la langue étrangère : il représente à la fois la formation et le parcours de « venue à l'écriture ». Le niveau des exercices linguistiques est relativement avancé par rapport à la scène précédente. À ce stade, la jeune fille essaie de tenir une sorte de journal intime, en mélangeant ses pensées, ses sentiments avec les exercices. En ce sens, l'exercice grammatical prend une autre dimension, celle de l'écriture. L'exercice alterne avec le texte, qui est tantôt une sorte de confession rituelle et tantôt une sorte de journal intime, qui est une autre forme de la confession ; pour écrire, elle prend à témoin soit Dieu soit elle-même ou les deux.

> Translate into French :
> 1. Today would be the Feast day on the Immaculate Conception. […]
> 2. "O my God, I am heartily sorry for having offended Thee, and I detest all my sins because of Thy just punishment, […] I firmly resolve the help of Thy grace to sin no more and to avoid the near occasion of sin, Amen." […]
> 5. She call she believe she calling to she has calling because there no response she believe […].
>
> […] "Bless me father, for I have sinned. My last confession was… I can't remember when… These are my sins."
> *I am making up the sins. For the guarantee of absolution. In the beginning again, at zero.* Before Heaven even. *Before the Fall. All previous wrongs erased. Reduced to spotless. Pure.* […] *Act of Contrition. I am making the confession. To make words. To make a speech in such tongues.* (*Dictée,* p. 14-17)

L'exercice de dictée prend ainsi un autre sens, celui d'un cheminement vers l'écriture encore timide pour accéder à une autre « *tongue* » : les mots sur la langue. La jeune fille, diseuse à venir, avance dans la réflexion sur le sens de la confession par rapport à l'écriture.

[318] Ecrivez en français : 1. If you like this better, tell me so at once./ 2. The general remained only a little while in this place. 3. If you did not speak so quickly, they would understand you better. […] Traduire en français : 1. I want you to speak. / 2. I wanted him to speak. / 3. I shall want you to speak./ 4. Are you afraid he will speak ? / 5. Were you afraid they would speak? / 6. It will be better for him to speak to us./ 7. Was it necessary for you to write ? / 8. Wait till I write. / 9. Why didn't you wait so that I could write you ? […] Complétez les phrases suivantes : 1. Le lac est (geler) ce matin. / 2. Je (se lever) quand ma mère m'appeler. / 3. Elle (essuyer) la table avec une éponge. / 4. Il (mener) son enfant à l'école. / 5. Au marché on (acheter) des œufs, de la viande et des légumes. / 6. Il (jeter) les coquilles des noix qu'il (manger). / 7. Ils (se promener) tous les soirs dans la rue. / 8. Elle (espérer) que vous m'(appeler) de bonne heure. […] / 10. Ils (envoyer) des cadeaux à leurs amis. (*Dictée,* p. 8- 9)

L'écrit en police italique suggère son plan intérieur. La jeune fille est en train de faire une confession de la confession à son insu ; elle se prend elle-même à témoin. Cette scène dans laquelle elle pratique l'exercice linguistique dans le but d'améliorer la langue montre un des aspects de l'apprentissage de la langue : une sorte de création de fictions qui permet d'énoncer, « je », d'abord seule, mais toujours devant Dieu qui détient toutes les paroles et les noms.

> Theirs. Into Theirs tongue, the counter-script, my confession in Theirs. Into Theirs. To scribe to make hear the words, to make sound the words, the words, the words made flesh (*Dictée*, p. 18).

Tous les mots et les paroles, y compris ceux de la langue maternelle, sont en effet d'abord ceux des autres et resteront aux autres. C'est pourquoi la dictée a lieu toujours avant la messe pour parler et s'adresser à Dieu : « First Friday. One hour before mass. Mass every first Friday. Dictée first. Every Friday. Before mass. Dictée before. Back in the study hall. It is time » (*Dictée*, p. 18) : la jeune fille prépare « la confession » pour la messe. Elle écrit la confession en avance à l'heure de la « dictée » ; elle se confesse sous forme de dictée ; elle demande pardon par avance d'écrire ; elle confesse avoir volé les paroles des autres. L'envie d'être rassurée par avance la pousse à demander le pardon avant de parler et d'écrire en tant que diseuse ; l'écriture ne se sépare pas de la demande de pardon.

> The Host Wafer (His Body. His Blood.) His. Disolving in the mouth to the liquid tongue saliva (Wine to Blood. Bread to Flesh.) His. Open the eyes to the women kneeling on the left side. The right side. Only visible on their bleached countenances are the unevenly lit circles of rouge and their elongated tongue. In waiting. To receive. Him (*Dictée*, p. 13).

La jeune fille attend pour recevoir la chair et le sang de Dieu ; les femmes attendent de le recevoir. Pour apprendre la langue, il faut la laisser entrer dans le corps ; il faut l'avaler ; elle boit le sang de Dieu et avale la chair de Dieu comme les paroles de Dieu ayant créé le monde, ainsi les paroles de Dieu entrent par la langue dans le corps de la jeune fille ; les paroles ressortiront par sa langue pour créer un autre monde. Pour arriver à les recevoir, elle craint de révéler qu'elle n'est pas un homme : « Stand not too quickly the stations looking down at the red of the carpet hand placed on triangle white fake lace scarf not to slip fall from the head, the head of hair the sin covered » (*Dictée*, p. 13), car la succession est assurée par le Fils : « He the one who becomes He » (*Dictée*, p. 13). Les paroles se transmettent du Père au Fils par le corps martyrisé : « Crucifixion to follow to follow. Of. Him. Of His son » (*Dictée*, p. 13). Pourtant, cette fille va recevoir la chair et le sang de Dieu : « The nail of the shoes snag on the carpet down the aisle to the water bowl the finger » (*Dictée*, p. 13), elle est clouée comme Jésus en martyre. L'homme est une copie de l'image de Dieu, « God who has made

me in His own likeness » (*Dictée*, p. 17) ; Dieu l'a créée, même si elle n'est pas homme, elle provient de Dieu ; « God made me » (*Dictée*, p. 17) ; son corps est ainsi composé de Dieu qui est la parole.

Si « elle » arrivait à Dieu, ce serait sans doute interprété comme la transgression d'Ève. Selon la Genèse, c'est Ève la première femme qui a transgressé l'interdit de Dieu en mangeant le « fruit interdit[319] » ; elle a osé avaler la parole de Dieu. Ève, qui veut partager le désir et la saveur de la connaissance, propose à Adam de manger le fruit interdit, et de ce fait ils sont chassés du jardin d'Éden. Le plaisir du savoir et du désir ne sont pas séparés de la souffrance, de la douleur et de la peur. L'envie de savoir se nourrit de la transgression ; la jeune fille ose espérer avoir ce qui ne lui est peut-être pas promis, comme à Ève ; elle veut avoir ce qui ne lui est pas permis : « Tu veux avoir. Tu veux tout. Mais il n'est pas permis à l'être humain d'avoir. D'avoir tout. Et la femme, il n'est même pas permis d'espérer avoir tout ce qu'un être humain peut avoir[320]»

La première séparation entre Dieu et l'homme, entre l'homme et la femme, a ainsi eu lieu du fait d'Ève. Si la séparation qui est provoquée par le désir de savoir d'Ève n'avait pas eu lieu, la langue ainsi que d'autres savoirs n'auraient pas été créés ; en fait, Ève et Adam étaient presque muets dans le jardin d'Éden. Le jour de la connaissance s'ouvre par la séparation ; ainsi l'écriture peut naître. « La séparation » est une des conditions de l'écriture au point de vue inouï :

> Je veux voir : tout. Pas de Terre Promise à laquelle je n'arrive un jour. Voir ce qu'on (n')aura jamais. J'ai peut-être écrit pour voir ; pour avoir ce que je n'aurais jamais eu ; pour qu'avoir ne soit pas le privilège de la main qui prend et enferme ; du gosier, de l'estomac. Mais de la main qui montre du doigt, des doigts qui voient, qui dessinent, du bout des doigts qui tracent sous la douce dictée de la vision. Du point de vue de l'œil d'âme. L'œil dame. Du point de vue de l'Absolu ; au sens propre de ce mot : la séparation[321].

L'écriture permet de voir ce qu'il n'est pas autorisé de voir ; elle permet de rejoindre une terre non promise à travers des doigts qui voient.

Dans les scènes de la dictée et de la messe, la jeune fille est devant Dieu, et veut recevoir Dieu pour pouvoir écrire. Pourtant dès qu'elle commence à écrire la dictée, c'est la

---

[319] Chez Freud, l'oralité occupe une place importante dans les théories du désir sexuel qui ne sépare point de savoir. Le corps du nourrisson ne se sépare pas, au début, du corps maternel, le bébé n'a réellement pas conscience de soi, pour accéder à cette connaissance il faut passer par la séparation (du corps) de la mère, et cette procédure permet l'apprentissage de la langue. Cf. Freud, *Trois essais sur la sexualité*, Paris : Gallimard, 1989.
[320] Hélène Cixous, « La venue à l'écriture (1976) », *Entre l'écriture*, paris : Des femmes, 1986, p. 12.
[321] *Idem*.

mère à travers les neuf muses qui lui dictent ; elle les reçoit comme venant de Dieu, car ce sont elles qui l'invitent à l'écriture.

> NOVENA : NINE EACH. THE RECITATION OF PRAYER AND PRACTICING OF DEVOTIONS DURING A NINE DAY PERIOD.
> And it begins (*Dictée*, p. 19).

L'envie de parler et d'écrire l'histoire donne naissance à la diseuse qui était dans la jeune fille, malgré des chagrins ineffaçables, mais en même temps inséparables qui la poussent à écrire : « Donne-toi ce que tu voudrais que Dieu-s'il-existait te donne[322] ». L'écriture, qui permet de voir un monde non existant, crée ainsi un monde ; elle est comparée à la conception immaculée de la Vierge Marie. L'immaculée conception et la création du monde, donc l'écriture, ne se distinguent pas, parce que pour la diseuse l'écriture signifie d'abord une longue attente pour recevoir des paroles de sa mère et de la mère de sa mère, en remontant sans cesse la lignée de la mère, jusqu'à la mémoire des inconnus et aux lectures qui lui permettent de rencontrer en même temps la mort et la vie.

> Dead time. Dead gods. Sediment./ Turned stone. Let the one who is diseuse dust/ breathe away the distance of the well. Let the one/ who is diseuse again sit upon the stone nine days/ and nine nights. Thus. Making stand again, Eleusis (*Dictée*, p. 130).

Au cœur de la création des récits à la fois autobiographiques et historiques, il existe une réflexion sur la mémoire et sur le sujet en tant que corps qui écrit. L'attente de l'écriture et la parole chez la diseuse est comparable à celle de la déesse de la mémoire Mnémosyne : pour avoir ses filles, les neuf muses, Mnémosyne a attendu pendant neuf jours et neuf nuits. De même, la diseuse a attendu neuf jours et neuf nuits pendant lesquels elle absorbait toutes les mémoires jusque au moment où tout se mêle sans frontière (individuelle), comme si un trou devenait informe[323].

Attendre signifie ici se laisser pénétrer par les mémoires des autres, qui sont enterrées dans l'espace-temps, afin de se mélanger ; cela fait déjà partie d'une création du monde, en ce sens, attendre c'est déjà l'écriture. La diseuse s'identifiant à la déesse de la mémoire donne vie aux parties de son œuvre pour faire couler à nouveau un autre fleuve de mémoires qui circulent toujours dans le corps comme le sang, « *the near-blak liquid ink* » (*Dictée*, p. 64) ; « *Expel*. Ne te cache pas. Révèle toi. Sang. Encre. *Of its body's extension of its containment* » (*Dictée*, p. 65). L'écriture des mémoires des autres est métaphorisée comme la prise de sang

[322] Hélène Cixous, « La venue à l'écriture (1976) », *Entre l'écriture*, Paris : Des femmes, 1986, p. 13.
[323] « a hole increasing its size large and larger until it assimilates the boundaries and becomes itself formless » (*Dictée*, p. 131).

des autres femmes[324] et les transfusions, comme si l'écriture pouvait « goûter le sang du corps aimé[325] ». Toutes les mémoires qui sont enregistrées à nouveau dans le corps de la diseuse revivront à travers la parole et l'écriture de la diseuse.

La diseuse suit les dictées des neuf muses pour restaurer ses propres mémoires ainsi que celles de sa mère, de sa grand-mère, et des autres femmes. L'autobiographie est toujours celle des autres en moi ; même si elle est écrite par un seul auteur, elle est écrite par un sujet divisé, multiplié, et même enfui ; des autres surgissent sans cesse en soi-même. Elle est écrite avec la mémoire, « mes mois-étrangers mé-moires[326] ». En ce sens, la dictée prend la forme de l'écriture d'une voix peuplée, guidée par les neuf muses pour écrire l'histoire. Quand on écrit l'histoire, le « je » parle de l'autre ; il faut entendre « de » au moins dans deux sens.

> IN NOMINE
> LE NOM
> NOMINE (*Dictée*, p. 21)

La dictée des muses s'ouvre avec une sorte de rituel. On nomme quelque chose ou quelqu'un qui vient de naître, ou par l'acte de nommer, on leur donne aussi une naissance ; on reconnaît leur existence. *Dictée* tentera de donner un nom à chacune des femmes anonymes ; l'écriture tentera de nommer à travers leurs traces. L'appellation du nom lui-même signifie le commencement d'une autre écriture de l'histoire de gens n'ayant ni nom ni droit d'être cités dans l'écriture de l'Histoire, comme par exemple la mère de la diseuse.

Cixous écrit que la femme doit s'écrire parce que « c'est l'invention d'une écriture *neuve, insurgée* qui, dans le moment venu de sa libération, lui permettra d'effectuer les ruptures et les transformations indispensables dans son histoire, d'abord à deux niveaux

---

[324] Voir, « URANIA ASTRONOMY » (*Dictée*, p. 63-75): cette partie se construit avec les deux figures des points méridiens écrit en Hanja (idéogramme chinois) et les quatre figures du corps (par exemple Side view or Air Passages and Lungs). Elle commence par une scène de la prise de sang entre deux femmes dans laquelle une femme prend d'abord le sang d'une autre femme avec une piqûre et cette prise de sang arrive à collecter « the loss directly from the wound »(*Dictée*, 65), ensuite vient un long poème en Français et en Anglais. Cette partie symbolise le rapport entre mémoire, corps, parole, et écriture. L'écriture ne se sépare pas du corps qui est aussi la mémoire.

[325] Hélène Cixous, *op. cit*., p. 12.

[326] Hélène Cixous, « Le moi est un peuple », recueillis par Aliette Arnel, *Le magazine littérair*e, n° 409, Mai, 2002. p. 26. Cixous entend l'autobiographie comme autre-biographie : « Le concept d'autobiographie résonne pour moi comme l'"autre-biographie". Il ne s'agit pas d'autocentrement : le moi est un peuple. […] Je suis hantée par des voix : écrire c'est faire entendre ces voix, chacune avec sa coloration, son idiome, dans une écriture tressée, multicolore, multivocale. Il faut faire entendre dans "moi", mes mois-étrangers, mé-moires. La personne qui autorise l'exploration la plus profonde et résiste le moins à l'analyse, c'est "moi" ». Le moi est un peuple, par conséquent, quand « je-me » écrit, il écrit avec mes-moires : même les inconnus ou les étrangers, ou encore leur mémoire.

inséparables[327] » : les deux niveaux sont le niveau individuel et celui de la « *Prise de la Parole* ».

> a) Individuellement : en s'écrivant, la femme fera retour à ce corps qu'on lui a plus que confisqué, dont on a fait l'inquiétant étranger dans la place, le malade ou le mort, et qui si souvent est le mauvais compagnon, cause et lieu des inhibitions. […] Ecris-toi : il faut que ton corps se fasse entendre. Alors jailliront les immenses ressources de l'inconscient. […] Ecrire, acte […] lui rendant accès à ses propre force […]. b) acte aussi qui marquera la *Prise de la Parole* par la femme, donc son entrée fracassante *dans l'Histoire* qui s'est toujours constituée *sur son refoulement*. Ecrire pour se forger l'arme antilogos. Pour devenir enfin partie prenante et *initiante à son gré*, pour *son droit* à elle, dans tout système symbolique, dans tout procès politique[328].

Écrire signifie d'abord le retour à ce corps confisqué, afin de se faire entendre du corps ; pour libérer le corps du silence et du refoulement, il faut écrire en se ressourçant jusqu'à l'inconscient. Ainsi, individuellement, les femmes peuvent enfin accéder à leurs propres forces. Et ce niveau individuel est indispensablement lié à l'entrée (du corps) des femmes dans l'Histoire : en restituant leurs corps, les femmes inventent une arme pour combattre le système symbolique qui les a exclues, ou encore qui les a incluses comme exclues. L'écriture de la femme en tant que femme avec son corps ne peut pas être séparée de l'écriture de l'histoire à double sens : écriture à la fois singulière et collective, autobiographique et historique.

IV.3. Écriture de l'histoire des femmes : transmission de la mémoire et de l'écriture

La première partie de *Dictée* intitulée « CLIO, HISTORY » porte principalement sur l'histoire de la Corée avec les deux autres intitulées « CALLIOPE EPIC POETRY », et « MELPOMENE TRAGEDY » : la dernière porte surtout sur l'histoire de la Corée du Sud écrite et analysée par rapport à l'écriture de l'histoire des femmes. Pour l'aborder, la diseuse crée une sorte d'espace théâtral où se mêlent les voix des autres qu'elle porte en elle, sur lesquelles elle s'appuie pour évoquer l'histoire des femmes selon plusieurs axes, à travers un polylogue intérieur.

« CLIO, HISTORY » s'ouvre avec une photo de Guan Soon Yu, révolutionnaire du mouvement d'indépendance de la Corée sous l'occupation, accompagnée de sa date de naissance et de la phrase suivante : « *She is born of one mother and one father* (p. 25) » ; de

[327] Hélène Cixous, « Le rire de la Méduse », *l'Arc n°61 : Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, 1975, p. 43 (réédition, Le rire de la Méduse et autres ironies, Paris : Galilée, 2010).
[328] *Idem*.

grands idéogrammes chinois (en coréen Hanja) viennent ensuite 女(*yeo* : femme) 男 (*nam* : homme), mais inversés pas rapport à leur usage normal[329]. C'est la première réponse à l'appellation précédente : « IN NOMINE /LE NOM/ NOMINE (*Dictée*, p. 21) » à travers laquelle la diseuse reconstruit un nouvel ordre entre femmes et hommes, en accordant la première place à une très jeune femme révolutionnaire nommée Guan Soon Yu. Cette femme est à la fois un personnage historique et une figure symbolique des autres femmes qu'elle appelle et mobilise en elle.

J'analyse d'abord l'écriture de l'histoire de *Dictée* par rapport aux sources, au temps et à la mémoire. La diseuse s'appuie sur des documents historiques dont elle ne peut indiquer les sources exactes parce qu'il s'agit de sources intimes ou du moins non officielles, par exemple le journal intime de sa mère ou des écrits anonymes. La plupart de ses sources d'inspiration sont impossibles à vérifier, et d'ailleurs laissent entrevoir la possibilité de la création. L'auteur s'interroge, à travers l'écriture, sur la frontière entre écriture littéraire et celle de l'histoire. La diseuse écrit l'histoire en transgressant la frontière entre histoire et littérature.

> There is no people without a nation, no people without ancestry. […] But our country, even with 5,000 years of history, has lost it to the Japanese.
> "Japan at once created an assembly, in the name of the King, for the 'discussion of everything, great and small, that happened within the realm.' […]
> "Acting on the Japanese love of order and of defined rank, exact titles of honour were provided for the wives of officials. […] Soldiers at the city gates proceeded to enforce this last regulation rigorously." (*Dictée*, p. 28-30)

Dans les deux premiers paragraphes, on cherche à expliquer les causes de l'occupation du Japon et la responsabilité de la perte de la souveraineté de la nation : d'abord la responsabilité est rejetée sur les hommes du gouvernement de l'époque (*Dictée*, p. 28-29) ; ensuite la deuxième décrit la politique d'intégration du Japon (*Dictée*, p. 29-30). Les deux citations sont fermées ensemble par un seul guillemet.

Cet usage des documents permet de s'interroger sur le rapport entre les sources et l'écriture historique, à partir des conditions d'écriture de l'histoire de la Corée. L'accessibilité aux documents historiques du pays d'origine pour la génération issue de l'immigration, comme l'auteur, se limite à comprendre l'histoire du pays natal à travers des documents écrits

[329] On dit généralement « *nam, yeo* (homme, femme) » pas « *yeo nam* (femme, homme) ». Cet ordre général du langage est d'abord pris par le mouvement d'émancipation des femmes pour sensibiliser le grand public comme un signe emblématique de la discrimination des femmes, toujours après l'homme, ainsi qu'une expression, « le ciel est homme, la terre est femme » que l'on emploie justement pour imposer aux femmes la supériorité de l'homme. D'autres exemples dans la pensée traditionnelle coréenne : *Sambujongsa* est une indication de la vie de la femme : *Sambu* dit le père, le mari, le fils et *Jong-sa* signifie la soumission donc ce mot signifie une femme doit être soumise d'abord au père ensuite au mari finalement au fils. Ou encore *Yeopiljongbu* : la femme doit absolument obéir au mari.

dans la langue du pays d'adoption, sinon à travers les paroles des parents, d'une part à cause des limites matérielles des sources, et d'autre part en raison des propres limites de la langue d'origine. Pour cette génération immigrée dès le plus jeune âge ou née dans le pays d' d'émigration écrire l'histoire du pays d'origine commence par cette condition limitée de l'accessibilité aux sources.

Dans cette situation, elle choisit des sources qui ne peuvent pas être utilisées pour interroger l'objectivité des sources ou la vérité de l'Histoire. L'écriture de l'histoire établie par ces citations anonymes est une façon de questionner les sources de l'écriture. Par exemple, quelles sources peuvent être conservées ou non ? Comment peut-on accéder aux sources ? Par ailleurs, nous, en tant que lecteurs, ne pouvons pas être sûrs que ces sources citées par l'auteur soient vraiment des citations. Même s'il s'agit de citations, on ne peut pas savoir exactement de qui, quand et comment elles se sont produites.

Les longues citations anonymes sont placées entre des écrits historiques en anglais et des souvenirs des parents : ces sources de l'écriture de l'histoire ne sont ni complètement écrites ni complètement orales, ni objectives ni subjectives non plus ; mais l'écriture permet de montrer ce caractère indécidable. Les deux citations anonymes qui sont fermées par un seul guillemet forment une histoire écrite à partir de sources orales qui sont suggérées inexactes. Des matériaux d'écriture de l'histoire circulent de bouche à oreille, des uns aux autres avec le temps. La diseuse rappelle ainsi que les sources « originales » des histoires ne sont, en effet, plus accessibles, en aucun cas, et pas seulement pour les immigrés. En fait, des sources écrites dont on peut préciser « l'origine » sont aussi des transformations et des interprétations. Les sources toujours vraies et originales n'existent pas, elles sont supprimées ou modifiées sans cesse ; la question de l'accessibilité aux sources pour la deuxième génération d'immigrés est plus visible à cause de sa condition. La modification ou l'inaccessibilité des sources soulève un aspect politique de l'écriture de l'histoire.

La vie d'une femme révolutionnaire demande de réfléchir sur les concepts du temps et de vérité historique ; Guan Soon Yu chante aux oreilles qui sont capables de l'entendre, et par cela revient sans cesse dans l'écriture. Je voudrais aborder le thème du sacrifice en essayant de le réinterpréter : ce serait, dans l'écriture de l'Histoire, en quelque sorte une récupération affirmative du sens du sacrifice d'une femme par rapport à l'emploi anodin et trivial.

Je rappelle ici l'ordre des deux lettres 女男, cette inversion étant située au tout début comme une déclaration de subversion de l'ordre masculin auquel les citations « anonymes » attribuent la responsabilité de l'occupation. C'est aussi le signe du commencement d'un

nouvel ordre et d'un nouveau mythe (d'origine) qui refuse l'ordre présent, qui est en train de devenir le passé. L'origine n'est en ce sens pas l'origine, car le temps n'avance pas comme une ligne droite. La diseuse évoque l'histoire de la vie d'Yu en critiquant l'écriture de l'Histoire selon l'« ordre masculin », ainsi en interrogeant le terme de sacrifice ; le sacrifice de la femme est souvent utilisé comme une métaphore de l'écriture de l'Histoire.

> In Guan Soon's 16th year, 1919, the conspiracy by the Japanese to overthrow the Korean Government is achieved with the assassination of the ruling Queen Min and her royal family. In the aftermath of this incident, Guan Soon forms a resistant group with fellow students and actively begins her revolutionary work. There is already a nationally organized movement, who do not accept her seriousness, her place as a young woman, and they attempt to dissuade her. She is not discouraged and demonstrates to them her conviction and dedication in the cause. She is appointed messenger and she travels on foot to 40 towns, organizing the nation's mass demonstration to be held on March 1, 1919. This date marks the turning point, it is the largest collective outcry against the Japanese occupation of Korean people who willingly gave their lives for independence (*Dictée*, p. 30).

Le ton de l'écriture ressemble à un récit héroïque, mettant l'accent sur le courage de Guan Soon Yu qui organisait la résistance au moment de l'assassinat de la reine Min ; cette interprétation provoque des polémiques entre historiens sur la « vérité historique ». La question n'est cependant pas de savoir si les faits présentés dans *Dictée* sont véridiques, mais pourquoi une l'interprétation ci-dessus est plutôt rare, malgré l'importance de Guan Soon Yu dans le mouvement d'indépendance de la Corée. Elle est certes considérée comme la « pure fleur de la nation » qui a allumé le mouvement populaire indépendantiste non-violent en se sacrifiant ; en revanche, l'idée qu'elle dirige la résistance n'est pas compatible avec la métaphore de la « pure fleur de la nation ».

Le récit typiquement héroïque dans lequel le héros affronte tous les obstacles avec fermeté et parvient finalement à son but ne correspond pas à la métaphore de la « pure fleur de la nation ». En effet, si la figure de Guan Soon Yu a suscité ce grand mouvement d'indépendance non violent contre l'occupation, c'est en tant que jeune fille (certainement vierge) porte sous la torture, et non pour d'autres qualités, comme son rôle d'« appointed messenger[330] ». L'histoire d'une jeune fille de 16 ans si héroïque n'est pas facile à imaginer si on prend en compte la condition culturelle coréenne, où l'âge fait partie de la hiérarchie sociale autant que le sexe.

[330] Dans la traduction coréenne, c'est traduit « l'envoyée de la divine » (je le traduit en français), Theresa Hak Kyung Cha, traduit de l'anglais par Kyung-Nyeon Kim *Dictée*, Séoul ; Édition Tomato, 1997, p. 50.

L'assassinat de la reine Min[331], qui provoqua une grande colère et une rancune inépuisable contre le Japon, s'inscrit dans la même logique. Une certaine cohérence se manifeste ans la manière de traiter *la* femme dans l'Histoire : elle est prise soit comme un symbole de la pureté et de la fierté de la nation, à la manière de Guan Soon Yu, soit comme un symbole de la honte et de la violation de la souveraineté, comme la reine Min assassinée ou, dans un sens différent, la « femme de réconfort militaire ». Je voudrais attirer l'attention sur l'emploi du verbe « allumer » qui a une connotation sexuelle et est associé aussi ici à une image du sacrifice, car l'emploi des mots révèle l'état d'esprit (conscient ou inconscient), comme nous l'avons précédemment constaté avec l'examen de l'adjectif « réconfort » dans l'écriture de l'histoire des « femmes de réconfort ». L'adoration (calculée et mise en œuvre par le pouvoir nationaliste) pour Guan Soon Yu permet de criminaliser le Japon, et en même temps de cacher la responsabilité de la Corée pendant et après l'occupation.

Le mouvement d'indépendance du 1er mars n'est pas simplement né d'une colère spontanée, au contraire, il est survenu suite aux paroles et aux actes convaincants et courageux d'Yu, la seule fille parmi quatre enfants (« only daughter of four children » (*Dictée*, p. 31)[332], en chair et en os, non une simple figure métaphorique. Guan Soon Yu n'est pas une métaphore de la pureté de la nation, un synonyme de la mort éternelle dans l'écriture de l'histoire. Pour Guan Soon Yu, comme pour la reine Min Myung-Seong-Hwang-Hoo, ainsi que d'autres qui n'ont pas pu laisser leur nom dans l'Histoire, chaque mort est unique et garde son sens irréductible. Pourtant, il y restera toujours des traces à lire laissées par ces anonymes.

> " 'I saw four places where engagements had been fought. […] I saw enough to realize that it was no picnic for the Japanese.
> " ' One is forced to ask who is in charge of these men who are nothing more than brigands. Their mode of warfare seems to be purposely designed to stir every honest man into a frenzy. […] or else confess their incapacity for controlling Korea."' " (*Dictée*, p. 31)

Les phrases citées entre guillemets paraissent être une citation à l'intérieur de la citation anonyme, dans laquelle une personne qui a participé à la résistance porte témoignage sur et contre la guerre. Il est aussi probable qu'en fonction des guillemets simples, ces citations,

[331] On appelle la reine, Guk-Mo (Guk en coréen la nation, Mo signifie la mère) qui veut dire la mère de la nation du coup, le peuple représente ses fils. Des voyous, secrètement soutenus par le gouvernement japonais, ont assassiné la reine Min dans son palais en 1895. Cela a été interprété ainsi : le peuple a laissé sa mère être assassinée sauvagement par des mains japonaises.

[332] Je cite cette description détaillée de l'auteur, car je crois qu'elle voulait souligner à la fois le fait que Guan Soon Yu était une personne vivante, et qu'était, d'ailleurs, la seule fille de cette famille ; sachant que le fils est plus valorisé que la fille dans l'histoire et la culture coréennes.

situées juste après le récit héroïque d'Yu, peuvent être lues comme son journal intime, écrit par les mains de la diseuse sous la dictée.

Dans tous les cas, il s'agit bien de témoigner de l'histoire du point du vue des anonymes et des effacé(e)s. Ceux-ci se sont battus contre l'occupation du Japon, non pour une certaine idée de la Corée où l'ancien régime dominant comme l'ordre 男 女 , mais pour leur propre liberté. Ils en étaient conscients et persuadés grâce aux paroles et aux actes d'Yu. L'histoire est écrite par la mémoire, qui est à la fois particulière et collective ; tous les événements historiques auxquels des gens participent laissent des traces[333].

Pourquoi écrit-on l'histoire ? Pour sortir du cercle vicieux :

> From the past. History, the old wound. The past emotions all over again. To confess to relive the same folly. To name it now so as not to repeat history in oblivion. To extract each fragment by each fragment from the word from the image another word another image the reply that will not repeat history in oblivion (*Dictée*, p. 33).

Et pour rendre justice à la mort et à la vie. L'écriture de l'histoire est en quelque sorte une résurrection des morts à travers l'écriture de la mémoire. La mémoire est tout ce qui reste pour reconstruire l'histoire (du passé comme du présent). La mémoire se transmet de l'un à l'autre, d'une génération à une autre ; elle déplace et inspire. L'histoire du passé est toujours présente à travers l'espace-temps des mémoires ; la transmission de la mémoire se réalise par l'écriture de la « dictée ».

La dernière scène de *Dictée*, intitulée « POLYMNIA SACRED POETRY », symbolise le temps de l'écriture des femmes, qui ouvre, à la fin de la dictée des neuf muses vers « tenth, a circle within a circle, a series of concentric circles » (*Dictée*, p. 175). Une femme qui porte sur la tête des vêtements blancs et une serviette blanche que sa mère lui a donnés pour se protéger contre les coups de soleil s'approche d'un puits : « She remembered that she had once drank from this well. A young woman was dipping into the well all alone and filling two large jars that stood beside her » (*Dictée*, p. 167). Une autre femme, qui puise de l'eau, porte les mêmes habits blancs et la même serviette qu'elle.

> She did not look up at the young girl standing still before her. She saw her walking towards the well in slow paces, holding in her left hand, a small white bundle (*Dictée*, p. 168).

---

[333] Par exemple la photo. Après ces phrases suivantes :« The decapitated forms. […] Would-be-said remnant, memory. But the remnant is the whole. / The memory is the entire. The longing in the face of the lost. Maintains the missing. Fixed between the wax and wane indefinite not a sign of progress. All else age, in time. Except. Some are without » (*Dictée*, p. 38), apparaît la photo d'une scène où des soldats exécutent des gens. On ne peut pas savoir le contexte de cette exécution seulement avec cette photo : elle laisse croire les soldats japonais exécutent les Coréens, mais rien n'est sûr. Les victimes ne peuvent pas venir témoigner, mais la photo restent et demande de lire cette photo.

Dans cette scène, comme dans beaucoup d'autres scènes de la *Dictée*, on ne sait pas si « *she* » est la femme venant d'arriver de « loin » au puits ou la femme qui est en train de puiser de l'eau. Sans l'avoir précisé, la description suivante montre une jeune fille arrivée au puits dans un état d'épuisement. Elle reste silencieuse pendant que la deuxième jarre se remplit d'eau. La femme, donc « *she* » dans la narration, qui sent les paroles-souffles prononcées par la jeune fille sans qu'elle en ait conscience, lui donne de l'eau dans un bol qui porte les traces du temps.

> The chipped marks on it were stained with age, and there ran a vein towards the foot of the bowl where it was beginning to crack. She dipped the bowl into the bucket and filled to the brim. She handed it to the child to drink (*Dictée*, p. 168).

La jeune fille épuisée retrouve ses forces avec l'eau, « la jeune femme » lui demande pourquoi elle est partie si loin de chez elle, la jeune fille explique brièvement qu'elle est en chemin pour rentrer, après avoir cherché un remède dans une ville lointaine pour sa mère gravement malade. Elle est arrivée près de ce puits, marchant depuis l'aube ; épuisée, elle a grandement soif, et même si elle ne voulait pas s'attarder en chemin, elle s'est arrêtée pour y boire. La jeune femme l'écoute attentivement et quand elle a fini de parler, elle s'assied à côté d'elle en la caressant et sort un remède pour sa mère de son panier. Elle lui explique comment le préparer en soulignant le fait qu'il lui faut impérativement utiliser des bols précis. Ensuite, la femme lui offre « the tenth pocket and the bowl » (*Dictée*, p. 169). Après l'avoir remerciée, la jeune fille se dépêche de rentrer chez elle pour sauver sa mère en mémorisant ses paroles ; elle se retourne vers la femme pour la saluer une dernière fois, mais elle n'est déjà plus là.

La scène du puits avec « les trois femmes » peut être interprétée de trois façons : entre une femme qui est venue de loin, une autre qui est en train de puiser l'eau et la jeune fille ; entre la jeune femme et la jeune fille qui se souvient qu'elle avait déjà bu l'eau du puits ; ou encore, une seule femme, selon les différents niveaux de temps, qui surgissent en même temps en transgressant l'ordre chronologique, selon l'ordre de la mémoire. La description de la scène commence par la narration d'une personne qui se souvient avoir bu de l'eau dans ce puits. Je l'interprète comme une scène qui décrit le temps des femmes et la transmission de leur mémoire qui passent par leur écriture. L'acte de puiser de l'eau symbolise le temps portant la mémoire qui circule sans cesse ; l'eau ne sèche pas. Elle est aussi la vie qui inspire l'écriture, et qui sauve et garde en vie. Pour sauver la mère, il faut préparer et administrer le remède de la jeune femme dans un bol ayant gardé les traces du temps ; le remède, qui est transmis de la femme à la jeune fille qui avait pourtant déjà un médicament qu'elle s'était procuré à la ville, peut être lu comme le temps lui-même. Dans la *Dictée*, un objet qui porte

les traces du temps et de la mémoire est l'équivalent d'un livre, d'écrits ou de paroles, comme le bol de la jeune femme, qui a puisé l'eau, porte les empreintes du temps. Ce serait donc aussi des paroles pour consoler et écouter la mère épuisée.

Une des pochettes appartenant à la jeune femme a été offerte à la jeune fille. La jeune femme est partie avec les neuf pochettes, ou les neuf muses, en laissant la dixième à la jeune fille. La dixième pochette peut donc signifier la dixième muse, déposée dans les mains de la jeune fille pour qu'elle puisse suivre la dictée afin d'écrire à son tour ses histoires : une invitation à l'écriture. *Dictée* se termine sur une image de la jeune fille qui dit à sa mère : « Lift me up mom to the window » (*Dictée*, p. 179). Elle est soulevée par les mains de sa mère, pour pouvoir voir plus haut et plus loin : « The child looking above too high above her view » (*Idem*), pour qu'elle puisse lever le silence et sonner la cloche du ciel – « bells fall a peal to sky » (*Idem*) – à son tour. La jeune fille qui a reçu la dixième pochette est déjà sur le chemin de l'écriture, regardant dehors par la fenêtre avec l'aide de sa mère ou au loin, « having relinquished it self to time to distance » (*Dictée*, p. 177).

La diseuse, s'identifiant à une exilée, suit la dictée des neuf muses dans l'espoir de « faire terre » :

> Je n'avais pas aperçu qu'au fond l'exil était depuis toujours inscrit dans mes textes. […] l'exil fait terre/taire. Mais je ne veux pas que l'exil fasse taire, je veux que l'exil fasse terre, je veux que cet exil qui est en général producteur de silence, d'extinction de voix, d'essoufflement, produise son contraire[334].

La jeune fille, qui a sans doute une autre histoire et une autre situation, suivra la dictée des muses.

Au fond des questions évoquées dans *Dictée*, il y a toujours celle de la langue – outil de la création du monde textuel et de liaison de chaque histoire. La diseuse écrit l'histoire à travers la réflexion de la langue ; ainsi elle écrit l'histoire de l'écriture des femmes à partir de sa mère et d'elle-même. La dictée des voix des muses ne se clôture pas dans l'écriture ; de la même manière que la dernière scène de *Dictée* peut rencontrer la première scène, le temps de l'écriture des femmes ne se termine pas, mais incite à venir à l'écriture : la dernière scène est une invitation à l'écriture adressée aux femmes.

L'écriture de *Dictée* est d'une part l'écriture de l'histoire contemporaine de la Corée, et d'autre part, une invitation à l'écriture faite aux femmes. *Dictée* est une tentation de l'écriture comme dictée par une voix peuplée, qui peut être lue comme la création d'un autre mythe et une sorte de révolution de l'écriture de l'histoire des femmes par l'écriture

[334] « A propos de *Manne* : entretiens avec Hélène Cixous », Paris, 27 avril et 27 septembre 1988, AA.VV, *Hélène Cixous, chemins d'une écriture*, PUV Saint-Denis, 1990, p. 215.

« autobiographique », pour permettre de reconstruire le temps en voyageant librement dans l'espace-temps. À première vue, l'histoire de *Dictée* paraît se construire à travers les éléments autobiographiques de l'auteur ; c'est effectivement un des points de départ : la diseuse de la *Dictée* va vers l'écriture à partir d'une femme en voyage permanent, et pour cette raison, elle peut arriver à écrire les indicibles dans l'histoire de la Corée.

L'écriture de *Dictée* est construite par une voix peuplée ; la racine de la voix est multiple et non clairement identifiable. C'est une œuvre qui croise des histoires personnelles, celles de la diaspora, de l'immigré et de l'exilé, au niveau du contenu et de la forme. La *Dictée* est un lieu d'interprétation des histoires, où une femme tisse un lien historico-politique entre elle-même et d'autres femmes réelles ou/et symboliques, à travers les neuf muses, pour parler-écrire enfin ses propres histoires et celles d'autres femmes qui n'ont pas bénéficié de lieux pertinents dans l'histoire.

IV.4. Langue maternelle : une langue de l'écriture

En coréen, l'équivalent de la langue maternelle est *Mogukeo* : *mo* signifie la mère, *guk* signifie la nation : *Moguk,* matrie ou pays-mère, pays comme la mère. *Ea* signifie la langue. *Mogukeo* signifie donc la langue de la nation-mère : la nation et sa langue ne se distinguent pas dans la langue coréenne. *La* mère est ici une métaphore. Je voudrais déconstruire cette métaphore. Pour cela, j'ai tenté d'abord de mettre en valeur le langage des survivantes, en révélant le fait que la langue est elle-même porteuse de violence et de bien d'autres sentiments et pensées.

Le travail de Team de Témoignages montre que le rapport à la « langue maternelle » n'est pas homogène, même pour les Coréens, bien que la langue coréenne ne soit parlée que sur le territoire coréen. Les survivantes de Team de Témoignages, bien qu'elles n'en aient pas été clairement conscientes, ont montré d'une certaine manière l'histoire du conflit et des désaccords, et les disparités dans la langue coréenne, que les Coréens considèrent comme unique et pure, et qui par conséquent a servi à construire l'identité coréenne comme une évidence dans leurs témoignages. En ce sens, elles témoignent également du rapport non naturel entre la langue (coréenne ou japonaise), l'identité (coréenne ou japonaise) et l'appartenance à la nation.

Le concept de « langue maternelle » dans *Dictée* prend une autre dimension et une autre place dans l'écriture : l'auteur dénaturalise le rapport naturel entre la langue maternelle et

l'identité nationale tout en restant attaché à « sa langue maternelle ». En le dénaturalisant, la diseuse arrive à dire l'indicible ou le non-dit de l'histoire de la Corée et de la Corée du Sud justement à travers « la langue maternelle ». Dans cette écriture dé-naturalisante de l'histoire, *la* langue maternelle occupe le centre de l'écriture ; elle montre le rapport non naturel entre la langue et la nation par le biais de l'autre-langue-mère de substitution, et par la même elle s'approche d'une autre conception de la langue maternelle.

IV.4.1. Lettre à sa mère : portrait d'une jeune femme souffrante de la langue interdite

Dans *Dictée*, la diseuse écrit l'histoire de l'occupation et de la post-occupation entre 1960 et 1980 à travers l'histoire de sa mère, à qui elle s'adresse dans « CALLIOPE EPIC POETRY » et « MELPOMENE TRAGEDY » : le second texte est écrit sous forme de lettre. Dans le premier, elle raconte l'histoire de sa mère, Hyung Soon Huo, à partir de son journal intime[335], dans lequel elle fait se rencontrer Clio, Jeanne d'Arc, Yu Guan Soon et sa mère ; elles portent le même statut symbolique. Rappelons que Jeanne d'Arc et Yu Guan Soon sont des figures féminines « nationales » ; l'écriture de l'histoire de *Dictée* est donc liée d'une manière très différente au « nationalisme », à l'amour d'une nation perdue, et à la mère à travers la « langue maternelle ». La « CALLIOPE EPIC POETRY » s'ouvre avec la photo de sa mère et se ferme avec la photo de sa grand-mère maternelle. La diseuse s'adresse à sa mère pour lui raconter l'histoire.

> Mother, you are eighteen years old. You were born in Yong Jung, Manchuria and this is where you now live. You are not Chinese. You are Korean. But your family moved here to escape the Japanese occupation. […] You live in a village where the other Koreans live. Same as you. Refugees. Immigrants. Exiles. Farthers away from the land that is not your own. Not your own any longer. You did not want to see. You cannot see anymore. What they do (*Dictée*, p. 45).

La mère de la diseuse est née à l'étranger, car sa famille avait fui l'occupation ; même si elle-même n'est pas née en Corée, elle en parle comme de son pays « natal » et d'« origine ». Cette histoire personnelle n'est pourtant pas si particulière, au contraire, elle ressemble à celle des autres exilés. Ils ont construit une sorte de petite communauté à l'étranger en quittant un pays qui n'était plus le leur. Cette jeune fille voit la douleur et la souffrance de la vie en Corée, qui n'est plus la Corée, et la douleur et la souffrance des exilés à travers la vie de ceux qui

[335] Cela est noté dans la dernière page du texte : « Biographical material in CALLIOPE EPIC POETRY based on the jounals of hyung Soon Huo».

l'entourent, par exemple ses parents. La diseuse les voit à travers la jeune fille ; elle s'en approche pour montrer une histoire à la fois unique et commune ; une vie ne peut pas être universalisée, mais elle reste néanmoins en rapport avec celle des autres, par certaines ressemblances. « You » ne désigne donc pas seulement sa mère ; si c'est le cas du premier « You », les suivants se démultiplient et s'étendent aux autres.

La diseuse évoque l'histoire de l'occupation du point de vue de cette jeune fille, sa mère, lorsqu'elle habitait en Mandchourie, et témoigne ainis de cette époque ; par ce témoignage, le temps dans lequel vit la diseuse, donc l'avenir, entre dans le passé ; le passé et le présent se mêlent. Le passé ne peut qu'être dit et exister par rapport au présent, d'ailleurs le présent est en train de devenir le passé ; en quelque sorte, le temps ne peut pas être saisi comme le passé, le présent ou l'avenir ; il ll'est plutôt comme le passé-présent-avenir. Dans cette écriture, l'ordre chronologique en termes généraux n'est pas important. C'est l'ordre de la *Mahuhm*[336] qui compte.

> But your MAH-UHM, spirit has not left. Never shall have and never shall will. Not now. Not even now. It is burned into your ever-present memory. Memory less. Because it is not in the past. It cannot be. Not in the least of all pasts. It burns. Fire alight enflame (*Dcitée*, p. 45).

La *Mah-uhme* est un mot coréen qui signifie en même temps le cœur, l'âme, l'esprit. Je dirais le corps du cœur. On l'utilise pour exprimer une chose à laquelle on tient vraiment et qui nous touche profondément jusqu'au cœur : par exemple, « *Mahuhme* est souffrante » – le cœur souffre comme si on était malade. Le passé qui tient à la *Mahuhme* ne devient pas un souvenir empaillé, au contraire, il reste comme présent physiquement et psychologiquement. La *Mahuhme* est en effet un autre nom de la mémoire et des larmes, de douleur ou de joie. À cette époque, que gardait la jeune fille qui deviendra la mère de la diseuse dans sa *Mahuhme* ? L'histoire de la famille, comme celle de beaucoup d'autres Coréens exilés, le mal du pays natal, l'amour pour la langue coréenne, donc sans doute un certain patriotisme.

> You carry at center the mark of the red above and the mark of blue below, heaven and earth, tai-geuk ; t'ai chi. It is the mark. The mark of belonging. Mark of cause. Mark of retreival. By birth. By death. By blood. You carry the mark in your chest, in your MAH-UHM, in your MAH-UHM, in your spirit-heart.
> You sing.
> *Standing in a shadow, Bong Sun flower* / […]
> In truth this would be the anthem. The national song forbidden to be sung. Birth less. And orphan. They take from you your tongue. They take from you the choral hymn (*Dictée*, p. 46).

[336] Je rappelle que dans le Coréen, l'article n'existe pas, donc c'est mon choix.

La jeune fille porte la marque de *« tai-geuk »,* qui symbolise la Corée qui n'existe plus ; la marque est gravée dans son cœur comme la signature de son âme coréenne, une nationalité in existante ; elle la porte aussi comme une marque de son espoir de voir la Corée libérée. Elle porte l'amour interdit pour son pays natal dont elle est privée.

Benedict Anderson défend le nationalisme-patriotisme en le distinguant du racisme. C'est l'amour qui fait la différence entre les deux :

> À une époque où les intellectuels cosmopolites et progressistes (surtout en Europe ?) insistent si volontiers sur le caractère quasi pathologique du nationalisme, son enracinement dans la peur et la haine de l'Autre, et ses affinités avec le racisme, il est utile de nous rappeler que les nations inspirent l'amour, et un amour qui va souvent jusqu'au sacrifice[337].

Le patriotisme en tant qu'« amour de la patrie » n'est pas lié au racisme, au contraire, il en est loin. Il semble pourtant qu'ils sont souvent associés l'un à l'autre. Peut-on dire que « le nationalisme » japonais porte la haine contre la Corée ? Quant au nationalisme coréen, n'adhère-t-il pas à la haine contre le Japon, qui a rendu cette jeune fille orpheline de sa patrie, ou plutôt, en termes coréens, de sa *Moguk* (matrie), comme tant d'autres[338] ?

« Japan has become the sign » (*Dictée,* p. 32) : cette phrase résume l'histoire de l'occupation pour les Coréens ; le Japon ne peut plus être un nom de pays ou un mot comme les autres à cause de l'histoire de l'occupation ; il soulève des émotions intenses. C'est un signe à la fois particulier et universel pour les Coréens ; chacun entretient sa façon un rapport particulier avec lui. Apprendre les mots ne signifie pas comprendre leur sens commun, car chaque mot a sa propre histoire dans la vie des uns et des autres, mais aussi dans l'histoire, et dans la culture que l'on construit ensemble ; cela fait partie de la difficulté de s'exprimer et d'écrire dans une langue étrangère, mais aussi dans la langue dite maternelle. L'apprentissage de la langue exige de chacun un ancrage historique à la fois particulier et universel des mots ; il demande de rentrer dans une logique de la langue avec ses particularités.

---

[337] Benedict Anderson (1983), traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La découverte, 1996, p. 145.

[338] Le patriotisme de la colonie est incité par le colonisateur, pour se libérer, celle-ci s'appuie sur la nation : « La société coloniale ne peut intégrer les [indigènes] sans se détruire ; il faudra donc qu'ils retrouvent leur unité contre elle. Ces exclus revendiqueront leur exclusion sous le nom de personnalité nationale : c'est le colonialisme qui crée le patriotisme des colonisés. Maintenus par un système oppressif au niveau de la bête, on ne leur donne aucun droit, pas même celui de vivre, et leur condition empire chaque jour : quand un peuple n'a d'autre ressource que de choisir son genre de mort, quand il n'a reçu de ses oppresseurs qu'un seul cadeau, le désespoir, qu'est-ce qui lui reste à perdre ? C'est son malheur qui deviendra son courage ; cet éternel refus que la colonisation lui oppose, il en fera le refus absolu de la colonisation. » Jean-Paul Sartre, *Préface* au *Portrait du colonisé* d'Albert Memmi.

La jeune fille a appris la langue coréenne pendant l'exil, circonstance qui suscite l'amour pour sa patrie disparue et sa langue interdite. Pour elle, la Corée est aussi loin que le Japon. En Mandchourie, ces deux pays sont représentés par leurs langues. Son amour pour son pays perdu est représenté par l'amour pour sa langue interdite ; son amour est plus grand que la haine contre le Japon, elle veut la justice pour réparer ces souffrances injustes.

Anderson cite une poésie, « Ultimo Adios », de Rizal où le poète évoque son amour pour sa nation contre l'oppresseur. Anderson met l'accent sur le vocabulaire du poète qui évoque l'amour avec des mots relatifs à la parenté ou au foyer ; autrement dit, des choses naturelles que l'on ne peut pas choisir, comme la mère ou la nation. Anderson considère que l'amour pour la famille et la nation et l'amour pour la langue maternelle sont dans la même logique d'affection naturelle, sans contradiction. Le nationalisme est inspiré de l'amour, comme l'amour l'est du lien familial. Pour analyser ce grand amour qui va jusqu'au sacrifice, Benedict Anderson reprend l'analyse de la langue ; il insiste sur « le caractère primordial de la langue ». Selon lui, tous les produits culturels du nationalisme, surtout ceux, qui sont créés par la langue, témoignent d'un grand amour pour la nation. La langue est plus profondément enracinée que d'autres aspects de la société : « En même temps, affectivement, rien ne nous rattache plus aux morts que le langage » (Anderson 1996, 148). La langue nous met dans un rapport aux mots ainsi qu'aux morts ; ici, Anderson donne encore un exemple.

> Si des anglophones entendent les mots « earth to earth, ashes to ashes, dust to dust », forgés voilà près de quatre siècles et demi, ils en retiennent une vague impression de simultanéité à travers un temps vide et homogène. Le poids des mots procède en partie de leur sens solennel ; il vient aussi d'une « anglicité » pour ainsi dire ancestrale[339].

Chez Anderson, l'amour pour la famille et l'amour pour la nation ne sont pas en contradiction avec l'amour pour la langue maternelle. Si nous admettons cette logique, on peut définir la nation comme une communauté qui chante en choeur l'hymne national, comme témoignage de son amour pour la nation. En effet, presque toutes les nations modernes possèdent un hymne que l'on est censé « apprendre par cœur », et chanter ensemble : l'oralité de la langue fonde un lien plus intime. En ce sens, pour promouvoir le nationalisme, l'hymne national est sans doute un outil utile. L'hymne national coréen n'existait pas tant que la Corée était occupée par le Japon. Les Coréens chantaient une autre chanson à l'étranger, souvent dans une sorte d'exil forcé, laquelle métaphorisait le sort de la Corée et des Coréens, comme un hymne des peuples qui n'ont plus de nation. C'est le cas de *Bong Sun flower*. Comme

[339] Anderson, *op. cit.*, p.148.

l'histoire de la mère de la diseuse le montre, la chanson coréenne provoque une émotion intense.

Pour cette jeune fille, cet amour pour la nation, la famille, et la langue se complique, parce que ce terme désigne plus d'un sentiment. Par exemple, la « langue maternelle » peut être définie différemment selon ce que l'on entend par ce terme ou par rapport à son pays « natal » : bien qu'elle soit née en Mandchourie, elle considère toujours la Corée, un pays disparu, comme son pays natal. À l'époque, la Mandchourie était d'ailleurs un pays et pas seulement une région. Cette fille est née dans un pays sous contrôle du Japon. Son pays natal de cœur est la Corée, mais elle en a d'autres en quelque sorte. En ce qui concerne la langue, elle parle plusieurs langues qui peuvent toutes être considérées d'une certaine façon comme une sorte de langue maternelle : une langue interdite.

> The tongue that is forbidden is your own mother tongue. You speak in the dark. In the secret. The one that is yours. Your own (*Dictée*, p. 45).

L'amour particulier pour un de ses pays passe par sa « langue maternelle » qu'elle a apprise avec sa mère dans la maison parentale, avec la souffrance et l'amour de ses parents. L'amour pour la nation perdue est encouragé par l'amour interdit pour la langue maternelle, ainsi l'identité coréenne sans nationalité prend place dans son coeur. La langue interdite réunit la diaspora des Coréens dans l'amour et une certaine nostalgie pour le pays perdu. Pour les Coréens, la Corée et la langue coréenne deviennent l'origine ou le paradis perdu.

Je voudrais souligner le lien particulier qui existe entre la langue, le cœur et le corps ; ce rapport n'est pas seulement conscient, ni non plus inconscient. Dans la phrase de la diseuse, l'interdit de la langue insinue, par l'emploi d'un mot, non seulement l'interdiction de la langue coréenne, mais aussi l'absence du droit de disposer de son propre corps et de la liberté de l'habiter selon ses envies et ses besoins[340]. Les langues sont liées au corps et dans le corps ; « la langue » demeure dans le corps, c'est pourquoi l'interdiction touche profondément au corps. La langue maternelle occupe l'existence de cette jeune fille : « Mother tongue is your refuge. It is being home. Being who you are » (*Dictée*, p. 45-46). Pour elle, la Corée disparue est élue comme sa « matrie » d'origine ; son rapport à sa nation disparue et à sa langue

[340] L'interdiction de (l'accès à) une langue n'interdit, sans doute, aucune chose que l'accès à dire, c'est pourquoi elle interdit tout et rien : « c'est là justement […] interdiction absolue ». Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris : Galilée, 1996, p. 58. Dans l'interdiction vigoureuse de la langue coréenne du Japon, des Coréens n'ont pas cessé de tenter de la conserver et parler. Je reviendrai sur de la réflexion sur l'interdiction d'une langue avec une situation très différente dans laquelle il n'y a pas d'interdiction comme celle-ci pendant l'occupation du Japon en Corée. L'interdiction peut s'exercer par une toute autre voie qui ne signifie pourtant pas l'absence de la cruauté (coloniale ou de la guerre).

interdite est représenté par sa maison, qui acquiert ainsi un statut symbolique. L'amour pour le pays natal, où cette jeune fille n'a jamais mis les pieds, n'est jamais séparé de l'amour familial, ni de celui pour « sa maison ».

IV.4.2. Mères : un foyer de la mémoire et des langues

La jeune fille, Hyung-soon Huo, donc la mère de la diseuse, se trouve forcée de quitter la maison de ses parents pour rembourser les dettes pour ses droits d'inscription. Pour elle, la maison, « your mother's, father's home », représente son pays natal ; elle doit donc quitter encore une fois son pays natal symbolique pour enseigner la langue de la nation, le japoanis. La jeune fille parle « the tongue the mandatory language like the others » (*Dictée,* p. 45) en dehors de la maison parentale ; elle est donc « bi-lingue » et « tri-lingue »: « You are Bi-lingual. You are Tri-lingual » (*Dictée,* p. 45). Elle attend donc que la langue interdite soit libérée pour que les gens ne risquent plus leur vie en la parlant : « To utter each word is a privilege you risk by death. Not only for you but for all » (*Dictée,* p. 46). Losqu'elle parle dans d'autres langues, elle se sent entre les langues, et culpabilise d'avoir trahi son amour et sa langue maternelle. Dans une telle situation, elle ne veut que retourner dans sa maison.

Or, elle doit quitter sa maison pour enseigner le japonais. Son devoir est pour le moment d'enseigner la langue de l'autre aux jeunes enfants de Mandchourie. L'obligation de parler la langue de l'oppresseur est considérée comme le meilleur moyen d'assimiler la colonie en la privant de sa culture. Pourtant l'oppresseur lui non plus n'a sans doute pas « sa propre langue ». C'est peut-être une des raisons de cette violence : l'imposition de la langue est celle d'un fantasme.

> Contrairement à ce qu'on est le plus souvent tenté de croire, le maître n'est rien. Et il n'a rien en propre. Parce que le maître ne possède pas en propre, *naturellement,* ce qu'il appelle pourtant sa langue ; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels, nationaux, congénitaux, ontologiques ; parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de construction politico-phantasmatique ; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme « la sienne ». C'est là sa croyance, il veut la faire partager par la force

> ou par la ruse, il veut y faire croire, comme au miracle, par la rhétorique, l'école ou l'armée[341].

Pour faire entendre le fantasme de sa propre langue, « le maître », le colonisateur, essaye tous les moyens disponibles, comme le Japon l'a fait, en étouffant la langue coréenne.

> Mother you are eighteen. It is 1940. You have just graduated from a teacher's college. You are going to your first teaching post in a small village in the country. […] You are hardly an adult. You have never left yours mother's, father's home. […] You are the first woman teacher to come to this village in six years. A male teacher greets you, he addresses you in Japanese. Japan had already occupied Korea and is attempting the occupation of China. Even in the small village the signs of their presence is felt by the Japanese language that is being spoken. The Japanese flag is hanging at the entry of the office. And below it, the educational message of the Meiji emperor framed in purple cloth. It is read at special functions by the principal of the school to all the students (*Dictée*, 48-49)[342].

Cette description aide à comprendre la situation de l'époque. Les Coréens ayant quitté le pays se retrouvent à nouveau sous influence japonaise ; ils n'arrivent pas à quitter leur pays d'origine ni à s'enfuir du Japon. La jeune enseignante, comme d'autres Coréens, commence à enseigner le japonais à contrecœur aux élèves d'un tout petit village de Mandchourie. Elle est fragile et timide ; elle souffre du froid et de la faim, et surtout d'enseigner le japonais. Cependant, elle envoie tous son salaire à ses parents, sauf le strict minimum nécessaire pour rembourser les dettes : c'est le seul moyen envisageable pour s'évader de ce rôle. L'oppression du colonisateur provoque la réappropriation de la langue par la colonie qui serait impossible : « Parce qu'il n'y a pas de propriété naturelle de la langue, celle-ci ne donne lieu qu'à de la rage appropriatrice, à de la jalousie, sans appropriation. La langue parle cette jalousie, la langue n'est que la jalousie déliée » (Derrida 1996, 46) : elle le reconnaîtra après l'occupation, mais pour le moment, elle souffre de l'interdiction, qui se révèlera plus tard sous d'autres aspects.

Elle a quitté pour la première fois sa maison accompagnée de son père à cause de son travail et de ses dettes. Je voudrais attirer l'attention sur le fait que c'est son père qui l'accompagne, et non sa mère. Je voudrais revenir encore une fois à Anderson, qui évoque l'amour pour la langue maternelle comme le lien naturel et l'affection portée à la mère.

> L'œil est à l'amant – cet œil ordinaire avec lequel il est né – ce que la langue- celle dont l'histoire a fait sa langue maternelle – est au patriote. A travers cette langue, découverte

[341] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris : Galilée, 1996, p. 45.
[342] J'ai brièvement évoqué la politique de la langue sous l'occupation et après l'occupation dans I.1.4. *Mogukeo* : langue de la *matrie*.

> dès le sein maternel, mais dont on ne se sépare qu'à la tombe, le passé est restauré, des camaraderies imaginées, des futurs rêvés[343].

Les mots d'Anderson décrivent in amour intime et inséparable : la langue est comme l'œil qui permet de voir et de lire le monde, et elle s'attache à l'amour. C'est la mère qui est le médium de l'amour pour la langue, indissociable de l'amour pour la mère elle-même. La mère nous nourrit de cet amour, et cela est représenté par « le sein maternel[344] » ; l'adoration pour la langue passe par la métaphore de la mère[345] ; on se nourrit d'elle et on rend hommage à la mère et à la langue maternelle. L'amour à la mère nous donne cette langue maternelle, par laquelle on peut se nommer, s'appeler et s'inscrire dans la communauté nationale. La mère, la langue et la nation restent toujours assises, immobiles et permanentes ; la mobilité appartient au père ou au fils. Pourtant, ici, la fille accompagnée de son père quitte sa mère contre son gré. Il s'agit peut-être d'un fantasme de l'origine : la mère qui veille sur les enfants et reste toujours là pour que l'on puisse revenir, une nostalgie de l'origine. De toute façon, le rôle du père est d'amener la fille dans un lieu où l'on ne peut pas parler dans sa langue maternelle, que la loi a rendue illégale. Le père détache la fille de sa mère, de sa langue maternelle et de sa maison. La mère restée à la maison devient la maison elle-même, un autre nom du pays « natal », le pays d'origine, et une représentante à la fois symbolique et réelle du pays perdu, où l'on apprend et pratique la langue interdite dans laquelle on se parle secrètement. La maison est un lieu où elle apprend la langue et l'amour pour la langue interdite.

« You », jeune enseignante, n'a pas le droit de parler et d'écrire dans sa langue maternelle, car c'est une langue « interdite » ; cette langue interdite ne se limite pas ici à la langue coréenne, mais prend un autre sens, celui d'une langue qui ne permet pas l'écriture à un certain nombre de personnes. Elle attend de se libérer de son travail, comme la personne qui attend une nouvelle langue dans la scène intitulée « Diseuse ». Attendre, c'est non seulement patienter, mais aussi rêver et écrire. Le rêve de l'écriture permet l'écriture à un certain nombre de personnes qui n'y ont pas été autorisées.

---

[343] Anderson, *L'imagianaire national*, *op.cit.*, p. 158.

[344] Benedict Anderson, *Imaged Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism,* Londres et New-York, 1983, p.154. « Le sein maternel » est une traduction française, en anglais, c'est « mother's knee ».

[345] Je cite les quelques phrases de Luisa Muraro qui distingue la métaphore de la mère et la mère réelle en ayant « la tâche d'attester la symbolicité non métaphorique de la mère (p. 34) » et de la traduire en philosophie. Luisa Muraro tâche de retrouver le point de départ de la philosophie qui a commencé par supprimer « l'œuvre et l'autorité de la mère » (p. 24), la mère n'a donc qu'une valeur comme métaphore dans la philosophie. « Métaphores et symboles maternels sous-entendent et alimentent un strict parallélisme entre vie naturelle et culture par une série illimitée d'oppositions et d'analogies » (p. 33). Par conséquent les autres modes de relation sont occultés. Luisa Muraro, *L'ordre symbolique de la mère*, traduit de l'Italien par Francesca Solari et Laurent Cornaz, Paris : l'Harmattan, 2003.

Elle rêve de rencontrer sa mère, de rentrer dans sa maison, de voir la libération de la langue que le Japon n'a pas réussi à interdire : « They have not forbidden sight to your eyes. You see » (*Dictée*, p. 47). La jeune femme ferme les yeux pour voir sa mère ; elle rêve ; elle écrit ; elle l'appelle et parle à l'avenir ; elle fait venir l'avenir.

> It is Sunday afternoon. You must return to the school. […] On Friday morning you do not feel well. […] You are giving in. To the fall to the lure behind you before you all around you beneath your skin the sharp air begins to blow the winds of the body, dark fires rising […] You are yielding to them. They are too quick to arrive. You de not know them, never have seen them but they seek you, inhabit you whole, suspend you airless, spaceless. They force their speech upon you and direct your speech only to them (*Dictée*, p. 50).

« You », qui a été privée de ses langues, est finalement tombée malade et occupée par une souffrance indicible. Les choses lui arrivent trop vite. « You » est envahie comme ses langues ou son origine fantasmée. Dans son rêve fiévreux, la malade erre dans un lieu totalement inconnu parmi des gens vêtus de beaux vêtements, mais toujours non identifiables. Elle n'est nulle part dans un paradis, plutôt au paradis perdu où il n'y a ni mémoire ni rêve : « Memoryless. Dreamless (*Dictée*, p. 51) », comme la mort. « You » se déplace sans cesse : « You are movement (*Dictée*, p. 51) », sans avoir sa mémoire ni sa langue, ni son rêve. « You » s'ouvre aux autres par des souffrances inouïes dans ce passage onirique ; « You » est à la fois les mères et la Corée. Elle tente de dire et nommer ces souffrances indicibles pour s'en sortir, même si elle a été coupée de sa propre histoire et de sa langue. Elle rencontre dans son rêve trois femmes qui lui proposent à manger. Pourtant elle refuse tout. Son état est très critique ; son père tient sa main gauche et sa mère tient sa main droite comme s'ils tentaient de la retenir à la vie. Elle les supplie d'ouvrir ses mains courbées et de se crispées, et à ce moment-là, elle sent les larmes chaudes de ses parents et entend leurs voix très inquiètes. Sans être totalement sortie de son rêve, elle demande à manger pour revenir à la vie : « You come back you come back to your one mother to your one father » (*Dictée*, p. 53). Pour regagner sa maison, paradis perdu, pour revenir ainsi à la vie sans être complètement tombée dans un rêve où elle erre éternellement, elle décrit ce rêve à sa mère.

> You take the train home. Mother… you call her already, from the gate. Mother, you cannot wait. She leaves everything to greet you, she comes and takes you indoors and brings you food to eat. You are home now your mother your home. Mother inseparable from which is her identity, her presence. Longing to breathe the same air her hand no more a hand than instrument broken weathered no death takes them. No death will take them, Mother, I dream you just to be able to see you. Heaven falls nearer in sleep. Mother, my first sound. The first utter. The first concept (*Dictée*, p. 49-50).

Cette scène décrit à la fois le retour à la maison un dimanche et un rêve de la diseuse où se rencontrent « les mères » de la diseuse et la diseuse. Si la mère est l'origine, dans l'origine,

il y a toutes les mères. Elles sont l'origine de l'être, de l'amour, des sons, des sens, et donc de la parole et de l'écriture. La diseuse écrit avec ces mains des mères qui élèvent et qui cultivent. Si elle dit « mother tongue », cela signifie au moins les langues de ces mères, et peut-être plus que cela ; les mères se multiplient à l'infini.

Le rapport de Hyung Soon Huo à la langue maternelle est un peu plus compliqué à cause de son lieu de naissance et de l'interdiction de la langue de sa mère[346]. En ce sens, Hyung Soon Huo a plusieurs langues comme langue maternelle ; l'occupation l'a fait naître ailleurs que dans son pays dit d'origine ou natal, par conséquent, dès sa naissance, elle a acquis plusieurs langues : le coréen, le japonais et la langue régionale de Mandchourie. Quand la diseuse évoque le rapport non séparable à sa mère, elle évoque également ce rapport ambigu de sa mère à la « langue maternelle » ; celle-ci a plusieurs langues maternelles, et quasiment la même histoire. La « langue maternelle » est entendue comme multiple : interdite mais encouragée secrètement. Elle s'en nourrit pour dire l'indicible ; elle considère les langues comme ses mères. « Mother » n'est en effet pas une ; mother ne signifie pas la seule mère mais plusieurs mères ou l'autre : « A la langue anglaise la mère dit m'other, mon autre[347] » ; la mère est l'autre de moi ; elle est l'autre. La « mother's tongue » de *Dictée* désigne aussi « l'anglait » : la langue de l'écriture de la diseuse.

> Je me suis précipitée sur la languelait, à l'angle des autres langues, pour ne pas voir comment les lettres escortent, laminent, extorquent, excorient, se réapproprient le sang des langues entre leurs pattes, leurs griffes et leurs dents. Ma mère que je parle n'a jamais été assujettie à grammaire le loup[348].

C'est pourquoi l'anglais est une des langues maternelles qui la nourrissent et lui permettent d'écrire. *Dictée* est née de « l'anglait[349] ». Elle ne parle donc pas « la » langue maternelle, mais « des » langues maternelles ; elle écrit dans toutes les langues maternelles.

---

[346] Je rappelle qu'elle est née en Mandchourie. La langue maternelle peut désigner la langue qu'on a apprise de sa mère ou de son entourage ou de sa région ou encore de la nation ; cela peut se distinguer de la langue étrangère ; toutes ces langues peuvent co-exister ou être la même. Par ailleurs, la langue maternelle en tant que dialecte peut être employée contre la langue nationale non seulement dans le cas de la colonisation.

[347] AA.VV, Hélène Cixous, « De la scène de l'inconscient à la scène de l'Histoire », *Chemins d'une écriture*, PUV Saint-Denis, 1990, p. 19

[348] Hélène Cixous, « La venue à l'écriture », *Entre l'écriture*, 1986, Paris : Des femmes, p. 32.

[349] Le choix de la langue d'écriture ne consiste pas évidemment en un simple choix ; il est un quasi-destin, un effet des histoires. Abdelkebir Khatibi, qui écrit en français, distingue ses trois langues sépare : langue maternelle, maghrébine, orale. La langue écrite arabe, donc la première langue à apprendre à écrire et à parler selon la loi, une langue de la loi qui ne lui a pas épargné la douleur ; la langue française comme la troisième langue avec laquelle il a décidé de vivre dans l'écriture. Cette troisième langue est une sorte d'autre voie qui exige une certaine douleur et jouissance. Pourtant Khatibi affirme qu'il y a une marque ineffaçable de la langue maternelle, sa première langue, du coup

> I write. I write you. Daily. From here. If I am not writing, I am thinking about writing. I am composing. Recording movements. You are here I raise the voice. Particles bits of sound and noise gathered pick up link, dust. They might scatter and become invisible. Speech morsels. Broken chips of stones. Not hollow not empty. They think that you are one and the same direction addressed (*Dictée*, p. 56).

Ces langues maternelles tissent un lien solide entre elles, « I » et « you », à travers l'écriture de la diseuse faite par l'autre-langue-mère. Pour ne pas devenir complètement folle, mais l'être suffisamment pour écrire dans une langue interdite, il faut sans cesse l'inventer. « *I* » écrit et parle en « anglait », comme si elle écrivait dans la langue maternelle de sa mère, mais dans une autre langue maternelle ; pour penser à écrire ; pour écrire à écrire, elle entre dans « la languelait ». Quand « *I* » écrit, il y a plusieurs langues maternelles ; la langue maternelle signifie dans ce texte la langue qui permet d'écrire et qui nourrit l'écriture. Et l'auteur, Cha, emploie plusieurs langues, ainsi que des photos ou d'autres types de documents. Toutes ces traces ont gardé leurs mémoires, elles les transmettent. La maison de sa mère pour « *I* » représente la maison de toutes les langues ; la maison garde le secret de la langue maternelle, mais elle a quitté ou perdu cette maison et écrit pour la retrouver.

> J'ai entendu le nom d'Oran, et par Oran je suis entrée dans le secret de la langue. J'en suis sortie entrée. […] Ensuite j'ai perdu Oran. Ensuite je l'ai retrouvée blanche et or et poussière pour l'éternité dans ma mémoire et je n'y suis jamais revenue. Pour la garder. Elle est devenue mon écriture[350].

Pour sortir de la situation où se trouvent la diseuse, et sa mère et d'autres, la diseuse garde sa maison, donc toutes les langues, par l'écriture : « Voilà mon but : *sortir des captivités*. Comment ? J'ai une idée : allons au Jardin. Le *Jardin, Garden*, vous savez, le Jardin garde. Et il est gardé. […] Et poussière ? Non, pas poussière ! Pousse-hier ![351] » La douleur de ne pas pouvoir parler dans la langue coréenne et de parler en japonais rappelle l'histoire des femmes aliénées de l'écriture de l'Histoire, dans laquelle des femmes commencent à prendre la parole et à écrire leurs histoires, comme la diseuse. Leurs histoires commencent ; la diseuse ne se réfère ni à son frère ni à son père comme témoins de l'histoire. L'histoire est écrite du point de vue de sa mère et du sien, en rapport avec les autres. Elle écrit l'histoire de l'occupation et de la libération, celle des événements politico-historiques, dans

---

dans son écriture, il y a toujours plusieurs langues. Cf. « Incipits », *Du bilinguisme* (Collectif), Paris : Denoël. p. 171-203.

[350] AA.VV, Hélène Cixous, « De la scène de l'inconscient à la scène de l'Histoire », *Chemins d'une écriture*, PUV Saint-Denis, 1990, p. 16-17. Cf. Hélène Cixous, « Les Noms d'Oran », *Langue et linguistique*, n° 9, 2002.

[351] Hélène Cixous, Texte écrit pour *la journée du 18 juin (1940 – 2010*) proposé par France Inter et préparé par Alain Le Gouguec. 18 juin 2010.
http://www.theatre-du-soleil.fr/thsol/entre-nous,9/pensees-du-jour,281/?id_article=1135

plus d'une langue maternelle comme « languelait » : « *another tongue, a second tongue* », en se référant au journal intime de sa propre mère, à qui elle s'adresse. En écrivant, la diseuse voit sa mère en train d'écrire et de murmurer dans la langue interdite, qui ne se limite pas à la langue coréenne. La diseuse, en s'adressant à sa mère dans sa jeunesse, plus jeune qu'elle actuellement, voit la maison où sa jeune mère rêvait d'écrire dans la langue interdite. L'écriture, leur rêve commun, leur permet de regagner la « maison », qui est à la fois un paradis perdu et une nouvelle origine des histoires et les langues maternelles.

IV.4.3. Ombre de *Mogukeo* : l'identité nationale et *la* « langue maternelle »

> Lorsque son frère dit, et l'histoire prouve qu'il l'a dit et qu'il peut le redire encore : « je me bats pour protéger notre pays », dans le but d'éveiller chez elle une émotion patriotique, elle se demandera : « Que signifie le mot "pays" pour moi, l'étrangère ? » […] Si son frère ajoute qu'il se bat pour la protéger, elle et son corps, elle réfléchira sur le degré de protection dont elle jouit, […] mais vous ne vous battez pas du tout pour répondre à mes instincts ou pour me protéger, moi ou mon pays. « Car, dira l'étrangère, en tant que femme, je n'ai pas de pays. En tant que femme, je ne désire aucun pays. Mon pays à moi, femme, c'est le monde entier. »[352]

La jeune enseignante est guérie d'une maladie sans nom : la Corée a été libérée. La libération devient une autre souffrance. Dans « MELPOMENE », autre nom que l'auteur donne aux Corées, la diseuse avance dans l'écriture de l'histoire contemporaine de la Corée en s'inspirant de sa propre histoire, particulièrement d'un voyage en Corée, en mêlant l'ordre personnel et l'ordre public. Elle s'interroge sur l'État, la nation, la nationalité et l'identité nationale à travers l'histoire du retour au « pays natal » de sa mère qui est aussi le sien.

La diseuse évoque le retour au pays natal des expatriés par le biais d'une certaine « you » inspirée sans doute de l'histoire de sa mère. En revivant le voyage de retour d'une personne, la diseuse témoigne pour elle et pour les autres qui ont vécu la même situation. Une personne expatriée rentre dans son pays d'origine ; elle a changé de nationalité peut-être selon son envie, mais aussi en raison de la situation. Le changement de nationalité ne signifie pas forcément le changement de pays natal, au moins pour elle, ni celui de ses sentiments pour la nation.

> You return and you are not one of them, they treat you with indifference. All the time you understand what they are saying. But the papers give you away. Every ten feet. They ask your identity. They comment upon your inability or ability to speak. Whether you are telling the truth or not about your nationality. They say you look other than you say. As if

[352] Virginia Woolf (1938), *Trois Guinées*, traduit de l'anglais par Viviane Forrester, Paris : Des Femmes, 1978, p. 203-205.

you didn't know who you were. You say who you are but you begin to doubt (*Dictée*, p. 56-57).

Le retour à son pays d'origine révèle des problèmes par rapport à l'identité et surtout à la nationalité ; ce sont les papiers qui prouvent l'identité d'une personne, pas son existence. Son pays natal, auquel elle tient et qui lui manque toujours, la soumet à des épreuves : elle affronte une crise d'identité. Dans ce pays, la langue maternelle doit être accordée à la nationalité qui approuve l'identité nationale au niveau individuel et national[353].

Je rappelle que dans la langue coréenne, l'équivalent de la langue maternelle est *mogukeo*, qui signifie la langue du pays de la mère. Cette notion de la nation et de la langue maternelle signifie que la nation, la langue de la nation et la mère ne font qu'Un. L'appartenance de « you » à la Corée est rejetée d'abord par le désaccord à sa langue « maternelle », toujours le coréen au moins pour elle, et sa nationalité américaine. Bien qu'elle parle couramment la langue coréenne, tant qu'elle n'est pas « Coréenne » sur ses papiers, « sa maîtrise de la langue » et son appartenance à cette langue la renvoient à son étrangeté, comme son désaccord entre langues et nationalités, ou, dans un autre sens, lorsqu'elle n'arrive pas à se rappeler une expression idiomatique.

En raison de la division de la Corée, le soupçon pèse sur elle, comme si elle rentrait pour espionner la Corée du Sud[354]. La voyageuse se retrouve comme étrangère à la fois dans

---

[353] J'ai évoqué dans le premier chapitre le statut spécial de la langue coréenne par rapport à la nation. Je rappelle néanmoins que le coréen est une langue utilisée exclusivement dans le territoire coréen.

[354] Dans la division des Corées donc la domination de la logique binaire, l'existence d'une certaine catégorie de personnes comme cette femme inquiète beaucoup le gouvernement des Corées. En aucune manière, la pensée qui dépasse la logique binaire ou qui tente d'être hors de cette logique de la guerre froide n'est possible. Hong Hyun-sook, réalisatrice coréenne évoque un tel cas dans *The Border City II* (2010) ; il s'agit d'un philosophe, d'origine coréenne, Song Du-yul qui avait fait ses études en Allemagne et y avait enseigné. Il a eu l'occasion de voyager en Corée du Nord grâce à ses papiers allemands. Il souhaite la réunification du pays, ce qui n'est généralement pas la position de la gauche mais, il souhaiterait qu'elle le soit. Cela a inquiété les deux Corées, la droite aussi bien que la gauche ; il a donc été accusé de trahison par les deux côtés. De la part de la Corée du Sud, il a été d'abord soupçonné d'avoir été un membre du parti communiste de Corée du Nord. Face à l'accusation, il était incapable de se défendre, car les questions qui lui ont été posées, lui ont imposé d'une certaine manière de rester dans un monde binaire ; mais lui, comme il l'a dit, était un « borderer » qui ne faisait pas partie de ces deux camps (sinon comme faisant partie en même temps des deux côtés), ni de leur logique qui était en effet la même, l'idéologie d'Un, un nationalisme fort. Il ne voulait pas aborder, par exemple la question de la réunification des Corées de la logique du nationalisme dans le monde binaire ; mais son approche et sa position qui étaient hors de ce monde-là n'ont pas pu être approuvées. « C'est cet "ailleurs" qui semble le plus intéressant : l'incapacité de faire entendre son entre-deux dans un monde binaire, celui de la guerre froide, quand on veut appartenir aux deux mondes et n'en faire qu'un. Cela a lieu quand l'histoire, complexe, ne peut se réduire à un pour ou un contre. Depuis la division du monde par le gel de la guerre froide, cet exemple est paradigmatique à la fois du blocage en cours et de la nécessité d'élaborer de nouveaux paradigmes. Ou, comme diraient Brett Nielson et Ned Rossiter, le besoin de se donner de nouveaux *logiciels*, de nouveaux protocoles et de nouvelles manières d'agir politiquement. » Rada Iveković, *Fin de la guerre froide et condition*

son pays d'origine et dans sa langue maternelle. Dans le même sens, elle est également étrangère dans son pays d'adoption. « Son pays d'origine » ne la reconnaît plus, et elle se met à douter. Je voudrais revenir au désir de cette femme de vivre dans son pays d'origine pour mieux comprendre son trajet.

> The population standings before North standing before South for every bird that migrates North for Spring and South for Winter becomes a metaphor for the longing of return. Destination. Homeland (*Dictée*, p. 80).

Elle attendait toujours le retour à son pays dit d'origine. Attendre, c'est à la fois se préparer et résister contre le désespoir pour cette raison ; il y a plusieurs scènes d'attente dans la *Dictée* : « You know to wait » (Dictée, p. 47). Ce « you », Hyung Soon Huo, mais aussi ses semblables, attendaient avec patience le temps où elles pourraient parler dans leur langue maternelle, donc le jour de la libération, qui leur permettrait de retrouver leur pays natal.

> You knew it would not be in vain. The thirty six years of exile. Thirty six years multiplied by three hundred and sixty five days. That one day your country would be your own. This day did finally come. The Japanese were defeated in the world war and were making their descent back to their country. As soon as you heard, you followed South. You carried not single piece, not a photograph, nothing to evoke your memory, abandoned all to see your nation freed (*Dictée*, p. 80-81).

La mère s'est donc précipitée pour rentrer dans son pays d'origine rêvé, en laissant tout derrière d'elle. Le rêve de la mère, qui était aussi celui de ses parents, était de rentrer au « pays natal », bien qu'elle n'y soit pas née, mais justement pour cette raison, son « origine » lui manquait davantage. Avec la mort de ses parents, ce besoin est devenu impératif. Or, son pays origine refuse de la reconnaître après qu'elle ait émigré dans un autre pays.

> Composition of the body, taking into consideration from conception, the soil, seed, amount of light and water necessary, the geneology. Not a single word allowed to utter until the last station, they ask to check the baggage. You open your mouth half way. Near tears, nearly saying. I know you I know you, I have waited to see you for long this long. They check each article, question you on foreign articles, then dismiss you (*Dictée*, p. 58).

La femme pense que son corps était composé de cette terre et de cette langue ; elle essaie de l'expliquer et de dire qu'elle a toujours voulu rentrer dans son pays dit d'origine, dont elle a été privée depuis sa naissance, et dans sa langue maternelle libérée, dont elle a toujours rêvé. Or, elle doit se limiter à des voyages, des séjours temporaires ; sa nationalité et ses justificatifs font d'elle une étrangère dans son pays d'origine. Son appartenance à la

---

postcoloniale : une coïncidence dyschronique dans la mondialisation. Consultable sur http://www.reseau-terra.eu/article1200.html Song Du-yul, un étranger sur plusieurs plans est retourné en Allemagne. La femme de *Dictée* ne pourrait pas vivre dans les Corées qui ne voulaient pas d'une telle existence inquiétante.

langue coréenne est toujours solide, même si son rapport aux langues est devenu plus compliqué et a changé. On ne la laisse pas s'exprimer dans *la* langue maternelle ; elle crie en silence : « I know you I know you, I have waited to see you for long this long ». Dans ces phrases, il n'existe pas de points, mais seulement une virgule : cela traduit l'angoisse de la femme qui veut être reconnue par son pays et qui veut le reconnaître comme celui qu'elle connait par cœur. L'attente de « je » envers « vous » continuera sans cesse dans un silence forcé.

Cette femme condamnée à voyager éternellement n'est pas complètement rejetée. Elle reçoit une certaine réponse de la part de « You ». « They » la laissent entrer dans leur territoire, après avoir examiné rigoureusement sa valise et lui avoir posé des questions. Elle est ainsi acceptée comme un bagage enregistré, des articles venant de l'étranger avec des documents justificatifs. Les papiers prouvent mieux sa légitimité, et expliquent mieux son appartenance et son identité que sa propre présence et ses paroles qui sont étouffées d'avance. Son histoire et sa singularité sont immédiatement réduites par ces formulaires et leurs questions ; en dehors de ces formulaires de la douane, elle et ses histoires ne peuvent pas exister.

L'histoire du retour au pays natal de la mère et celui de la fille se comparent et se croisent dans « MELPOMENE TRAGEDY », dans laquelle la diseuse évoque la guerre de Corée, la division, les deux mouvements démocratiques marquants de la Corée du Sud, survenus le 19 avril 1962 et le 18 mai 1980. En s'adressant à sa mère, la diseuse raconte et écrit l'histoire de sa mère et son histoire, et invite à réfléchir au rapport entre langue et identité (nationale) à travers l'expérience des deux femmes.

> Dear Mother,
> 4. 19, Four Nineteen, April 19th, eighteen years later. Nothing has changed, we are at a standstill. I speak in another tongue now, a second tongue a foreign tongue. All this time we have been away. But nothing has changed. A stand still (*Dictée*, 80).

La diseuse rentre pour la première fois dans son pays natal, qui vit toujours dans la douleur et la souffrance après la libération. La jeune femme sent revivre encore une fois la même histoire dix-huit ans après, parce qu'elle se retrouve au milieu des grandes confusions et d'une violence sanglante. En affrontant une telle violence entre les Coréens, elle se rappelle d'abord les témoignages de sa mère sur la guerre de Corée (1950-1953), pendant laquelle elle est née : « It is not 6.25. Six twenty five. June 25th 1950. Not today. Not this day. There are no bombs as you had described them. They do not fall, their shiny brown metallic backs like insects one by one after another » (*Dictée*, p. 80). La guerre de Corée a entraîné la division du

pays, ainsi le rêve du pays libre et indépendant de la mère risque de s'effondrer ; la femme est née et a grandi dans ce rêve inquiétant et inachevé, voulant réparer le rêve de sa mère, qui était aussi celui de ses grands parents.

Lorsqu'elle revient, la révolution dite du Printemps de Gwang-Ju, qui a commencé le 18 mai 1980, dure depuis plusieurs mois, causant beaucoup de sacrifices : les habitants de Gwang-Ju se sont mobilisés contre le dictateur et ont été sauvagement massacrés. La lettre adressée à la mère souligne la répétition de l'histoire passée dans le présent. Cet événement sanglant, couvert du sang du peuple, lui rappelle une autre révolution, celle du 19 avril 1962. Tout se confond comme si elle vivait à présent le même temps du passé : « It is 1962 eighteen years ago same month same day all over again » (*Dictée*, p. 83). Des étudiants de l'époque se sont rebellés contre le régime dictatorial implanté depuis la libération[355], et ont été massacrés.

La révolte n'a donc pas réussi, en revanche un autre régime militaire a pris place[356], qui a duré jusqu'à la suivante, au moment où cette femme retourne dans son pays natal après avoir immigré. Le désir de démocratie du peuple est encore trahi ; la Corée souffre toujours de l'injustice et de la violence.

Le mouvement du 19 avril 1962 a profondément marqué la famille de cette femme. Elle avait 11 ans lors de l'événement, et son frère, étudiant, voulait y participer contre la volonté de sa mère, qui craignait beaucoup pour la vie de son fils. Il est probable que ce genre de drame s'est produit dans chaque foyer, on peut donc le lire comme une tentative de montrer une scène semblable pour tout le monde. Après le 19 avril, la famille a quitté le pays, dans lequel elle n'a cessé de vouloir rentrer pendant l'occupation.

Pour la mère, son pays d'« origine » reste toujours à la fois étranger et l'origine de son sens de l'existence et de la vérité de son être. Cette nécessité existentielle se brise quand elle est à nouveau amenée à quitter le pays, fuyant le régime militaire d'un dictateur. La famille de la diseuse émigre en effet aux États-Unis, comme beaucoup d'autres familles coréennes, en raison de la situation politique. L'histoire de la famille de la diseuse est ainsi singulière, mais aussi très semblable à celles d'autres familles. Il lui a fallu encore une fois tout laisser derrière elle, ce qu'elle avait déjà fait pour rentrer dans son pays d'origine : sa vie qu'elle avait fondée ici, son rêve, son espoir, son origine, etc. Et enfin, quand la mère revient à nouveau comme une voyageuse, son pays d'« origine » lui affirme qu'elle est encore dans un désaccord de l'être. La fille hérite du rêve de regagner l'« origine » ; l'histoire se transmet à travers les

[355] Il s'agit du gouvernement de Syng Man Rhee qui s'est emparé du pouvoir après l'occupation.
[356] Il s'agit du gouvernement de Jung Hee Park, dictateur qui a régné sur le pays jusqu'à son assassinat ; ensuite un autre militaire, qui s'appelle Doo-Hwan Chun, s'est emparé du pouvoir.

générations ; leurs rêves de regagner le pays natal où la langue maternelle est libérée reste toujours à accomplir.

> Our destination is fixed on the perpetual motion of search. Fixed in its perpetual exil. Here at my return in eighteen years, the war is not ended. We fight the same war (*Dictée*, p. 81).

La fille, qui a grandi et habité dans un pays où elle n'est pas née, et dans lequel elle a perdu son ancienne nationalité, rentre à son tour dans son pays d'origine, pour réaliser son rêve et accomplir celui de sa mère et de ses grands-parents. La fille témoigne de la répétition tragique de l'histoire : la répétition de la violence inimaginable dans un pays, dont on dit qu'il est une nation fondée par une seule ethnie de sang. Pour cette fierté fantasmée et encouragée par le nationalisme totalitaire, des femmes sont sacrifiées et effacées dans l'Histoire. Cette femme témoigne sur la guerre incessante entre Coréens dans le pays de la « fierté de l'Un ».

> I am eleven years old. Running to the front door, Mother, you are holding my older brother pleading with him not to go out to the demonstration. You are threatening him, you are begging to him. […] You can hear the gun shots. They are directed at any one. Coming home from school there are cries in all the streets. […] The students. I saw them, older than us, men and women held to each other. They walk into the *others* who wait in *their* uniforms. Their shout reach a crescendo as they approach nearer to the *others side*. Crises resisting crises to move forward. Orders, permission to use force against the students, have been dispatched. To be caught and beaten with sticks, and for others, shot, remassed, and carted off. They fall they bleed they die (*Dictée*, p. 83).

Confrontée à la violence, qui se répète, elle revient au souvenir de la tension qui régnait entre son frère aîné, qui voulait participer au mouvement de résistance, et sa mère, soucieuse de la vie de son fils. En effet, une assez longue partie de la description du mouvement du 19 avril est consacrée au drame familial du point de vue de sa mère. La fille décrit le moment où celle-ci s'appuie sur un tuteur[357] pour décourager son fils. Elle critique l'idéologie de l'Un par le biais de son attachement à son origine enraciné même avant sa naissance, à sa culture et à ses valeurs traditionnelles, même si elle se montre parfois critique. L'idéologie de l'Un de la Corée se fonde sur l'idée d'une grande famille, la Corée, où tous sont frères et parents. Pour cette raison, on parle de la guerre de Corée comme d'une guerre fratricide. La jeune femme tente de montrer à travers cette scène que toutes les violences résident en nous-mêmes.

Pour les étudiants et les révoltés, la police du gouvernement était alors un ennemi de leur patrie. En revanche, du point de vue de la police et des soldats, les étudiants révoltés étaient certainement des ennemis nationaux, qu'ils avaient pour ordre de réprimer fortement,

[357] Dans *Dictée*, le père est presque absent. Il apparaît une fois dans la scène où la jeune enseignante quitte la maison ; il s'agit donc du père de la mère de la diseuse. Dans cette scène du conflit, c'est le tuteur qui joue le rôle paternel ; l'explication sur le père est absente.

comme lors du Printemps de Gwang-Ju. Chacun revendique sa légitimité absolue au nom de la défense de la patrie et de l'avenir de la Corée. La division intérieure de ce pays fier d'être Un n'est pas inédite : « We are severed in Two by an abstract enemy an invisible enemy under the title of liberators who have conveniently named the severance, Civil War. Cold War, Stalemate » (*Dictée*, p. 81). La guerre de Corée a été provoquée par certains intérêts dans un contexte international. La division de la Corée a déjà eu lieu et n'a jamais cessé. La mère et la fille étaient ensemble lors de certaines de ces périodes violentes, comme par exemple au début des années 1960. La fille, cette fois-ci, se retrouve toute seule dans une situation quasi identique à celle qu'elle a connu dix-huit ans auparavant.

> They are breaking now, their sounds, not new, you have heard them, so familiar to you now could you ever forget them not in your dreams, the consequences of the sound the breaking (*Dictée*, p. 82).

La fille s'appuie sur sa mère et sur ses souvenirs pour évoquer l'histoire et en témoigner. Elle vit la même histoire que sa mère a vécue avec et sans elle ; la mémoire de la mère est transmise avec densité et réalité à la mémoire de la fille et accompagne son écriture. Elle écrit en présence de sa mère.

La diseuse de la lettre met en cause, avec le terme « *others* » qui est inséparable du « nous », l'identité nationale fondée sur une seule unique ethnie dont « nous » sommes censés être fiers. Au début de son texte, « *others* » et « *you* » désignent des soldats et des policiers anonymes opposés aux révolutions : « You are your post you are your vow in nomine patris you work your post you are your nation defending your country from subversive infiltration from your own countrymen » (*Dictée*, p. 86). « You » se déplace si bien que la femme revenue de son exil en suit certains. La police et les soldats du gouvernement obéissent aux ordres, ils sont été ainsi justifiés et valorisés à cette époque auprès du gouvernement ; on ne leur a pourtant pas demandé leur avis, comme s'il n'était pas nécessaire. Or, leur légitimité a été levée avec le changement de situation politique : leurs paroles ont été effacées comme celles des « autres », les révoltés d'alors ; on ne les a pas écoutés. En cherchant les traces effacées, elle essaie de comprendre la position de « you ».

Dans chaque conflit, la Corée a connu différentes positions, à partir desquelles les Coréens définissent leurs Corées, par lesquelles ils se justifient et pour lesquelles ils se défendent, tout en étant contre « les autres ». L'unité du sang, selon laquelle la femme n'est qu'un « utérus de la Nation », n'est qu'une illusion fragile qui ne fonctionne même pas dans la Corée divisée en deux. L'identité coréenne a toujours été un lieu de conflit. Quand l'identité est mise en discours, c'est pour créer l'autre-ennemi. Quand elle devient affirmative,

elle s'affirme contre ce qu'elle n'est pas : on veut une identité, on a besoin d'un ennemi contre lequel s'affirmer. Par conséquent, l'établissement du discours d'une identité, qui prétend d'ailleurs être une seule, pure et nette, signifie la création de l'ennemi et l'exclusion de « nous » contre « nous ». L'identité nationale est toujours en train de se re-construire en produisant l'Autre ou des autres ; la fabrication de l'autre, au sens de l'exclu et du discriminé, a toujours pour but de servir des intérêts politiques.

Cette femme née durant la guerre de la Corée est en effet l'héritière de toutes les histoires violentes, conflictuelles et répétées : une preuve du pas-un, de plus-d'Un, plus d'une Corée, d'une identité, plus d'une langue, plus d'une violence, et de la division, voire l'hybridation. La diseuse est une figure emblématique de la division, de la séparation, de la confusion et de l'identité flexible, qui pourtant cherche à se réconcilier avec son pays natal qui la rejette et la renvoie sans cesse vers son étrangeté.

> I am in the same crowd, the same coup, the same revolt, nothing has changed. I am inside the demonstration I am locked inside the crowed and carried in its movement (*Dictée*, p. 81).

La diseuse constate la division de son identité par le biais de ces conflits et bouleversements. En tant que sujet de l'écriture, elle se sent plutôt à l'aise dans la division et la précarité. Quand ce sujet évoque l'histoire de son rejet en Corée, le ton de l'écriture est plutôt sanglotant et étouffant, mais ici, il s'assume en s'identifiant à la situation pulvérisée. Elle écrit à la première personne en reprenant « *in* » et « *inside* » d'une façon affirmative. Elle est à l'aise dans des mouvements et les déplacements de l'un à l'autre sans être fixée. Dans la deuxième phrase, entre les deux « *I* », il n'y a pas de ponctuation ; elle paraît l'image du fleuve où « *I* » flotte et se confond. La diseuse d'une lettre adressée à sa mère est donc une femme divisée et flottante venue de « loin[358]» qui regarde des soldats anonymes, des autres, des révoltés.

> I speak another tongue, a second tongue. This is how distant I am. From then. From that time. […] You soldiers appear in green. Always the green uniforms the patches of camouflage. Trees camouflage your green trucks you blend with nature the trees hide you you cannot be seen behind the guns no one sees you they have hidden you. […] You hear no one. […]You who are hidden you who move in the crowds as you would in the trees you who move inside them you close your eyes to the piercing the breaking the flooding pools bath their shadow memory as they fade from you your own blood your own flesh as tides ebb, through you through and through (*Dictée*, p. 85-86).

« I » s'adresse à « you » qui étaient « others », les soldats et la police du gouvernement. Les soldats se cachant dans la foule sont en réalité en train de se détruire. Il s'agit de

[358] Je voudrais rappeler la première scène de *Dictée* dans laquelle une femme est venue de loin.

l'autodestruction d'une Corée contre une autre Corée, les Coréens contre les Coréens dans la Corée du Sud déjà divisée en deux : « SHE opposes Her. SHE against her » (*Dictée,* p. 87). Cela montre d'une façon éloquente qu'une identité nationale fondée sur un sang pur est une illusion : le nationalisme totalitaire qui a promu l'idéologie de l'Un est le responsable de toutes les tragédies historiques. Des immigrés d'origine coréenne sont rejetés par l'identité nationale, et cela se produit sans cesse à l'intérieur même du territoire coréen. La frontière ne définit pas clairement l'identité nationale de la Corée du Sud et de la Corée du Nord. Il n'existe pas de frontière nette entre « nous » et les autres, les inclus et les exclus de l'intérieur. La diseuse écrit en sujet multiple, et les destinataires sont également plusieurs : « you » est à la fois sa propre mère, sa nation et d'autres femmes et familles, et il y a différentes diseuses dans « I », qui ne se limite pas seulement à la diseuse ou à l'auteur : les « I » mêlent le pays natal et le pays d'adoption, habitants du pays d'origine et immigrés. C'est une façon de montrer l'impossibilité d'une seule identité (nationale) à partir de soi et partant vers les autres ; elle s'écrit avec les autres.

« I » suit volontairement les dictées des muses, donc de sa mère, de sa grand-mère maternelle, pour écrire autrement l'histoire, avec d'autres termes évoquer pour l'identité nationale et la sienne. L'écriture de « CLIO- CALLIOPE- MELPOMENE » est l'écriture de « herstory ».

> Suffice Melpomene, to exorcize from this mouth the name the words the memory of severance through this act by this very act to utter one, *Her* once, Her to utter at once, *She* without the separate act of uttering (*Dictée,* p. 89).

La diseuse déclare que la tragédie a suffi ; elle ne veut plus la violence entre « nous ». Pour que la violence ne puisse plus se reproduire, elle écrit pour appeler Melpomène comme « her once ». Ce qu'elle veut faire venir n'est pas l'idéologie de l'Un qui provoque la violence, chassant les autres pour être Un, mais une sorte de réconciliation qui n'enterre pas la mémoire de la violence et de la rupture. Il faut se souvenir justement, pour exorciser la violence et pour qu'elle ne vienne plus. « She » est d'abord Melpomène, mais en même temps l'histoire et la Corée divisée. La diseuse rêve donc de la réunification des Corées sans guerre, sans accorder la légitimité à l'une des deux Corées, en dehors de la logique binaire et nécessairement violente envers l'autre.

Le son de « she » ressemble demande le silence et/ou l'attention dans le langage corporel ; un son ne pourra jamais être étouffée, même interdire de parler, il doit être audible. L'histoire des femmes n'a pas pu complètement être effacée, au contraire, elle a toujours pris une certaine existence, même quand on a refusé de les écouter, comme la prononciation de

« she ». Cela aurait dû être un cri dans le silence ; chaque instant, respirer et inspirer afin de prendre la parole est un acte physique. Pour cette raison, la diseuse emploie souvent « utter » au lieu d'énoncer ou de parler. Ce verbe se situe entre souffler et prononcer les mots ; il prend les sons et les mots pour les mettre en circulation donc en publication, comme la diseuse. En ce sens, elle écrit dans une langue interdite aux femmes, comme la langue coréenne à l'époque de l'occupation : « To utter each word is a privilige you risk by death » (*Dictée*, p. 46) ; les femmes parlaient et écrivaient dans une langue interdite en risquant leur vie. C'était une véritable passion.

Quand la diseuse de la *Dictée* évoque la « langue maternelle », c'est d'abord à partir de l'interdiction de la langue coréenne par le colonisateur. Elle s'en approche en évoquant la vie à l'époque de sa mère, encore très jeune, et qu'elle n'a donc pas connue. La « langue maternelle » de sa mère était une langue interdite, et par la relation à sa mère, la diseuse apprenait intimement et secrètement à parler et à écrire l'histoire, qui n'est pas encore écrite ou n'est pas autorisée à être écrite. Elle lève l'interdiction de la langue par l'écriture sous forme de dictée de mères. La mère d'Hyung Soon Huo, Hyung Soon Huo, et les muses se parlent et s'écrivent en écrivant ensemble l'histoire comme l'autobiographie des autres femmes. Dans cette écriture, la mère de la diseuse est comme une norme à laquelle elle se réfère : la mère approuve la diseuse. Par exemple, la mère, qui a vécu déjà telle ou telle histoire, transmet la mémoire et la fille en témoigne ; « m'other » témoigne de soi-même et de l'autre (soi). La fonction de la mère dans l'écriture de la diseuse est à la fois réelle et symbolique ; la diseuse demande des témoignages et de l'affection à sa mère. À partir de là, elle tente de créer un autre ordre et mythe d'origine dans son écriture produite avec les mains des mères, qui sont comme la mémoire. La langue maternelle est une langue de l'écriture qui s'accorde à la mémoire des mères.

Dans cette perspective, la grand-mère de la diseuse apparaît comme la gardienne de la langue maternelle : elle entretient la maison, où la langue maternelle est libre, et ne la quitte jamais ; elle ne s'est pas séparée de ce lieu. Sa fille en revanche quitte la maison et affronte le conflit entre les langues. La diseuse, d'une autre génération, née loin de ce froyer maternel, voyage entre les langues, vers d'autres langues. Elle mène une enquête portant à la fois sur la langue maternelle, l'histoire et l'écriture. Pour la diseuse, *mother's tongue* désigne à la fois les langues de sa mère et la langue dans laquelle elle écrit, l'anglais, et finalement la langue de l'écriture. Ainsi, chez la diseuse, la « langue maternelle » devient petit à petit plurielle, et signifie une langue qui permet d'écrire en contact avec d'autres langues. Si elle parvient à écrire l'histoire de la Corée et de la Corée du Sud, c'est en effet grâce à sa position et à sa

situation, selon laquelle elle ne peut pas s'autoriser à avoir une identité de l'*Un*. La diseuse est détachée, sans l'être complètement, de l'identité coréenne et de la seule langue maternelle.

TROISIEME PARTIE

Entre désappropriation et réappropriation

Chapitre V.
Exil de la « langue maternelle »

Je voudrais traiter la question de la langue maternelle à travers d'autres situations, plus ou moins liées à la situation politique. J'aborde la situation de la langue allemande devenue vecteur de violence : comment les personnes dont c'était la langue maternelle ont-elles vécu cette violence ? Dans cette perspective, j'ai choisi deux cas : celui d'Hanna Arendt et de Theodor W. Adorno : les deux se sont exilés aux États-Unis, mais Adorno a par la suite décidé de rentrer dans son pays.

La langue allemande n'a pas été « interdite » à Hannah Arendt et à Theodor W. Adorno, tout au moins pas de la même façon qu'aux Coréens. Si l'interdiction de la langue coréenne a provoqué un certain renforcement du lien présumé « naturel » entre la langue et la communauté natale et nationale, au moins durant l'occupation, la situation dans laquelle les juifs allemands se sont trouvés a remis ce lien en cause de manière radicale, quand il était pour eux plus ou moins la norme de l'identification de la nation allemande. Ils ont dû s'affronter à cette situation inouïe de manière différente[359], soit choisir de s'exiler, soit de rester en tentant de retrouver l'Allemagne telle qu'elle était, soit de revenir dans l'exil à la « langue maternelle », soit de l'oublier. Dans tous les cas, les souffrances portées par la langue ne peuvent disparaître. J'entends l'exil non seulement comme expulsion de la patrie ou comme interdiction d'entrer dans tel ou tel « lieu », mais par rapport à un lieu d'« habitat » inséparable de la langue.

Hannah Arendt s'est exilée aux États-Unis, dans l'anglais. Je voudrais suivre de plus près comment elle disjoint les deux langues tout en affirmant son appartenance à la judéité et son amour pour la langue allemande, afin d'analyser son rapport à la langue maternelle, qui persiste lorsqu'elle écrit en anglais. Ma question est de savoir comment elle a pu préserver le

[359] Après la Seconde Guerre mondiale, les juif allemands se sont retrouvés dans une situation très compliquée par rapport à leur langue maternelle : ils pouvaient soit essayer de retrouver une vraie culture et l'esprit allemands d'avant le nazisme, soit essayer d'effacer tous les mots condamnés par le nazisme, soit choisir une toute autre voie. Beaucoup d'entre eux se sont exilés, donc dans une autre langue. Certains sont passés plus facilement à l'autre langue, et d'autres sont revenus à la langue maternelle, par exemple Adorno. Certains s'affrontèrent aussi dans le lieu même du trauma, dans cette langue à la fois maternelle et meurtrière ; et les perdirent la langue maternelle ainsi que leur passé, jusqu'à l'enfance qui leur avait permis de se construire une certaine identité. Cf. Marc Crépon, « La langue sans communauté. Améry, Arendt, Adorno et la question de la langue maternelle », *Le malin génie des langues*, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig, Paris : Libraire philosophique J. Vrin, 2000, p. 183-208 ; Sylvie Courtine-Denamy, « Entre Deux Langues. Langue et affect », idem [En ligne, mis en ligne le 04 juin 2012], disponible sur : http://www.item.ens.fr/index.php?id=578199

statut particulier de sa langue maternelle, après Auschwitz, malgré sa position politique par rapport à la communauté, et en écrivant dans une autre langue.

Pour éclaircir cette question, j'invoquerai Adorno, qui éprouve presque la même affection pour la langue allemande qu'Arendt, mais d'une manière différente. Adorno, exilé aux États-Unis, revient finalement de l'exil pour retoruver la langue maternelle. Il explique comment cette motivation n'est pas personnelle, donc d'ordre affectif, mais philosohpique : la langue allemande est selon lui plus « affinée » pour la métaphysique. Par ailleurs, il prend les distances du nationalisme qui s'est approprié de la langue allemande comme un bien allemand.

V.1. La langue maternelle à l'origine de la pensée et de l'amour

V.1.1. L'amour pour la langue maternelle

L'entretien d'Arendt intitulé « Seule demeure la langue maternelle[360] », permet de réfléchir à la question de la communauté et de la nation auxquelles on est censé appartenir, au-delà du rapport à la langue. Arendt y déclare son amour pour la langue allemande sans appartenance à l'Allemagne ou à d'autres communautés particulières, comme par exemple à la communauté juive. Dans cet entretien, Arendt disjoint ou dénature le lien entre la langue maternelle, la communauté natale et la nation, tout en affirmant son appartenance à la langue maternelle.

La situation d'Arendt est très différente de la situation des témoins de Team de Témoignages et de la *diseuse* de la *Dictée*, et par conséquent le rapport à la langue maternelle est également différent, dénaturalisent toutes ce rapport chacune à sa manière. Le statut de la « langue maternelle » occupe une place exceptionnelle chez la *diseuse* de la *Dictée* et chez Arendt. Dans cet entretien, la définition que donne Arendt de la langue maternelle semble singulière, même si elle n'apparaît pas très clairement. Son rapport à la langue maternelle est construit à travers la particularité de sa maison familiale et de sa « mère ». Si la « langue maternelle » est devenue pour la *diseuse* une langue qui la nourrit et lui permet d'écrire, la langue maternelle désigne pour Arendt un lieu-temps particulier dans lequel elle s'est formée.

[360] Arendt, « Seule demeure la langue maternelle » entretiens télévisé avec Günter Gaus, repris et traduit de l'allemand par Sylvie Coutine-Denamy dans *La tradition cachée*, Paris : Christian Bourgois, 1987, p. 221-256.

D'où l'hypothèse suivante : si elle a pu et « voulu » préserver le statut particulier de sa langue maternelle, c'est pour préserver une « relation singulière à sa langue maternelle ». L'attachement à la langue maternelle désigne souvent « un double attachement ».

> On observe sans peine la récurrence de l'implication suivante : aimer sa langue maternelle, c'est reconnaître son appartenance à une communauté de langue et son attachement à cette communauté, la laquelle on donnera le plus souvent le nom de peuple. Double attachement, en vérité[361].

Marc Crépon mentionne plusieurs exemples comme Herder, Klopstck, Hegel. L'attachement à la langue maternelle est étendu à l'attachement à la communauté dans laquelle on partage cette langue, ou au moins abordé par rapport à la communauté ou à la culture. L'amour pour sa langue maternelle relève d'abord du souci de préserver et de protéger le rapport de la communauté à la langue : « Aimer sa langue maternelle, c'est aimer ce qui se donne en elle comme le signe d'un esprit particulier[362]. » Arendt refuse cette idée, et c'est en fait son choix politique dans les circonstances de l'époque. Aimer la langue allemande et le reconnaître ne renvoie pas à l'appartenance à telle ou telle communauté, ni à la responsabilité politique. La langue allemande ne construit pas un « nous » composé de citoyens allemands en tant que sujets politiques[363]. Le lien d'affection supposé entre la langue

---

[361] Marc Crépon, *Le malin génie des langues*. *Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris : Libraire philosophique J. Vrin, 2000, p. 183.

[362] *Idem*.

[363] Jean Améry a souffert de ne plus pouvoir se reconnaître dans ce « nous » auquel il croyait naturellement appartenir depuis son enfance. La situation dans laquelle il s'est trouvé l'a brisé sur tous les plans. « Mon identité était liée à un nom tout ce qu'il y a de plus allemand et aussi au dialecte de mon pays d'origine. J'ai décidé de ne plus utiliser ce dialecte à partir du jour où une disposition officielle m'interdit de porter le costume national dont je m'étais vêtu, presque sans discontinuer depuis ma plus tendre enfance […]. J'étais un homme qui ne pouvait plus dire "nous" et qui, pour cette raison disait "je", par habitude, est sans plus être animé du sentiment d'être en pleine possession de soi ». Jean Améry, *Par delà le crime et le châtiment, essai pour surmonter l'insurmontable*, traduit de l'allemand par Françoise Wuilmart, Paris : Actes Sud, 1995, p. 84-85, in Marc Crépon, *op. cit*., p. 188. Il se perd entre autocompassion et autodestruction par rapport à la langue.
En ce qui concerne la souffrance de la perte de l'« identité » chez les juifs allemands, l'analyse d'Heinz Wismann nous éclairait davantage. « Le mot allemand pour "appartenance", *Zugehörigkeit*, vient du verbe *hören*. Et *die Hörigkeit*, c'est le mot qui signifie "addiction" ou "dépendance". Alors si on veut "appartenir", il faut "écouter" ; comme on écoute un ordre, il faut obtempérer. C'est ce que le mot allemand suggère. Gadamer utilise très souvent le mot *Zugehörigkeit*. Alors qu'en français, il n'y a pas loin de l'"appartenance" à l'"appartement" : on habite le même immeuble mais dans des appartements séparés. C'est tout le *jus soli* qui est contenu dans l'appartenance, tandis que, dans le *hören*, c'est la transmission à travers le temps ; le *jus sanguinis*, c'est la matérialisation de cette relation d'obéissance, dans la mesure où on est lié par ce qui est transmis. La rationalité est différente dans l'"appartenance" et dans l'"appartement", dans la juxtaposition. L'Hexagone est le grand appartement dans lequel se trouvent toutes sortes de petites chambres, lesquelles coexistent comme deux univers distincts » (Heinz Wismann, *Entre deux langues*, Paris : Édition Albin Michel, 2012, p. 143). L'appartenance comme l'obéissance ou l'appartement comme chez soi, sans avoir tout associé à la chose commune. *Die Hörigkeit* subordonne le fait d'appartenir à l'existence d'un appel provenant de l'autorité ; l'appartenance est un impératif. L'appartenance comme l'appartement, espace, c'est une

et la communauté relève d'une sorte de confusion, qui n'est pas innocente d'un point de vue politique. La logique d'Arendt est un choix politique : elle refuse le communautarisme et le nationalisme mus par un sentiment d'affection et par le biais de la langue. Pour comprendre la position d'Arendt, il faut tenir compte du statut et du sens d'un certain nombre d'éléments stratifiés, comme la judéité et la communauté juive, et l'appartenance à un peuple, à un État, et à la langue maternelle allemande, mais aussi à la maison familiale et maternelle. Tous ces éléments ne constituent pas une identité, au contraire, ils sont dissociés les uns des autres : le fait donné, le lien politique et le lien affectif ne se mêlent pas.

Arendt affirme dans une lettre adressée à Scholem qu'elle a toujours distingué, depuis son enfance, les faits donnés de l'appartenance politique à la communauté : « J'ai toujours considéré ma judéité comme une des données réelles et indiscutables de ma vie et je n'ai jamais souhaité changer ou désavouer des faits de ce genre, même dans mon enfance[364]. » Elle assume sa judéité sans faire de lien avec la communauté juive. Être né juif ou de telle ou telle nationalité est un fait donné ; y répondre, c'est une question politique, donc une responsabilité : « il s'agissait d'une affaire politique et non personnelle[365] », non naturelle. La judéité ne la conduit donc pas vers une responsabilité politique vis-à-vis de cette communauté.

> L'appartenance à un groupe est d'emblée une donnée de fait naturelle : vous appartenez toujours à un groupe quelconque de par votre naissance. Mais, appartenir à un groupe, au second sens où vous l'entendez, à savoir, s'organiser, c'est tout autre chose. Cette organisation s'accomplit toujours au sein d'un rapport au monde. C'est-à-dire que ce qui est commun à ceux qui s'organisent ainsi, c'est ce qu'on appelle d'ordinaire des intérêts. Le rapport direct et personnel où l'on peut parler d'amour existe naturellement de la manière la plus intense, dans l'amour effectif et, également en un certain sens, dans l'amitié. Là, la personne est abordée directement et indépendamment du rapport au monde. C'est ainsi que des individus appartenant aux organisations les plus différentes peuvent toujours entretenir des liens personnels d'amitié. Mais si l'on confond ces choses, autrement dit si l'on met l'amour sur le tapis, pour m'exprimer ici grossièrement, je considère que c'est désastreux (Arendt, p. 246-247).

---

intelligibilité spatiale : l'Hexagone ; ou avec le temps, l'obéissance, l'affiliation et le sang, donc intelligibilité diachronique : le peuple allemand. En ce sens, le peuple allemand et le peuple juif se rapprochent dans la diaspora. Dans la même logique, il a été suggéré d'ailleurs, dans l'émission du 15 décembre 2013 de *Répliques* sur France Culture, que le meilleur Allemand, lors de la Deuxième Guerre mondiale était le juif. S'il y en avait été ainsi, le juif allemand avait souffert beaucoup plus d'une certaine soustraction d'« une identité » par rapport à la langue et à d'autres dispositifs culturels.

[364] Hannah Arendt, « Lettre à Gerhard Scholem, le 24 juillet 1963 », in *Fidélité et Utopie*, traduction de M. Delmotte et B. Dupuy, Calmann-Lévy, p. 122, reprise in « Seule demeure la langue maternelle » entretien télévisé avec Günter Gaus (1976), repris et traduit de l'allemand par Sylvie Coutine-Denamy dans *La tradition cachée*, Paris : Christian Bourgois, 1987, p. 229-230.

[365] *Ibid.*, p. 236. Désormais, la citation de cet entretien est désignée seulement par les pages avec le nom de l'auteur entre parenthèses.

L'appartenance à un groupe de naissance ne peut pas expliquer une autre appartenance construite par un certain rapport au monde, des intérêts ou des positions politiques. L'ordre de l'affectif, l'ordre politique et les faits donnés se séparent les uns des autres. Ce qui importe dans cette déclaration, c'est son choix politique : les couper et séparer. La question de savoir si une telle dissociation du lien est vraiment possible, de manière claire, c'est une toute autre question.

Arendt applique ce principe pour expliquer sa participation au réseau résistant ; si elle a travaillé à Paris avec l'organisation qui s'occupait du transfert de jeunes enfants juifs en Palestine, c'est son choix et sa responsabilité politique, indépendamment du fait d'être juive. L'homme en tant que sujet d'action politique n'a pas besoin d'un certain rattachement à un groupe, la réponse est claire[366]. C'est pourquoi elle explique qu'elle a réagi en tant qu'être humain contre le nazisme.

Gaus, l'interlocuteur d'Arendt dans l'entretien publié sous le titre « Seule demeure la langue maternelle », lui demande d'expliquer la situation de la famille juive dans l'Allemagne d'avant la Deuxième Guerre mondiale. Elle répond sans doute de manière un peu atypique[367] : elle a perdu tôt son père et grandi avec une mère irréligieuse et sensible à l'injustice ; elle n'a jamais entendu le mot *juif* dans la famille. C'est l'antisémitisme qu'elle a rencontré dans la rue qui le lui a appris ; tantôt elle l'a appris, tantôt elle l'a accepté. Elle savait toujours d'une manière intuitive qu'elle était différente des autres Allemands.

> J'en étais tout à fait consciente. Pourtant, cela ne revêtait nullement la forme d'une infériorité : c'était comme ça, voilà tout. En outre, ma mère, ou disons plutôt la maison familiale, était quelque peu marginale. […] Je ne crois pas, par exemple, m'être jamais considérée comme allemande – au sens de l'appartenance à un peuple et non l'appartenance à un État (Arendt, p. 231-232).

Avant qu'elle apprenne le mot *juif* et son sens dans la rue, elle se considère déjà comme une non-Allemande, tout en vivant dans l'État, ce qui la conduit à distinguer l'appartenance à un peuple et l'appartenance à un État. L'État peut être construit par plusieurs peuples. La

---

[366] Elle s'interroge comme si elle voulait souligner l'absurdité de la position selon laquelle « "lorsqu'on est attaqué en qualité de Juif, c'est en tant que Juif que l'on doit se défendre." Non en tant qu'Allemand, citoyen du monde ou même au nom des droits de l'homme, etc., mais : que puis-je faire de façon très concrète en ma qualité de juif ? » (Arendt, p. 238).

[367] Le sujet ici n'est pas de déterminer si son cas est vraiment atypique ou non par rapport à l'éducation des familles juives. Ce que j'entends par « atypique », c'est qui elle n'a pas grandi dans un environnement religieux, même si, comme elle le dit, « la religion juive est une religion nationale » (Arendt, p. 247). On s'attend à ce que la famille soit un premier lieu pour s'adapter à la loi de l'État et de la communauté ainsi qu'aux règles ou aux codes socioculturels. Dans ce contexte, ce sont la religion et la culture juives. Arendt n'est pas un exemple : elle est née juive dans la religion nationale qui ne l'a pourtant pas influencée. Mais, si on n'est pas religieux, qu'est-ce que cela signifie ? Selon elle, en tout cas, cela n'est qu'un des faits donnés.

judéité crée une sorte de distance entre Arendt et le fait d'être une Allemande, au sens de l'appartenance à un peuple ; elle affirme en même temps qu'il ne s'agit pas d'un sentiment d'infériorité. Pour l'expliquer davantage, elle évoque la maison familiale et la façon dont elle a appris à ne pas baisser la tête face à l'antisémitisme grâce à sa mère. Elle raconte une anecdote de son enfance.

> Et, si je puis me permettre de revenir sur la particularité de la maison familiale – voyez-vous, tous les enfants juifs ont rencontré l'antisémitisme, et il a empoisonné les âmes de nombreux enfants, mais la différence chez nous consistait en ce que ma mère adoptait toujours le point de vue suivant : on ne doit pas baisser la tête ! On doit se défendre ! (*Ibid*., p. 232).

À l'école, où elle est aussi confrontée aux paroles antisémites, elle reçoit « la consigne de [se] lever aussitôt, de quitter la classe et de rentrer à la maison faire un compte rendu exact de ce qui venait de se passer » (*Ibid*., p. 232-233). Arendt témoigne que sa mère a écrit de nombreuses lettres recommandées pour contester des injustices, dont certaines pour dénoncer les réflexions antisémites à l'école, qui ne concernaient pourtant pas directement la jeune Arendt pour la plupart, mais d'autres élèves. Arendt est censée se défendre seule. Sa mère construit ainsi les règles qui qualifient la maison familiale et les applique à l'acte de l'écriture.

Le statut de sa mère ne se distingue pas de la maison familiale, où Hannah Arendt grandit et est élevée avec certains principes, parce que c'est sa mère qui représente et dicte la loi de la maison : loi laïque et règle de se défendre pour rester digne : « Il y avait chez nous des règles de conduite me permettant pour ainsi dire de conserver toute ma dignité et d'être absolument protégée » (*Ibid*., p. 233). Arendt a appris à se défendre en tant qu'élève et non en tant que fille juive. Elle paraît invoquer « la particularité de la maison familiale » ou plutôt la loi de sa mère pour expliquer à la fois son appartenance à la judéité, qui ne renvoie donc pas à l'appartenance à la communauté juive, et sa tentative de dissocier ce lien. Effectivement, la judéité ne développe pas chez Arendt le communautarisme ; ce qu'elle apprécie du peuple juif, c'est l'absence d'une sorte de l'attachement.

> C'était très beau que de pouvoir se-sentir-en dehors-de-toute-liaison-sociale, de même que cette absence totale de préjugé dont je fis l'expérience de façon très intense, précisément auprès de ma mère qui la pratiquait également vis-à-vis de la société juive (*Ibid*., p. 248).

Arendt a hérité de sa mère une certaine faculté de pensée librement venant de l'absence de liaison sociale et de préjugé au contraire des attentes de l'amour et de l'appartenance à la

communauté juive[368]. Sa mère est un exemple pour elle. Elle personnifie une sorte de norme de la non-identification ou du non-communautarisme. Elle transmet sa vision du monde et ses normes à sa fille à travers la « langue maternelle », qui s'en nourrit. Dans la logique d'Arendt, l'idée que le caractère allemand est lié à la langue allemande n'a pas pu trouver sa place depuis toujours dans sa langue « maternelle ». Elle imagine une toute autre communauté politique : « Ce qui me tiendrait à cœur et qu'on ne peut obtenir aujourd'hui, ce serait que la situation change, de telle sorte que chacun puisse choisir librement où il envisage d'exercer ses responsabilités politiques et la tradition culturelle dans laquelle il se sent le mieux[369]. » On n'appartient pas à telle ou telle communauté de naissance, mais on la construit en prenant ses responsabilités par rapport à tel ou tel lieu où on habite et travaille. En partageant l'idée et la vie avec les autres de ce lieu, on peut construire, d'une certaine manière, une communauté. Cependant ce genre de communauté ne se limite pas à un lieu réel et ne dure pas nécessairement. En conséquence, la question de la responsabilité prend une place plus importante ; elle n'est pas dans l'ordre naturel mais dans l'ordre politique.

Le rapport d'Hannah Arendt à la langue dite maternelle, à sa patrie, à l'Allemagne et à sa famille juive est hétérogène voire contradictoire : elle dissocie l'amour de la nation, qui peut être considérée également comme la communauté, et celui de la langue maternelle, l'allemand. Selon elle, il n'existe pas de lien d'amour naturel entre l'Allemagne et sa langue maternelle, fondé sur l'amour pour la mère et la famille comme le suggère Anderson[370]. Cela n'empêche pas d'avoir une relation particulière à la langue maternelle : sa langue maternelle a un statut distinct de celui des autres langues, malgré ses souffrances endurées en Allemagne. À la question de savoir si l'Allemagne préhitlérienne lui manque, en y répondant Arendt déclare et affirme son amour pour sa langue maternelle :

> Je ne peux pas dire que je n'en ai aucune nostalgie. Ce qui en est resté ? Il en est resté la langue. […] Énormément. J'ai toujours refusé, consciemment, de perdre ma langue maternelle. J'ai toujours maintenu une certaine distance […] Il y a une différence incroyable entre la langue maternelle et toute autre langue. Pour moi, cet écart se résume d'une façon très simple : je connais par cœur en allemand un bon nombre de poèmes

[368] En évoquant le processus d'Eichmann, Arendt affirme ainsi : « Si l'on n'est pas capable de cette impartialité, parce qu'on prétend aimer son propre peuple jusqu'à l'aduler et l'encenser en permanence, alors on ne peut rien faire. J'estime pour ma part que ce n'est pas là du patriotisme. » *Ibid.*, p. 251.

[369] Lettre 22 du 1er janvier 1933, Hannah Arendt et Karl Jaspers, *Correspondance*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz-Messner, Paris : Payot, 1995, p. 148.

[370] Je fais allusion l'analyse que j'ai fait dans le chapitre précédent : Anderson ne dissocie pas l'amour pour la nation de l'amour pour la mère et la langue maternelle. Je rappelle le texte : Benedict Anderson (1983), traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, « Patriotisme et racisme », *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La découverte, 1996, p.145-158.

> allemands ; ils sont présents d'une certaine manière au plus profond de ma mémoire, derrière ma tête, *in the back of my mind*, et il est bien sûr impossible de pouvoir jamais reproduire cela ! En allemand, je me permets des choses que je ne me serais jamais permises en anglais. Je veux dire que je me les permets parfois aussi en anglais, parce que j'ai acquis un certain aplomb, mais, d'une manière générale, j'ai conservé cette distance (Arendt, p. 239-240).

Elle garde « une certaine distance » par rapport à toutes les langues, en ce sens sa langue maternelle est irremplaçable ; elle conserve son amour pour la langue allemande sans avoir de rapport avec la nation ou avec la communauté. Les poésies allemandes qu'elle connaît « par cœur » sont une preuve de son amour irremplaçable pour la langue maternelle. Cette langue fait partie d'elle, de « sa langue ». La poésie et la chanson sont en effet les lieux de l'incarnation de la langue. L'amour passe par la « langue ». Cette déclaration d'amour pour sa langue maternelle explique en même temps ses efforts pour maintenir la distance avec d'autres langues.

Pourtant, cette distance se manifeste de manière complexe : lors de l'entretien, quand elle met l'accent sur l'enracinement profond de la langue allemande et sur le rapport intime qu'elle a avec elle, une expression anglaise surgit, qui introduit la distance qu'elle entretient avec sa langue maternelle. Une autre interprétation est possible : cette expression anglaise dénote une histoire entre le cœur et la langue. Même si Arendt essaye consciemment de prendre ses distances d'avec l'anglais, avec un « certain aplomb » qu'elle a acquis vis-à-vis de cette langue, cet effort conscient n'est sans doute plus suffisant. De la même manière qu'elle a appris par cœur un certain nombre de poèmes allemands et s'en souvient, un certain nombre d'expressions idiomatiques anglaises commence à l'occuper.

Il me semble que si Arendt voulait garder une certaine distance, c'est non seulement pour préserver la langue allemande, mais aussi pour garder un certain rapport à sa « langue maternelle ». Avant de me plonger davantage dans les phrases d'Arendt, je voudrais retourner vers Khatibi pour analyser un point commun radical. Malgré la différence de situation, celui-ci révèle en effet davantage le sens de cet attachement à la langue maternelle profondément enraciné dans la pensée. Abdelkebir Khatibi évoque dans *Incipits* un autre refoulement à travers un texte d'Abdelwahab écrit en français, *Talismano* : la langue maternelle ne disparaîtrait jamais, même quand une personne écrit dans une autre langue que sa langue maternelle. La langue maternelle que l'enfant apprend pour la première fois laisse en lui des traces indélébiles, et signe et opère ainsi dans le sujet parlant. Khatibi tente d'argumenter en suivant l'inscription du nom de l'auteur, Abdelwahab.

> Je ne suivrai pas l'ordre généalogique décrit par l'auteur. Je fixerai mon attention non pas sur cette reconstruction, cet *a posteriori* du nom, mais plutôt sur la situation concrète,

> quitte à en cerner ensuite les ramifications dans cette *Koïné*. Cette situation est la suivante : le dialecte est inaugural dans le corps de l'enfant : la langue écrite est apprise ensuite et en période coloniale. Cette langue, cette écriture arabe, ont été combattues, refoulées et replacées au service de la langue française. Telle est l'archéologie de l'enfant. Ce qui veut dire que la primauté généalogique de la nomination pour l'individu qui va écrire en français n'est pas, dans la singularité de son récit, celle qui provient du Coran et de la langue écrite, mais que la diglossie entre l'oral et l'écrite, entre le parler maternel inaugural et la langue de la loi (islamique) et du Nom-du-père et de l'écriture, qu'une telle scission sera habitée, coupée, hallucinée, jouée dans un troisième code, celui du français, et que tout l'édifice du langage sera modifié selon cette substitution[371].

Avant l'inscription de la loi du père, donc de la langue écrite arabe, il y a l'inauguration de la langue orale, donc le parler maternel, le dialecte ; ensuite, en troisième lieu, une autre langue intervient, venue de l'extérieur, le français, qui est également une langue écrite, et qui deviendra pour Abdelwahab la langue de l'écriture[372]. Le « parler maternel inaugural » ne peut pas être perdu ; son statut est même préverbal, avant la langue maternelle ou nationale, l'origine originaire.

Ce parler maternel et la situation de diglossie ne laissent pas intact le français, qui a été d'abord la langue administrative et celle du colonisateur. Ce parler maternel et la situation de diglossie s'opèrent dans la langue française et laissent des traces. La langue française n'est plus seulement la langue écrite de la loi coloniale, elle devient la langue de l'écriture qui permet à l'auteur d'écrire : « La langue française n'est pas la langue française : elle est plus ou moins toutes les langues internes et externes qui la font et la défont[373]. » Quand l'auteur écrit en français, il écrit dans plus d'une langue, parce que celle-ci est imprégnée au moins des traces et des touches du parler maternel. La langue maternelle n'est remplaçable par aucune langue venue de l'extérieur, étrangère ou non :

> […] le langage maternel, qui est entamé, ne peut disparaître de la syntaxe du corps. Sa disparition serait une hypothèse tout à fait impossible. Refoulé, rendu au silence et au

---

[371] Abdelkebir Khatibi, « Incipits », *Du bilinguisme* (collectif), Paris : Denoël, 1983, p. 178.

[372] Je voudrais rajouter un détail sur la situation de l'auteur, Abdelkebir Khatibi. Pour celui-ci, le français a été « une langue silencieuse, réservée à la lecture et aux autres exercices scolaires » (Abdelkebir Khatibi, « Lettre ouverte à Jacques Derrida », *Jacques Derrida, en effet*, desseins de Valerio Adami, Al Manar, 2007, p. 43). Il a appris à l'écrire avant de la parler, et en ce sens, cette langue n'est pas une substitution de la langue maternelle, mais « une langue d'écriture en une diglossie incroyable, car il s'agissait de parler dans une langue et d'écrire dans une autre » (*Ibid.*, p. 44). Cette espèce de désaccord entre les langues ferait son identité « de scribe, de narrateur et d'autobiographe, quête d'une mémoire en devenir » (*Idem*). Il confie qu'il l'a apprise par cœur autant par la situation forcée, et à certain moment dont il ne souvenait pas exactement, il a pu arriver à écrire sans parler en silence. Pourtant, « tout m'encourageait à rester illisible, c'est-à-dire un étranger clandestin qui navigue dans la nuit entre deux langues » (*Idem*). Il a été colonisé par cette langue et reste au seuil pour écrire dans cette langue clandestinement.

[373] Abdelkebir Khatibi, *op.cit.*, p. 179.

> gouffre de la mémoire, ce parler reflue en s'éparpillant dans la texture du livre (*Talismano*). Il s'oublie sans s'oublier[374].

La langue maternelle ne disparaît pas dans l'écriture de la langue étrangère. Elle est refoulée et en même temps appelée dans l'autre langue. Elle se perd sans se perdre dans les mots étrangers. C'est comme si cette première langue inaugurait le corps ; ce rapport irremplaçable est très corporel, comme le rapport à la mère, et reste en mémoire : même si elle est refoulée au fond du corps et de la mémoire, il est impossible, selon Khatibi, d'abolir cette mémoire inaugurale. Autrement dit, quand on parle et écrit dans une langue, celle-ci ne peut jamais être réduite à une seule langue, car elle se superpose à une autre langue qui garde une autre mémoire ; toutes les langues sont ainsi affectées. Le sujet parlant la reçoit dans son corps ; ainsi chaque fois qu'il écrit, il fait appel à plusieurs langues en même temps. La langue maternelle donc de la mère n'est pas remplaçable. Dans son analyse, Khatibi semble être attaché non seulement au parler maternel, mais aussi à l'origine, liée la mère, c'est-à-dire le lieu de naissance et de la première langue orale. La langue de la mère laisse des traces permanentes.

Dans la maison d'Arendt, la « langue » de la mère, pour ainsi dire, marque Arendt pour « toujours ». Quand son interlocuteur, Gaus, lui demande si elle écrit actuellement en anglais, elle met encore une fois l'accent sur le fait qu'elle « garde toujours une certaine distance », en affirmant qu'il y a une différence entre l'anglais et la langue maternelle. Cet attachement à la langue maternelle signifie l'assurance ou la confiance dans la langue maternelle, quand on écrit ou parle. En fait, il y a plus que cela.

> Arendt : En allemand, je me permets des choses que je ne me serais jamais permise en anglais. Je veux dire que je me les permets parfois aussi en anglais, parce que j'ai acquis un certain aplomb, mais d'une manière générale, j'ai conservé cette distance. La langue allemande, c'est en tout cas l'essentiel de ce qui est demeuré et que j'ai conservé de façon consciente.
> Gaus : Même aux temps les plus amers ?
> Arendt : Toujours (Arendt, p. 240).

Quand Arendt distingue la langue maternelle des autres langues qu'elle a apprises, elle renvoie non seulement au fait qu'elle est plus assurée dans sa langue maternelle, mais aussi que celle-ci relève d'une relation intime et singulière qui ne serait pas remplacée. Il existe une certaine distance entre la langue maternelle et les autres langues acquises, et également entre la langue maternelle autant que la langue de telle ou telle nation et sa « langue maternelle » au sens strict. C'est ce qu'Arendt veut conserver comme l'essence du rapport à la langue maternelle, même dans les temps les plus douloureux et dans l'absurdité. Elle veut garder

[374] *Ibid.*, p. 188.

« pour toujours » ce temps de la relation avec sa mère et sa maison familiale. En quelque sorte, ce temps de la langue maternelle est, pour elle, « toujours » continu.

Arendt délie le lien entre la langue et la communauté, et en particulier la communauté nationale ; dans un autre sens, la langue allemande correspond pour elle à une seule patrie sans patrie. Cette condition de sa langue maternelle, qu'elle a toujours entretenue, est devenue plus visible dans son exil : elle y vit dans sa langue maternelle comme une sorte d'étrangère, sans que cela fasse appel à son identité nationale, ni d'ailleurs à son appartenance à la communauté juive. Elle est pour ainsi dire juive-allemande par la langue : sa langue maternelle est indépendante de l'État-nation, elle appartient plutôt à « la maison familiale » dans laquelle elle a grandi. Arendt, pour qui la communauté de naissance et de langue ne relève pas de l'affectif, veut pourtant maintenir cette intimité avec sa langue maternelle. Dans sa tentative de dénaturaliser ce rapport présumé naturel, sa langue maternelle reste en quelque sort intacte ; son amour pour la langue maternelle a pu être conservé par ce travail politique disjoignant ce rapport[375].

V.1.2. Ambiguïté de la maison de la langue maternelle

Le choix politique d'Arendt semble pertinent ; d'ailleurs à l'époque, il était relativement rare. On peut se demander s'il est suffisant de refuser l'existence d'un certain rapport dit naturel entre la langue et la communauté et de dénoncer son côté idéologique pour le déconstruire. En effet, il semble qu'il existe un autre risque par rapport à la langue elle-même : selon Marc Crépon : « Sauf à réduire la langue à un instrument de communication indifférent, on ne peut nier ce qui s'est inscrit en elle, on ne peut faire abstraction de la mémoire des mots[376]. » Sachant qu'Arendt reconnaît le statut singulier de sa langue maternelle, elle ne semble pas considérer la langue comme un simple outil de communication.

[375] Sylvie Courtine-Denamy explique que si Arendt expose plus aisément son attachement pour la langue allemande, c'est à cause de sa situation personnelle : « Elle se montra plus détendue par rapport à cet attachement puisque, son second mari étant allemand, elle put continuer à parler sa langue maternelle tout au long de leur vie commune : "Moi en tout cas, avec Monsieur [son second mari, Heinrich Blücher] comme patrie portative [Blücher était allemand…] je vais très bien", écrit-elle à Karl Jaspers. » Cf. « Entre deux langues. Langue et affect », Idem [En ligne, mis en ligne le 04 juin 2012], disponible sur: http://www.item.ens.fr/index.php?id=578199. C'est peut-être pour cette raison que son amour pour la langue allemande a pu rester sur l'ordre de l'affectif, qui constitue pour elle l'ordre personnel et intime.

[376] Marc Crépon, *op. cit.*, p. 196.

Elle évoque aussi l'impossibilité d'une « mère folle » (qui n'est pourtant pas impossible), dans une de ses réponses concernant la langue maternelle : la langue maternelle ne peut en aucune manière être remplacée, ni être folle, comme la mère.

> Toujours [j'ai conservé la distance entre la langue maternelle et toute autre langue]. Je me disais : que faire ? Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folle ! Et en second lieu : rien ne peut remplacer la langue maternelle. (Arendt, p. 240)

Elle nie la possibilité que la langue allemande soit folle, comme si elle voulait la mettre à l'abri d'une certaine culpabilité ou responsabilité. Elle garde son affection fondamentale à la langue maternelle, mais récuse tout attachement en lien avec la communauté, en mettant l'accent sur la responsabilité politique. Arendt ne met pas en cause son rapport à sa langue maternelle. Son sentiment d'appartenance et son attachement pour la langue paraissent inconditionnels. Quand elle évoque les spécificités de sa famille, qui l'ont conduite en quelque sorte à la dénaturaliser son lien à sa langue maternelle, son propos repose sur sa mère : la mère, la loi et l'origine du sens s'imbriquent dans ses réponses concernant la langue maternelle ; exprimant un attachement relativement solide et un peu nostalgique. Par conséquent, la mère, en tant que référence principale, ne peut pas être considérée comme folle, tout comme la langue maternelle. Son amour et sa confiance pour sa mère ne se distinguent pas de ceux pour sa langue maternelle ; dès que cette possibilité surgit, elle est aussitôt niée. Malgré son choix politique, le lien à la langue n'est pas réellement dénaturalisé.

Pour Derrida, ces phrases d'Arendt suggèrent l' « abîme », en tout cas beaucoup de « plis » à analyser. Il estime qu'elle répond à la question de la langue maternelle « de façon à la fois désarmée, naïve et savante », et attire l'attention sur un mot « *immer* » (toujours)[377].

> Comment penser ensemble cette supposée unicité-singularité-irremplaçabilité de la mère (phantasme indestructible accrédité par la seconde phrase) et cette étrange question sur une folie de la langue, un délire envisagé mais aussitôt exclu par la première phrase[378] ?

Les réponses se trouvent dans ce petit mot, « toujours ». La langue n'est pas quelque chose de « raisonnable » ou de « délirant », mais ce sont « les sujets de cette langue, plutôt, ce sont les hommes eux-mêmes qui perdent la raison. […] Ceux-là seuls sont devenus

---

[377] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris : Galilée, 1996, p. 101.

[378] Derrida consacre, dans *Le monolinguisme de l'autre*, une longue note au problème de la langue des juifs européens ; ce problème qui doit être étudié, selon lui, aurait le titre suivant : « Le monolinguisme de l'hôte. Les juifs du XXe siècle, la langue maternelle et la langue de l'autre, des deux côtés de la Méditerranée ». *Ibid.*, p. 91. Dans cette note, il analyse également l'impossibilité de la folie qu'Arendt a formulée (*Ibid.*, p. 102-103).

diaboliques et frénétiques. Ils ne peuvent rien sur la langue. Celle-ci est plus vieille qu'eux, elle leur survivra[379] ».

Or, la langue ne peut pas être considérée de cette façon. En effet, la langue est toujours la même, elle était là avant les sujets fous et sera toujours là, et la même ; la langue est détachée des êtres, ainsi elle est sauvée de la possibilité d'être folle, elle n'est pas responsable des actes fous. Cependant, les êtres parlants deviennent fous « *dans* une langue folle – où les mêmes mots perdent ou pervertissent leurs sens prétendument commun[380] ». Si on peut dire que la langue est permanente, on ne peut pas ignorer pour autant le fait qu'« il y a *toujours* un temps du nazisme avant et après le nazisme[381] » :

> […] la folie des nazis n'a pas pu se produire dans des corps ou des sujets muets, aphones et sans langue, que dès lors qu'on ne peut pas dissocier la pensée du langage, il a fallu que la langue soit touchée par cela, d'où naturellement, de façon extrêmement concrète, le terrible héritage, la terrible tragédie de ceux qui, conscients de cela, ont continué à parler l'allemand en sachant que tel ou tel mot était à jamais – enfin, ou pour longtemps-marqué par tel usage. […] Quand les nazis ont fait ceci ou cela, quand ils ont pris des décisions (conférence de Wannsee), les mots dont ils se sont servis n'étaient pas des instruments neutres, les mots étaient des pensées, des corps[382].

La langue n'est donc pas autonome, elle existe tant que les êtres en font usage. Si l'on ne peut pas exclure la possibilité qu'elle soit folle ; il en est de même pour les êtres parlants. C'est par eux, dont la folie n'est pas sans conséquences, que la langue parlée devient folle ; elle en garde des traces. Le choix politique d'Arendt comporte une certaine potentialité de risque, parce qu'elle met la langue maternelle, d'une certaine manière, à l'abri de la responsabilité politique ; elle est considérée comme neutre.

Je reviens sur l'analyse de Derrida : le mot « toujours », apparemment spontané, suscite une certaine inquiétude à travers l'interprétation qu'il suggère : d'abord la familiarité et l'attachement pour toujours. Il s'agit, comme pour le temps de la langue, du temps de l'attachement et de la familiarité absolus.

> Elle a *toujours* gardé cet attachement indéfectible et cette familiarité absolue. Le « toujours » semble qualifier justement ce temps de la langue. Il dit peut-être davantage : non seulement que la langue dite maternelle est *toujours* là, *le* « toujours là », le « toujours déjà là », et « toujours encore là » ; mais aussi qu'il n'y a peut-être d'expérience du « toujours » et du « même », là, comme tel, que là où il y a, sinon la langue, du moins quelque trace qui se laisse figurer par la langue : comme si l'expérience du « toujours » et de la fidélité à l'autre comme à soi supposait la fidélité indéfectible à la langue ; le parjure même, le mensonge, l'infidélité supposeraient encore la *foi dans la*

---

[379] *Ibid*., p. 103.
[380] *Ibid*., p. 104.
[381] *Ibid*., p. 102.
[382] Hélène Cixous et Jacques Derrida, « Première partie : Autour de la langue et du désir » *Lengua por venir / Langue à venir*, Barcelona : De esta edicion, p. 46.

> *langue* ; je ne peux mentir sans croire et faire croire à la langue, sans accréditer l'idiome[383].

La langue est toujours là, et qualifie l'expérience du toujours et du même. Cette expérience de la fidélité à la langue, à soi, et à l'autre : si cette fidélité et cette familiarité absolues sont possibles, c'est à travers le temps de la langue, donc le temps du toujours et du même. L'expérience de la langue et la langue elle-même sont toujours et déjà là ; la fidélité de l'une à l'autre est sans équivoque. Pourtant, la fidélité absolue n'est pas possible : à son insu, elle recèle, « toujours » la possibilité du parjure. Parce que la possibilité de croire engendre également l'infidélité ; la croyance, la « foi » dans la langue est la condition de l'infidélité..

Si la fidélité à la langue est possible jusqu'à l'irremplaçabilité (« toujours »), comment expliquer le refoulement ? En ce qui concerne l'irremplaçabilité de la langue maternelle, Arendt l'affirme clairement, mais elle évoque en même temps le refoulement, comme Khatibi dans son analyse : selon lui, le parler maternel ne peut qu'être refoulé, et non remplacé. Arendt semble partager ce point de vue.

> Arendt : On peut oublier sa langue maternelle, c'est vrai. J'en ai des exemples autour de moi et ces personnes parlent d'ailleurs bien mieux que moi les langues étrangères. Je parle toujours avec un accent très prononcé et il m'arrive souvent de ne pas m'exprimer de façon idiomatique. Elles en sont capables en revanche, mais on a alors affaire à une langue dans laquelle un cliché chasse l'autre parce que la productivité dont on fait preuve dans sa propre langue a été coupée net, au fur et à mesure que l'on oubliait cette langue.
>
> Gaus : Ces cas d'oubli de la langue maternelle étaient-ils d'après vous la conséquence d'un refoulement ?
>
> Arendt : Oui, très souvent. J'en ai fait l'expérience auprès de certaines personnes de façon tout à fait bouleversante. Voyez-vous, ce qui a été décisif, c'est le jour où nous avons entendu parler d'Auschwitz (Arendt, p. 240-241).

Arendt prend l'exemple des personnes qui ont oublié la langue allemande après Auschwitz et qui arrivent à mieux s'exprimer de façon idiomatique dans une langue étrangère. Il semble que ces phrases expliquent de manière ironique la substitution de la langue maternelle par une autre, après que l'on ait été coupé brutalement de sa propre langue et chassé. Auschwitz représente alors le lieu tranchant du refoulement. Nommée ainsi, la coupure provoque le refoulement de la langue maternelle, voire sa substitution. Dans ce cas précis, la langue maternelle irremplaçable révèle la possibilité de la remplaçabilité par le refoulement causé par le trauma. Si ces gens n'avaient pas eu la possibilité du refoulement et de la substitution, la folie se serait emparée d'eux. Ce refoulement, qui se manifeste par l'exil linguistique, se situe hors de l'ordre de la conscience.

---

[383] *Ibid.*, p. 101-102.

Selon Khatibi, on ne peut pas parler une langue sans qu'elle ne soit affectée par d'autres langues ; elle garde toujours la mémoire des autres et de leurs mots. Par conséquent, la langue ne peut pas être toujours et déjà là, dans le sens où elle n'est pas fidèle à elle-même. Autrement dit, quand on parle et écrit dans une langue qui n'est pas fidèle à elle-même, on risque d'être trahi par la langue, ou de trahir la ou les autres autant que soi-même. La fidélité et l'infidélité ne sont pas absolues, elles coexistent : l'une peut être plus forte que l'autre selon le contexte et la situation. Dès lors, comme le dans le cas du refoulement, l'attachement tout comme la familiarité ne sont pas non plus infaillibles.

La maison familiale ainsi que la langue et la mère, qui sont censées être le lieu de l'intimité, de l'affection et de la confiance, ne le sont pas toujours. C'est aussi un lieu d'apprentissage de la loi et des règles, et donc un lieu d'exercice du pouvoir et de la soumission. Marc Crépon analyse la condition de l'*étranger* de Kafka à travers la scène d'une réunion familiale, au cours de laquelle Kafka essaie d'écrire. Son oncle prend sa feuille, et le blâme aussitôt, pour finalement l'exclure de la famille[384].

> L'un de mes oncles, volontiers moqueur, finit par prendre la feuille que je ne tenais plus que mollement, y jeta un bref regard et me la rendit sans même rire, en disant simplement aux autres qui le suivaient des yeux : « le fatras habituel » (*das gewöhnliche Zeug*), à moi il ne dit rien (*zu mir sagte er nichts*)[385].

Kafka, qui est au sein de cette réunion familiale dans la maison familiale, et pratique la « même langue » que les membres de sa famille, est pourtant exclu de ce lieu et de cette langue. Par ailleurs, l'exclusion, qui a été provoquée à cause de la tentative de l'écriture de Kafka, se manifeste dans l'existence même de Kafka. Il dé-familiarise la langue maternelle ; la sécurité procurée par l'emploi de la langue maternelle, à laquelle on a tendance à croire, est peut-être une illusion à laquelle on s'habitue[386].

---

[384] Marc Crépon démontre l'idée de la langue plutôt l'idiome représente comme une demeure impossible ou une demeure sans demeure, dans une conférence prononcée à la Freier Université de Berlin, le 15 décembre 2003, et publiée sous le titre *Langue sans demeure* (Paris ; Galilée, 2005). Derrida s'est trouvé dans une situation similaire en 2002, dans la mesure où lui aussi a prononcé son discours en français en face d'un public allemand, Marc Crépon invoque le texte de Derrida, *Fichus* (Paris : Galilée, 2002), et tisse un lien entre ce texte et un autre texte de Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, et les *Journal* et *Lettre au père* de Kafka pour démontrer son idée de l'idiome. Cette idée peut se résumer en gros à une demeure impossible. Kafka n'a pas écrit sur sa langue maternelle, mais sur le yiddish, intraduisible dans la langue allemande à cause de son caractère trop ressemblant. Crépon compare la condition de l'*étrange*r de Kafka à une certaine spécificité du yiddish et introduit ainsi le rapport entre l'idiome et la langue.

[385] Franz Kafka, Journal, dans ses *Œuvres complètes*, traduit de l'allemand par Marthe Robert, Claude David et Jean-Pierre Danès, Pairs : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, tome III, 1984, p. 20. Repris dans Marc Crépon, *Langue sans demeure*, Paris : Galilée, 2005, p. 16.

[386] Marc Crépon, « L'étrangeté à demeure », *Langue sans demeure*, Paris : Galilée, 2005, p. 14-26.

> Quant au « fatras » (*Zeug*), son nom même est une façon de dire, du moins dans la bouche de ses occupants (la famille), qu'il n'a pas sa place à demeure, dans l'*oikos* dominé par la voix du père. L'impossibilité pour lui d'y trouver place est même un thème constant de la *Correspondance* et du *Journal*, dans lesquels Kafka ne cesse de déplorer non seulement son manque de temps, mais aussi l'absence d'un lieu pour écrire. La demeure – qui désigne aussi bien la maison paternelle (là où règne la loi paternelle) que le lieu de travail (là où règne celle de la bureaucratie des assurances) – se définit comme une place que la langue maternelle occupe triomphalement, sans la moindre ambiguïté, sans le moindre scrupule ni la moindre culpabilité, où elle prend même tellement d'espace qu'il n'en reste plus pour l'invention et le travail poétique[387].

Le rapport à la langue maternelle que l'on croit intime et inspirant un sentiment de sécurité peut être troublant, et ceci quasiment pour la même raison. Kafka est exclu tout en restant dans la même langue et le même lieu, et il étouffe parce qu'il tente d'écrire dans cette langue. Il y est quelque sorte ni inclu, ni exclu. Dans ce contexte, la langue maternelle est « la langue du chef de famille » ou de quelqu'un d'équivalent qui commande aux « occupants » : une langue de la loi. Dans ce lieu, son père lui ordonne de s'exprimer, de le côtoyer donc de s'habituer à cette langue maternelle occupée par le père.

Cet aspect de la langue maternelle se manifeste de manière inverse chez la *Diseuse* de *Dictée* et Hannah Arendt : les deux femmes ne cherchent pas à justifier cet aspect de la langue maternelle, au contraire ; de plus elles dénaturalisent le rapport supposé entre la langue maternelle, la communauté et le territoire. Il est pourtant vrai que, pour elles, la langue « maternelle » et son habitat, le lieu où elles ont appris la langue, fonctionnent comme la norme ou l'origine de la pensée et de l'écriture. Ainsi, elles sont arrivées à penser et à écrire autrement à partir de la « langue maternelle ». Dans cette configuration, l'origine leur permet de quitter l'origine elle-même, ou plutôt les y encourage.

Quant à Kafka, la maison « paternelle » est un lieu dans lequel il n'arrive ni à habiter, ni à quitter, et où il ne peut pas écrire non plus. Il y habite néanmoins, subissant l'impossibilité d'y habiter. Il tente également d'écrire dans cette-langue, mais autrement, plus précisément, poétiquement ; comme s'il réinventait cette langue. Celle-ci est toujours considérée comme un « fatras » et reste difficilement partageable au sein de sa famille, pourtant ce n'est pas à cause de la qualité de la grammaire ou de la syntaxe. Une certaine difficulté, qui trouble le sentiment de sécurité dans la langue maternelle, révèle ainsi une autre langue dans la langue « maternelle ». Dans la scène que Kafka décrit, qui a le droit d'évaluer sa feuille comme « le fatras habituel » ? Le verdict prononcé est accepté aussitôt dans cette scène de jugement, l'auteur n'a pas la possibilité de justifier ni sa présence ni sa « langue ». Il demeure toujours étranger au sein de son foyer, et ne connaîtra jamais le lien naturel et confiant entre soi, la

[387] Marc Crépon, *Ibid.*, p. 38-39.

langue, la famille et la communauté dans laquelle on parle dans la « même langue maternelle ».

La langue « maternelle » peut être une langue de l'affection, de l'intimité, de la confiance autant que l'inverse. Elle est aussi un lieu où s'exerce la loi de la mère et du père ; elle peut être occupée par la langue-père-loi autant qu'elle peut être occupée par la langue-mère-loi. En conséquence, la séparation entre la loi, comme ici la loi du père, et la langue maternelle n'est pas possible ; en revanche, elles se mêlent constamment.

V.2. Exilé dans la langue maternelle

Pour Adorno, le lien supposé entre la langue, sa communauté et les êtres parlants, qu'Arendt refuse d'accepter, est plus compliqué. Il exprime son attachement à la langue allemande qui lui permet d'écrire et de philosopher. Son expérience est à la fois semblable et différente de celle d'Arendt. Pour les deux, l'attachement et l'appartenance à la langue allemande relèvent d'un lien affectif ; mais cet attachement constitue pour Adorno une autre motivation, selon lui objective. Pour cette raison, il décide de rentrer dans son pays, l'Allemagne, mais ce retour à la langue maternelle dans son pays ne lui permet pas pour autant de retrouver les rapports qu'il y a eu. Il demeure comme en exil à l'intérieur.

Adorno supporte mal l'exil linguistique aux États-Unis et la contrainte de s'exprimer en langue anglaise, et il prend finalement la décision de revenir à l'allemand et à l'Allemagne, contrairement à Arendt. L'explication de cette décision révèle une différence importante entre eux. En effet, Adorno comme Arendt se méfient du nationalisme et du communautarisme, mais différemment : Adorno semble admettre une certaine spécificité de la langue allemande, ce qui n'est pas le cas d'Arendt. Cette position paraît ambiguë par rapport au nationalisme, car les deux, au premier abord, semblent avoir un point commun, et donc une certaine spécificité, ou caractère ou esprit relatifs à l'Allemagne et/ou à la langue allemande. La question serait donc de savoir comment sortir du nationalisme sans renoncer à un certain caractère associé à la langue ou au peuple.

D'abord, s'il existe un caractère allemand, selon le point de vue d'Adorno, il n'est pas lié à la collectivité allemande. La question de savoir « ce qui est allemand ? » soulève un certain nombre de problèmes ; Adorno commence à l'examiner avant de chercher à y répondre : ce genre d'interrogation est courant dans des périodes de conflit, comme la guerre

ou l'après-guerre, au moment de la reconstruction, quand le sentiment national se développe. La formation du sentiment national favorise le narcissisme collectif : « L'essence du groupe que l'on reconnaît pour le sien propre signifiera bientôt tout ce qui est bien, si l'on n'y prend garde ; les autres seront assimilés au mal.[388] »

Comme dans le cas de la Corée, que j'ai évoqué dans le premier chapitre, ou celui de l'Allemagne de la Deuxième Guerre mondiale, ou encore actuellement dans beaucoup de pays, ce narcissisme collectif a toujours la potentialité de ne pas reconnaître l'appartenance de certains au « nous », les considérant comme « le mal » rongeant le « nous ». C'est un moment propice à la prise de conscience que « le sentiment national » est en effet une fiction, laquelle empêche au sujet collectif de réfléchir, jusqu'à ce que le temps des conflits surgisse. Au moment de la réconciliation ou de la reconstruction, c'est une fiction qui repose à nouveau sur certains éléments supposés caractéristiques de ce « nous », qui correspond entre autres à nos biens et par excellence à la langue. La langue est en effet le premier support de la culture.

> Il est vrai que ceux qui revendiquent le plus fortement Kant, Goethe et Beethoven comme biens spirituels allemands, sont régulièrement ceux qui se préoccupent le moins du contenu de leurs œuvres. Ils les inscrivent au rang de nos possessions, alors que tout ce que ces auteurs ont enseigné et produit empêche de se considérer comme propriétaire de quoi que ce soit (Adorno, p. 221-222).

D'abord, les « biens spirituels allemands » n'existent pas, et l'enseignement de Kant nous le rappelle justement : « l'universalité de la raison » se réalise dans l'individu. « Si l'on acceptait de rendre justice à Kant en tant que témoin principal de la tradition allemande, cela signifierait qu'on s'engage à renoncer à la sujétion collective et à l'idolâtrie de soi » (Adorno, p. 221)[389]. Pour revendiquer, en tant que sujet collectif, la désignation de « vrai Allemand » avant le nazisme, ces références ne sont donc pas un bon appui ; elles ne garantissent pas l'appartenance en tant que bien de l'Allemagne. Entre l'Allemagne, sa tradition philosophique et culturelle, et la langue allemande, il n'existe pas de rapport de possession.

---

[388] Theodore. W. Adorno, « Réponse à la question : qu'est-ce qui est allemand ? » (1962), Modèles critiques Traduit de l'Allemand par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris : Payot, 1984, p. 220. Désormais ce texte est désigné par les pages avec le nom entre parenthèses.

[389] En expliquant la tension durable entre la philosophie et la politique, Arendt dit qu'il existait très peu de philosophes qui n'ont pas été hostiles à la politique, et elle mentionne justement Kant. Arendt, *op. cit*., p. 222-223. Marc Crépon attire l'attention sur la façon qu'a Adorno de s'appuyer sur Kant : Kant est une référence ambiguë autant que l'argumentation d'Adorno sur le rapport entre langue et esprit allemand. « Kant, paradigme d'une tradition capable d'engendrer le meilleur comme le pire, l'autonomie de la raison, comme l'obéissance aveugle à la loi (les deux face d'un même sérieux). On comprend bien alors toute l'ambiguïté de la position d'Adorno. Elle dénie l'existence d'un sujet collectif, sans parvenir pour autant à renoncer à la question "qu'est-ce qui est allemand ?" », « La langue sans communauté. Améry, Arendt, Adorno et la question de la langue maternelle », *Le malin génie des langues*, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig, Paris : Libraire philosophique J. Vrin, 2000, p. 221.

Cependant, la question de savoir ce qui est allemand n'a pas encore été entièrement résolue, car l'absence de rapport possessif ne signifie pas forcément qu'il n'existe pas de rapport entre eux, ni l'absence d'une certaine spécificité allemande. On peut cependant en déduire qu'il ne s'agit pas de narcissisme collectif, ni de nationalisme. En tentant de garder une distance critique vis-à-vis du sujet collectif politique et du nationalisme, Adorno enchaîne, de manière apparemment contradictoire avec ses critiques, en abordant « l'esprit allemand » et ses chances[390].

---

[390] Je voudrais citer un autre exemple qui accorde d'une autre manière les chances au peuple à travers la langue, celui du Japon, avec Kazuo Masud et Orikuchi Shinobu. Les cas des deux auteurs sont différents, mais ils partagent la langue. Kazuo Masuda analyse une conjonction entre la langue et l'esprit japonais à travers les textes d'Orikuchi Shinobu, ethnologue, poète et romancier, dans le texte intitulé, « L'étrangeté de la "langue à venir" chez Orikuchi Shinobu », (*Le passage des frontières Autour du travail de Jacques Derrida*, Colloque Cerisy, Paris : Galiléé, 1994. p. 99-104). Kazuo Masuda attire l'attention surtout sur la différence entre le texte publié en 1917 intitulé « La réhabilitation de la langue ancienne » et celui publié en 1950, « La langue japonaise en tant que langue poétique ». « La réhabilitation de la langue ancienne » s'inscrit dans la ligne des *Kukaku* (études nationales) et des *Minzokugaku* (études folkloriques) : esprit japonais et savoir-faire occidental pour épargner l'esprit du peuple en acceptant les moyens techniques occidentaux. Dans ce texte, Orikuchi Shinobu insiste sur la nécessité de retrouver « l'archi-Japon », un pur esprit japonais non abîmé par l'idéogramme chinois, ce pourquoi il a écrit en s'appuyant sur le japonais ancien que l'on n'utilise plus, une langue en quelque sorte morte, afin de réactiver « l'archi-Japon ». Cette langue ancienne n'est, pas morte selon Orikuchi Shinobu, elle vit toujours dans la langue actuelle japonaise : « une voix antique *nous* parle, écrit Kazuo Masuda […]. Elle nous parvient malgré plus de dix siècles de parasitages » (p. 101). Ce « nous » désigne les individus ayant une « pré-compréhension innée » du folklore, à savoir les individus qui appartiennent à « l'ethnie japonaise ». Ce point de vue exclut même la possibilité pour les étrangers de prendre la parole dans la langue japonaise pour la raison qu'ils n'appartiennent pas à l'ethnie japonaise ; comme ils n'ont donc pas été suffisamment imprégnés de l'esprit de cette ethnie et de la langue, ils doivent se taire. En ce sens, la traduction n'est pas bénéfique pour la langue japonaise. Pourtant, le ton qu'Orikuchi Shinobu prend dans « La langue japonaise en tant que langue poétique » écrite après « la défaite » de la guerre, change. La traduction des textes occidentaux ne doit pas être totalement naturelle dans la langue japonaise actuelle : « La langue nationale, analyse Kazuo Masuda, *peut* ou *doit* ne pas être une. La langue vivante est la langue actuelle. Cependant, celle-ci n'est que "simplement vivante" et non *pleinement* vivante ; il lui faudrait une plus-value » (p. 102). La traduction ne doit ni trahir ni altérer la langue japonaise ; elle doit être la langue poétique. Pour que la langue actuelle devienne pleinement vivante, donc pour qu'elle sorte de son utilitarisme et acquière la langue poétique, il lui faut la langue ancienne et la langue étrangère. La langue poétique permet de découvrir « la langue à venir » (p. 102). Le Japon est un des pays vaincus de la Deuxième Guerre mondiale ; les Japonais à l'époque n'ont pas adopté le terme de « défaite », ils ont donc employé l'expression « la fin de la guerre ». Pour Orikuchi Shinobu, il en est de même. Dans ces circonstances, il diagnostique cette situation comme étant causée par la perte du *Kami* (divinité, dieux) au contraire des Occidentaux, surtout des Américains : s'ils ont pu vaincre le Japon, c'est parce qu'ils ont gardé leur foi. Pour renouveler *Kami*, la langue japonaise a besoin de la langue poétique, une sorte d'implantation linguistique qui ne sépare pas l'esprit de la langue. Il n'existe pas de distinction entre l'esprit et la langue chez Orikuchi Shinobu. Pour retrouver l'« archi-Japon », il invoque le japonais ancien qui est, selon lui, pourtant toujours resté à l'insu de l'ethnie japonaise ; pour retrouver les *kami* abandonnés de leur peuple, il invoque la langue poétique. Autrement dit, sa logique n'a pas changé contrairement à ce que l'on pourrait penser. Orikuchi Shinobu tente de retrouver les *kami* à travers la langue.

> Dans une phase politique qui réduit l'Allemagne à n'être qu'un paramètre de la politique mondiale, il est possible que ce soit là que résident encore – avec tous les risques inévitables d'un renouveau nationaliste – les chances de l'esprit allemand (Adorno, p. 227-228).

Il accorde à l'esprit allemand des chances selon les circonstances politiques et la situation sociale et économique. Avant d'en arriver à ces conclusions, le philosophe raconte la déception que lui a procurée la traduction de l'allemand à l'anglais et le *rewriting* qui a été effectué sur son texte pour améliorer l'homogénéité d'une revue américaine ; il suggère que cette expérience ne lui serait pas arrivée en Allemagne. L'Allemagne est mieux placée pour résister à la logique de consommation comparée à la configuration des États-Unis telle qu'il a expérimentée. Il accepte de ce fait l'existence d'un rapport étroit entre la langue allemande et la spécificité allemande, donc un certain esprit typiquement allemand, malgré son intention de ne pas y associer un certain nationalisme. Le lien dissocié par Arendt – qui refuse une certaine spécificité allemande concernant le peuple, la tradition et la langue allemande – réapparaît dans le texte d'Adorno.

En ce qui concerne l'« esprit de la langue », il semble qu'il faille le comprendre dans le contexte du texte. Si la naturalisation du rapport à la langue et l'enracinement d'une langue dans un peuple reste discutable[391], il semblerait qu'il existe néanmoins une relation importante entre la langue et la façon de penser. Et cela peut être formulé, dans un certain contexte très limité et avec une mise en garde quant à son utilisation, comme « l'esprit de la langue » : il ne s'agit alors pas de l'esprit de la langue associé à tel ou tel peuple, mais de celui qui résulte d'un « certain rapport » entre la langue et son histoire.

Heinz Wismann, philosophe d'origine allemande, qui vit depuis longtemps non seulement en France, mais dans la langue française, explique la différence entre l'allemand, le *Hochdeutsch*, et le français : l'allemand suppose, selon lui, que « les locuteurs soient libérés de la contingence des affects[392] ». « Cette langue se caractérise en effet par le fait qu'elle est totalement soustraite aux idiomatismes, et entièrement soumise au principe générateur de la syntaxe[393]. »

> En effet, la syntaxe s'appuie toujours sur le verbe qu'il s'agit de spécifier (quand l'attribut français est un adverbe). Autrement dit, la réalité c'est l'action verbale, et

[391] Marc Crépon analyse l'idée d'Ernest Renan sur le rapport entre la race, l'esprit des peuples et la langue dans « Entre anthropologie et linguistique, la géographie des langues. *Note sur le parcours d'Ernest Renan* » *Le malin génie des langues*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin 2000, p. 115-130. Le concept de la race d'Ernest Renan est, selon Crépon, problématique, mais aussi c'est Ernest Renan qui donne une portée considérable à l'étude de la langue.
[392] *Entre deux langues*, Édition Albin Michel, 2012, p. 75.
[393] *Ibid*., p. 76.

> l'allemand désigne la réalité du nom de *Wirklicheit*, terme indiquant qu'il s'agit bien d'une action (le verbe *wirken* signifie « agir » au sens très général, et donne également le substantif *Werk* : œuvre, ouvrage). […] La langue exprime la manière dont on se représente l'action sur la réalité ; en allemand, la syntaxe est construite à partir de l'élément de la langue qui exprime cette action, c'est-à-dire le verbe[394].

Cet aspect de la langue allemande donne deux possibilités au sujet parlant : soit un langage extrêmement individualisé, soit une série de citations sans touche personnelle. Wismann attire l'attention sur le privilège du verbe allemand par rapport au français : en allemand, le verbe (*zeit weit*) est un mot du temps ; il exprime l'action, alors qu'en français, on accorde le verbe à l'attribut : le verbe « être » est plus qu'un verbe, c'est aussi un auxiliaire. En allemand, le verbe est beaucoup plus puissant. Tous les autres éléments doivent se soumettre à cette action, donc au verbe, qui est placé en dernière position dans la phrase. Autrement dit, tout doit être pensé avant de parler, et pour comprendre, il ne faut pas couper ni interrompre la phrase. Par conséquent, il y a des ruptures syntaxiques dans la communication courante, « car il n'est pas possible de se tenir constamment au niveau de cette anticipation intellectuelle de ce qui doit être dit sans pouvoir, en quelque sorte, se rattraper après coup en ajoutant d'autres spécifications qui viendraient après le verbe » (Wismann, p. 78). L'idéal de phrase allemande serait « une phrase dans laquelle toutes les spécifications possibles de l'action verbale la plus générale (être) sont réunies : c'est le système hégélien ! Toutes les spécifications possibles de l'action verbale "être" y sont convoquées et agencées en vue de cette spécification » (*Idem*). Wismann n'y voit pourtant pas l'esprit allemand, qui a une certaine affinité pour la philosophie selon lui.

> L'esprit de système qui est ici à l'œuvre n'est pas ce que les Français désignent par là et qui recouvre, en réalité, une rationalité taxinomique bien plus confortable que le systématique allemand, lequel est aussi bien plus violent puisqu'il force la totalité du réel à s'agencer de manière déterminante dans une dynamique régie par le verbe où toutes les catégories sont engendrées les unes par les autres. Dans la taxinomie, en revanche, les catégories sont déjà là ; elles ne sont pas déduites (Wismann, p. 78-79).

Cependant, il y voit une certaine violence, parce que le système allemand exige, idéalement, la production de catégories, de spécifications selon une dynamique génétique et logiquement ordonnée. Ce qui n'est pas le cas de la langue française. La phrase idéale en langue allemande, fonctionnant comme « le système hégélien », ne représente pas une phrase idéale en français.

---

[394] *Ibid*., p. 77. Ce texte sera désormais désigné par le nom de l'auteur suivi des numéros de pages correspondantes entre parenthèses.

> On comprend mieux pourquoi Heidegger fustigeait les langues latines pour leur oubli caractérisé de l'être, et tout particulièrement le français auquel il déniait la possibilité d'être une langue philosophique fiable (Wismann, p. 79).

Du fait de cette différence, Heidegger a sans doute jugé que les langues latines, et surtout la langue française, n'étaient pas des langues adaptées à la philosophie : l'emploi et la fonction du verbe conduisent à une différence considérable entre les langues, et particulièrement en ce qui concerne la philosophie. Peut-être est-ce une des raisons de « l'affinité pour la langue allemande » d'Adorno, qui est également la raison de son retour en Allemagne et du fait d'accorder une chance à « l'esprit allemand ».

Wismann évoque un tout autre caractère de la langue française à travers « les opérateurs culturels, au sens où Quine définit des "synthétiseurs culturels" : ce sont des schèmes qui font que des univers de sens coagulant autour des mots » (Wismann, p. 79).

> L'absence d'éléments de différenciation suppose une connivence de départ, car ces mots-là sont toujours échangés pour ainsi dire « à bon entendeur salut ». Dès lors, il est impossible de tester, d'éprouver leur signification ; à prendre ou à laisser, ces mots ne sont pas utilisés dans un effort de clarification philosophique, mais dans une circulation où la connivence permet de dévier le mot de son sens le plus courant et de jouer phonétiquement sur les écarts. C'est ce qu'on appelle l'homophonie, l'homonyme, chose qui n'existe précisément pas dans la langue allemande. Les homonymes, en effet, supposent que l'on sache par avance de quoi l'on parle avant d'avoir parlé, mais surtout avant que la situation ne soit rendue claire (Wismann, p. 79-80).

La langue française abolit la différence ontologique : le verbe n'est pas tout puissant, c'est un auxiliaire qui constitue une relation entre le sujet et son prédicat ; il s'accorde avec cette relation. L'univers de sens de la langue française est plutôt caractérisé par les synthétiseurs ; et également par une compacité de la langue. Il y a en quelque sorte une complicité dans la culture grâce à cette langue qui a beaucoup d'homonymes ; l'homonymie et l'homophonie donnent également davantage de fluidité des sons, et donc plus de poéticité. Wismann compare le français du XVIIe siècle au contemporain : le français du XVIIe était plus « paysan », au sens où il disait des choses avec beaucoup de précision. Avec la pratique du « demi-mot » dans lequel « rien n'est jamais dit » à la Cour, le français s'est rétréci ; « tant de sous-entendus lui confient une richesse implicite infinie » (Wismann, p. 80). En un autre sens, l'allemand est explicite et le français plus allusif. Wismann sent donc « un caractère de mets cuisiné » dans tous les mots du français : « La syntaxe française est réduite à pas grand-chose, alors que la syntaxe allemande est d'une rigueur absolue. » (Wismann, p. 80-81). Une fois toutes ces différences évoquées, il affirme que « le français est une langue de connivence, quand l'allemand, par sa structure syntaxique même, et notamment le rôle éminent du verbe,

confisque la possibilité de la conversation. » (Wismann, p. 81). Cet aspect est autrement expliqué par Goldschmidt :

> L'allemand donne l'impression d'une saisie plus immédiate, surtout dans la composition des mots. L'usage de la langue paraît plus immédiatement en rapport avec le réel et chacun peut à sa guise se fabriquer à l'instant même le vocabulaire dont il a besoin et inventer à chaque instant des mots qui souvent existent déjà à son insu. En français l'usage de la langue est beaucoup plus rigoureux et l'intervalle entre les mots et les choses plus grand, plus distancié[395].

Goldschmidt met l'accent sur la différence entre le français et l'allemand, non seulement liée à l'élaboration d'un lexique, mais à un rapport au monde. L'allemand est plutôt immédiat, le français est distancié ; le réel a déjà conçu son mot en allemand et non pour le français, ce qui exige un usage plus « rigoureux ». On remarque justement une acception différente de cet adjectif chez Wismann et Goldschmidt : l'un est pour l'application et l'autre est pour l'invention. Pour les deux, la différence entre le français et l'allemand touche à un rapport au monde différent, mais il ne faut pas croire cette affirmation fondée sur l'idée que cette différence repose sur la différence entre les esprits des peuples.

Heinz Wismann, qui écrit et pense en langue française, ne s'appuie pas sur une certaine nature supposée du peuple en évoquant la différence entre la langue française et la langue allemande. Cette comparaison lexicale et syntaxique relève de et se réfère à l'histoire et à la culture dans lesquelles évolue la langue, qui sont également liées à celles des porteurs de langues. Goldschmidt récuse aussi l'idée que ces différences entre les langues reposent sur l'esprit des peuples ; en cela, il met surtout en garde la philosophie allemande dans son affirmation de supériorité :

> Aucune langue n'est supérieure à une autre, c'est là l'une des grandes illusions d'une certaine philologie du XIXe siècle, en Allemagne en particulier, d'avoir cru à une hiérarchie des langues, d'avoir confondu la diversité avec la qualité et ce qu'on a appelé « l'âme des peuples », avec les avatars et les avanies de l'histoire[396].

Il n'existe pas d'« âme des peuples » qui soit liée à la langue, mais l'usage de la langue et des représentations qui font de telles allusions n'est pas sans conséquences. Si le nazisme a été possible, ce serait à cause d'une certaine placidité de la langue allemande de l'époque, et non à cause de l'esprit du peuple. Il n'y aurait pas non plus de langue plus adaptée à la philosophie comme certains l'ont suggéré. La langue étant liée à l'esprit, c'est pourtant la raison du retour d'Adorno en Allemagne, pour faire quelque chose pour l'Allemagne dans sa langue. Quand Adorno commence à se pencher sur cette idée d'esprit allemand, il mentionne

---

[395] Georges-Arthur Goldschmidt, *La Matière de l'écriture*, Circé, 1997, p. 31-32.
[396] *Ibid.*, p. 91.

d'abord dans son texte « Réponse à la question : qu'est-ce qui est allemand ? » la configuration allemande relativement indépendante de la logique marchande, comparée à celle des États-Unis qu'il a expérimentée. Ainsi il commence à songer à « l'esprit allemand », non celui du peuple, en acceptant l'existence d'un certain rapport entre la langue allemande et la spécificité allemande, tout en se méfiant du nationalisme, qui risque toujours de se présenter. Il vaut donc mieux comprendre l'usage de l'expression « esprit allemand » dans le contexte historique de l'époque, comme résultat d'un positionnement différent vis-à-vis de la logique marchande, et/ou des différences concernant l'histoire de la lecture et de la formation en Allemagne et aux États-Unis.

> J'ai fait une curieuse expérience. Les individus conformistes, toujours en accord avec leur environnement et le type de domination qui y règne, s'adaptent beaucoup plus aisément dans un pays nouveau. Nationalistes ici, ils le seront aussi là. […] Le sens de la continuité et de la fidélité d'un individu envers son propre passé n'est pas comparable à l'orgueil et à l'attachement obstiné à ce qu'il est fortuitement, même si trop souvent cela se passe ainsi. Une telle fidélité exige plutôt que l'on s'efforce de modifier quelque chose là où l'on sait que l'on a quelque compétence, là où l'on est en mesure d'exercer son discernement, de comprendre réellement des hommes, au lieu de renoncer à soi-même pour s'adapter ailleurs (Adorno, 1962, p. 225).

Adorno tente de distinguer le nationalisme qui cède facilement à une autre domination, et son attachement permanent à certaines valeurs. Il invoque la fidélité au niveau de l'individu : cette fidélité oblige à faire coïncider son lieu d'origine et son lieu d'existence, pour se rendre utile au lieu de renoncer à soi-même. C'est pourquoi il veut retourner là où sa langue et son esprit ont été formés pour s'efforcer de les modifier ; il veut vérifier aussi que « ce que l'on réalise dans la vie n'est guère au fond qu'une tentative pour rattraper l'enfance » (*Ibid.*, p. 225). Comme Arendt, Adorno justifie son attachement à la langue maternelle à travers l'enfance.

> Ma décision de revenir en Allemagne était à peine motivée par le besoin subjectif, par le mal du pays ; et pourtant je ne nie pas de tels sentiments. Il y avait aussi une motivation objective. C'était la langue. Non seulement parce qu'on ne réussit jamais à exprimer aussi exactement les nuances et le rythme d'une pensée dans une langue apprise tardivement. Il y a quelque chose de plus : la langue allemande présente manifestement une affinité élective pour la philosophie, qui lui est particulière, une affinité pour la spéculation à laquelle l'Occident reproche non sans raison d'être dangereusement fumeuse. […] L'allemand ne donne pas seulement la signification de sens déterminés, il a également conservé une vigueur d'expression dont une partie échappera toujours à celui qui ne connaît pas les langues occidentales depuis l'enfance et pour qui elles ne sont pas devenues une seconde nature[397].

L'enfance occupe un lieu central auquel Arendt et Adorno se réfèrent. Selon Adorno, qui a d'ailleurs choisi la langue allemande pour écrire et penser, il faut connaître la langue

[397] Adorno, *op. cit.*, p. 228.

allemande dès l'enfance. Par ailleurs, il choisit la langue allemande pour deux raisons : pour son affinité avec la métaphysique et pour que sa connaissance de la langue ne soit pas dissociée de son lieu de vie.

Derrida analyse ce thème de l'enfance dans un discours prononcé lors de la réception du prix Adorno, en croisant le rêve de Benjamin. Il s'interroge : « Un de ses thèmes insistants, à propos de la langue de son enfance, est-ce un hasard si Adorno y revient juste après deux brefs aphorismes célèbres sur les juifs et le langage ? », en citant les phrases suivantes : « L'antisémitisme, c'est la rumeur qui court à propos des Juifs », et « les mots étrangers sont les Juifs du langage[398] ». Il enchaîne vers le rêve éveillé : « La mélancolie (*Schwermut*) avec laquelle [Adorno] prend conscience d'avoir spontanément laissé "se réveiller" […], comme s'il poursuivait un rêve éveillé, un rêve diurne, une forme dialectale de son enfance, de sa langue maternelle, celle qu'il avait parlé dans sa ville d'origine. » Adorno confie, un soir de tristesse incommensurable, qu'il a fait un usage ridicule du subjonctif qui l'a renvoyé à l'humiliation : « Tel un écho, le langage me renvoya l'humiliation que m'infligeait l'adversité, en oubliant ce que j'étais devenu. » À travers ces passages, Derrida construit un lien entre rêve, idiome poétique, mélancolie, et abîme de l'enfance : l'être-sans-défense. La privation de pouvoir peut être, selon lui, le rêve, la langue, l'inconscient, l'animal, l'enfant, le juif, l'étranger, la femme[399]. L'enfance est un lieu de réception, sans que l'on comprenne ce que l'on reçoit : en ce sens, elle signifie une certaine vulnérabilité. Si Adorno insiste sur le fait qu'on apprend la langue dans son enfance, c'est aussi donc pour souligner la double vulnérabilité de l'enfance et de la langue. La langue, qu'on reçoit depuis l'enfance, n'est pas totalement maîtrisable, ni complètement appropriable. On tente d'écrire dans un « rêve éveillé ».

Avant d'expliquer sa « motivation objective », Adorno évoque son expérience de la traduction de son ouvrage *Philosophie de la nouvelle musique* en anglais, qui s'est avérée très difficile pour lui : sa traduction a été refusée en l'état, et la version définitive modifie le texte d'origine « au point d'être méconnaissable, il [lui]'était impossible d'y retrouver [ses] intentions primitives[400] » (Adorno, p. 226). Cette expérience amène Adorno décider de rentrer en Allemagne, décision qu'il explique par une motivation « objective ». Ce qui relève

[398] Adorno, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, *Minima Moralia*, Paris : Payot, 1980, p. 106-107.
[399] Jacques Derrida, *Fichus*, Paris : Galilée, 2002, p. 26-30.
[400] En ce qui concerne l'expérience de la traduction, celle d'Arendt est autre, car à la différence d'Adorno, elle écrit en anglais, il s'agit donc d'une traduction de l'anglais vers l'allemand. Arendt, qui n'était pas satisfaite de la traduction existante, traduit elle même ses textes.

de l'affinité avec la langue allemande est objectif selon Adorno, et pour la même raison la langue allemande est dangereuse.

> Que l'on songe simplement au sérieux allemand qui a son origine dans le *pathos* de l'absolu, sans lequel rien de ce que nous avons de meilleur n'existerait, et l'on peut dire que, sans ce sérieux, Hitler n'aurait pas pu s'imposer (Adorno, p. 224).

La « folie » s'est infiltrée dans la langue allemande ; ce n'est peut-être pas elle qui est devenue folle, mais la folie est arrivée à elle, est passée par elle, et ne l'a plus quittée[401].Les traces et les blessures portées par les gens travaillent en elle. La langue demande une certaine responsabilité aux gens qui la portent. Pour ne pas « renoncer à soi-même pour s'adapter à ailleurs », il faut accepter la folie de cette langue. Il met en garde de la propriété spécifique et objective de la langue allemande en tentant de s'incarner une « vigilance infatigable ».

> Celui qui rentre et qui a perdu le contact naïf avec ce qui fait sa spécificité devra, tout en conservant son intimité avec sa propre langue, faire preuve d'une vigilance infatigable pour échapper à toute supercherie que cette langue pourrait faciliter ; il devra éviter de croire que ce que j'aimerais qualifier d'excédent métaphysique de la langue suffit à garantir la vérité de la métaphysique qu'elle propose, ou de la métaphysique en général. […] Le caractère métaphysique de la langue ne constitue pas un privilège[402].

Une personne qui a été coupée du rapport inconscient à sa langue maternelle, et qui est pourtant appelée par l'affinité de cette langue se trouve dans une position à la fois dans et hors de la langue, ce qui lui permet et l'oblige à travailler dans cette langue avec une « méfiance infatigable ». Comment peut-on être dans cette langue avec et contre elle ? Marc Crépon suggère que si Adorno tient à rentrer et à travailler dans la langue maternelle, c'est pour la sécurité et l'assurance qu'il retire de son pouvoir de la maîtriser.

> La langue maternelle n'est pas la seule qu'on puisse parler, mais c'est la seule qu'on puisse maîtriser (dans tous les sens du terme). Tout se passe, à lire Adorno, comme si toutes les langues étaient piégées, comme si elles nous poussaient à dire autre chose que ce que l'on veut. D'où la nécessité d'une méfiance quasi insupportable à l'encontre des langues, les langues d'emprunt (qui nous conduisent à communiquer des choses qu'on est sûr de pouvoir faire comprendre), mais aussi la sienne propre– dont les mots peuvent se charger d'un sens dépourvu de travail critique. Toute différence vient alors de ce que,

---

[401] Je voudrais simplement rappeler une remarque de Primo Levi que j'ai déjà citée : « Je ne me rendais pas compte, et je le fis seulement plus tard, que l'allemand du *Lager* était une langue spéciale : pour le dire en allemand, elle était *ort-und Zeitgebunden*, liée au lieu et à l'époque. C'était une variante, et particulièrement barbare, de celle qu'un philologue juif allemand, Klemperer, avait baptisé *Lingua Tertii Imperii*, langue du Troisième Reich, allant jusqu'à en proposer l'acrostiche LTI, par une analogie ironique aux cent autres abréviations (NSDAP, SS, SA, SD, KZ, RKPA, WVHA, RSHA, BDM…) chères à l'Allemagne de ces années. » Primo Levi, traduit de l'italien par André Maugé, *Les naufragés et les rescapés, quarante ans après Auschwitz*, Paris : Gallimard, 1986, p. 96.

[402] Adorno, « Réponse à la question : qu'est-ce qui est allemand ? » (1962), Modèles critiques, traduit de l'allemand par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris : Payot, 1984, p. 229.

dans le deuxième cas seulement, le philosophe peut imposer à la langue l'autorité de sa démarche critique[403].

La propension à la métaphysique de la langue allemande permet de travailler plus justement en écrivant dans cette langue, mais en gardant l'idée que cette propension représente aussi sa dangerosité, loin d'être un privilège. En citant Ulrich Sonnemann, Adorno affirme qu'il n'a pas existé de grand philosophe qui n'ait pas été également un grand écrivain, et il se méfie de la possibilité de céder « au désir de communiquer, de dire les choses de telle sorte que les autres les comprennent[404] », comme ce serait le cas dans la langue maternelle.

S'il y a une identité relative à la philosophie ou de la nationalité, elle ne se construit pas hors de la langue. Pourtant il n'existe pas de lien entre langue et nation, donc, par conséquent, la philosophie ne peut revendiquer ni identité ni nationalité. La philosophie « appartient à un idiome qui est, comme toujours, plus difficile de percevoir de l'intérieur qu'à l'étranger. L'idiome, s'il y en a, n'est jamais pur, choisi ou manifeste de son propre côté, justement. L'idiome est toujours et seulement pour l'autre, d'avance exproprié (ex-approprié)[405] ».

Adorno retrouve l'Allemagne non pour l'amour de sa nation, mais pour celui de sa langue philosophique. Pendant son exil aux États-Unis, il est sensibilisé de façon irréversible non seulement à la configuration intellectuelle américaine, différente de celle qu'il a connue jusque là, mais aussi à celle des langues anglaise et allemande. Adorno reconnait son appartenance à la langue allemande et la qualité de celle-ci. S'il a perdu avec elle le « contact naïf », c'est non seulement à cause de l'exil linguistique, mais aussi des circonstances historico-politiques.

L'exil précède à nouveau l'écriture dans la langue allemande. Adorno rentre en Allemagne pour s'exiler dans cette langue dite maternelle avec laquelle il a perdu une sorte de contact naïf. Il tente de réapproprier la langue qui lui a été maternelle en se réappropriant une certaine spécificité de cette langue, qui est à la fois son mérite et son défaut. Le retour à la langue allemande d'Adorno ne signifie donc pas le retour à la langue natale, mais un autre exil dans la langue douée pour la philosophie : une sorte de traduction de la langue allemande dans la langue allemande.

---

[403] Marc Crépon, *op. cit*, p. 203-204. Marc Crépon semble faire attention l'emploi du verbe, maîtriser, par rapport à la langue. Effectivement, ce verbe semble un peu problèmatique. Peut-on dire qu'on eput maîtriser la langue ? ; jusqu'à un certain point, on est obligé de s'adapter à la langue, ensuite on tente de l'approprier en sachant que ce n'est pas possible car on ne peut ni la maîtriser ni la posséder. C'est à la fois un besoin et un désir impossibles, par conséquent le rapport à la langue est jaloux ; on l'aime jalousement. En tous les cas, le rapport à la langue est plus ou moins tendu ce qui n'exclut pourtant pas une certaine jouissance.
[404] Adorno, *op. cit*., p. 228.
[405] Jacques Derrida, *op. cit*., p. 240.

V.3. Entre les langues

J'aborderai la question d'« habiter » dans une autre langue que la langue dite maternelle, à travers l'expérience d'Arendt, qui a choisi de rester aux États-Unis, et celles d'Akira Mizubayashi et de Tzvetan Todorov. Habiter ne s'est limité pas seulement une métaphore, car ce verbe révèle aussi d'autres relations, comme le rapport au lieu de travail, le souvenir, le rêve, la parole et l'écriture, la vie donc. C'est un lieu symbolique mais aussi réel. Akira Mizubayashi et Tzvetan Todorov habitent tous les deux dans la langue française, mais Akira Mizubayashi n'a pas quitté son « pays natal », et Tzvetan Todorov a délaissé son « pays d'origine » pour habiter ailleurs, en France. Mizubayashi est re-né dans la langue française, qu'il considère comme sa langue « paternelle ». Pour Todorov, son pays d'origine a en quelque sorte perdu le statut de référence originaire, malgré son histoire et son amour pour son pays d'origine ; sa référence principale est actuellement la langue française et la France. Ces deux auteurs sont, pour ainsi dire, exilés de leur langue dite maternelle par rapport à une autre langue qu'ils ont choisi d'habiter : ils sont en quelque sort devenus « étrangers » à leurs langues maternelles, dans lesquelles ils ont été jetés dès la naissance. Ils vivent entre les langues.

Dans toutes ces expériences, le rapport à la langue révèle le rapport au corps : le rapport de corps à corps avec la langue. Le rapport à la langue ne peut pas être défini simplement comme un rapport maîtrisable, il est plus révélateur que cela, au sens où il est en effet profondément lié à la question de l'identité et de l'écriture : pour prendre la parole, il faut d'abord placer le sujet, comme « je ». L'écriture relève ainsi d'une certaine confiance en soi, ou plutôt une certaine (ré)assurance de soi ; en quelque sorte, le rapport à la langue se conjugue avec le rapport à soi. Le rapport à la langue est corporel ; le « je » de l'énonciation lui aussi dépend de ce corps. L'analyse de quelques expériences d'adoption et d'adaptation du corps à une langue permet d'examiner cet aspect du corps à corps. Une fois que l'on commence à « habiter » dans un autre corps de la langue, le rapport au corps de la langue « maternelle » change aussi. Sans ce changement radical, on ne peut pas toucher un autre corps, et l'arrangement entre les corps est différent. Or, dans tous les cas, exister et habiter entre les langues et les corps semble inévitable.

V. 3.1. Ceux que l'accent révèle

Quand elle est interrogée sur son identité par rapport à la langue maternelle et à l'appartenance à telle ou telle communauté, Arendt ne revendique pas la langue allemande pour l'écriture dans l'entretien télévisé étudié[406]. D'une part, elle n'admet pas cette sorte d'affinité de la langue allemande pour la métaphysique qu'Adorno suggère. Elle ne se définit d'ailleurs pas comme une philosophe : « Mon métier – pour m'exprimer de façon générale – c'est la théorie politique. Je ne me sens nullement philosophe et je ne crois pas non plus que j'ai été reçue dans le cercle des philosophes[407]. » Par conséquent, elle n'éprouve pas sans doute le même besoin qu'Adorno, même pour exercer son « métier ». En revanche, une autre nécessité s'impose à elle vis-à-vis de l'écriture en anglais. Quand elle est interrogée sur le travail, elle répond que l'essentiel de l'écriture, pour elle, est de « comprendre ».

> Arendt : L'essentiel pour moi c'est de comprendre : je dois comprendre. L'écriture, chez moi, relève également de cette compréhension : elle fait, elle aussi, partie du processus de compréhension.
> Gaus : Ainsi, lorsque vous écrivez, l'écriture est au service d'une plus ample connaissance ?
> Arendt : Oui, car à ce moment-là, certains points sont arrêtés et fixés. Supposons que nous ayons une très bonne mémoire en sorte que nous retenions effectivement tout ce à quoi nous pensons : je doute fort, connaissant ma paresse, que j'eusse jamais noté quoi que ce fût par écrit. Ce qui importe c'est le processus de pensée lui-même. Lorsque je le maîtrise, je suis pour ma part très contente et, lorsqu'il m'arrive ensuite de le transcrire de façon adéquate au moyen de l'écriture, je suis doublement satisfaite[408].

L'écriture permet la compréhension et doit le révéler. Arendt dit ensuite qu'elle n'écrit pas avant d'« élaborer intellectuellement [sa] manière » (Arendt, p. 225). Pour elle, l'écriture signifie d'abord un processus de la pensée, de la compréhension, et pour ainsi dire, la fixation des étapes pour y parvenir ; l'écriture est une façon de maîtriser le processus de la pensée ; une fois que celui-ci est élaboré, il est fixé par l'écriture comme mémoire des étapes de la pensée. Et, si ce résultat, l'écriture, est construit de manière adéquate, cela lui procure une double satisfaction : cela signifie pour elle à la fois la maîtrise de la pensée et sa formation fixée pour (faire) comprendre. Autrement dit, elle ne compte spécialement pas travailler avec et dans la langue d'une manière particulière, mais utilise l'écriture pour penser et (faire)

---

[406] « Si l'on excepte l'entretien avec Gaus, Hannah Arendt fut, à deux reprises au moins, interrogée dans des dialogues décisifs sur son identité, c'est-à-dire sur son appartenance et/ou son attachement à un "nous" ». Marc Crépon, *op. cit.*, p. 193.
[407] Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle » entretiens télévisé avec Günter Gaus, traduit de l'allemand par Sylvie Coutine-Denamy dans *La tradition cachée*, Paris : Christian Bourgois, 1987, p. 221-222.
[408] *Ibid.*, p. 224-225.

comprendre. Le rapport à l'écriture paraît clair, car le sujet de l'écriture est en mesure de maîtriser l'écriture comme son processus.

Pour associer ce processus et « le lieu d'exercice de son métier », il lui aurait fallu d'abord s'adapter et s'ouvrir à l'anglais, ce qui ne signifie pas seulement apprendre une langue. Arendt a, selon Sylvie Courtine-Denamy, toujours manifesté de la bonne volonté « à l'égard de l'autre culture », et parlant plusieurs langues, elle est par ailleurs douée pour apprendre les langues étrangères. Dès qu'elle arrive aux États-Unis, elle se lance dans l'apprentissage, contrairement à d'autres personnes, comme son premier mari, Günther Stern-Anders, ou Thomas Mann, qui se qualifient comme des « émigrants professionnels » et revendiquent « leur dialecte de province ».

D'autre part, elle parle avec ses proches dans sa langue maternelle, de même qu'elle continue à penser dans cette langue. L'existence de son *Journal de pensée*[409] écrit en plusieurs langues, mais peu en anglais et beaucoup en allemand, en est une preuve. Ce journal, comme son titre le précise, n'est pas un journal intime, mais un recueil de ses pensées, de ses idées et de ses travaux ; sa langue maternelle persiste intimement autant qu'intellectuellement. La langue allemande a pour ainsi dire perdu Arendt, mais elle pas complètement, puisqu'elle y vit continuellement, mais d'une manière différente de celle qu'elle pratiquait avant le nazisme.

Comme elle veut choisir librement « d'exercer ses responsabilités et la tradition culturelle dans laquelle il [elle] se sent le mieux »[410], elle choisit d'accorder ses responsabilités dans la langue anglaise avec les Anglais. Arendt a néanmoins des difficultés à écrire dans une langue qui n'était pas sa langue maternelle.

> En 1951, l'année où elle prend la nationalité américaine et où elle publie son grand livre, *Les Origines du totalitarisme*, son amie Mary MacCarthy lui signale encore quelques "barbarismes" comme par exemple l'emploi du verbe "ignor" pour ignorer, ne pas savoir, et elle-même s'excuse auprès de son amie pour ses incorrections grammaticales[411].

Ses difficultés ne relèvent pas seulement de « son anglais » et de la grammaire, mais du rapport avec les « lecteurs anglais », qui ne partagent pas « l'esprit allemand » dont Arendt dispose quand elle parle. Ce serait, selon Sylvie Courtine-Denamy, une affirmation du caractère philosophique de la langue allemande. Que l'allemand soit par essence une langue

---

[409] Hannah Arendt, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, *Journal de pensée*, Paris : Seuil, 2005.
[410] Lettre 22 du 1er janvier 1933, *Hannah Arendt et Karl Jaspers, Correspondance*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz-Messner, Payot, 1995, p. 148.
[411] Sylvie Courtine-Denamy, « Entre deux langues. Langue et affect », Idem, [En ligne, mis en ligne le: 04 juin 2012], disponible sur: http://www.item.ens.fr/index.php?id=578199

plus philosophique que l'anglais, et même *la* langue de la pensée, c'est ce que semble bien affirmer H. Arendt dans son *Journal de pensée* lorsqu'elle écrit :

> « À propos de mes difficultés avec mes lecteurs anglais. […] Le concept même de penser quelque chose de façon approfondie est étranger à la « philosophie » anglaise. Par exemple : j'ai dit que Benjamin pensait poétiquement, c'est-à-dire par métaphores. Jusque-là tout va bien. Mais je pose ensuite la question de savoir ce qu'est une métaphore (ce qui me conduit tout naturellement à Homère qui l'a inventée en tant qu'instrument poétique) et ce qu'une métaphore accomplit – l'unité du monde. Or, d'après notre ami anglais, de telles considérations n'auraient rien à voir avec un portrait de Benjamin[412].

Arendt se distingue de la « philosophie anglaise » par ses difficultés avec les lecteurs anglais ; elle considère cela non comme une simple difficulté, mais comme l'étrangeté du concept de la pensée approfondie pour la philosophie « anglaise ». D'une certaine manière, elle conçoit cela comme la différence entre la philosophie « allemande » et la philosophie « anglaise », et non comme une difficulté à communiquer avec les Anglais en anglais.

Le problème est de s'entendre avec l'anglais (et les Anglais) dans l'anglais. Dans une lettre adressée à Karl Jaspers, Arendt confie ses difficultés à écrire en anglais, donc d'avoir perdu d'une certaine manière sa langue maternelle et tout ce qui était lié à celle-ci, comme la familiarité, l'assurance, et une sorte de spontanéité du corps par rapport à la langue.

> Nous avons perdu notre foyer, c'est-à-dire la familiarité de notre vie quotidienne. Nous avons perdu notre profession, c'est-à-dire l'assurance d'être de quelque utilité en ce monde. Nous avons perdu notre langue maternelle, c'est-à-dire nos réactions naturelles, la simplicité des gestes et l'expression spontanée de nos sentiments. Nous avons laissé nos parents dans les ghettos de Pologne et nos meilleurs amis ont été assassinés dans des camps de concentration, ce qui signifie que nos vies privées ont été brisées[413].

Même pour elle, qui a une position politiquement déterminée sur le rapport entre la langue et la communauté, et qui veut s'adapter à un autre pays et à une autre langue, l'exil signifie la perte, la souffrance et la douleur : la perte de la confiance et de la sécurité en quelque sorte, bref, la perte d'un rapport confidentiel et intime à la langue. Ces difficultés à la fois émotionnelles et intellectuelles troublent une sécurité qui n'a pas été mise en cause dans la « langue maternelle durant le séjour tranquille dans la « langue maternelle ». Bien qu'elle écrive continuellement en allemand dans son *Journal de pensées*, elle ne peut pas vivre dans cette langue sans éprouver un certain trouble. Elle exprime ses sentiments de la perte du foyer à travers la langue maternelle ; la langue comme le foyer de l'existence est perdue dans son rapport avec les amis, les parents, et même le travail. C'est ce que signifie s'exiler.

---

[412] *Journal de pensée*, Paris : Seuil, 2005, tome 2, Cahier XXVII, Avril 1970, trad. de l allemand et de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, p. 965. In *Ibid*.
[413] *La tradition cachée, le Juif comme paria*, Paris : Christian Bourgois, 1993, p. 58.

> En allemand, je me permets des choses que je ne me serais pas permises en anglais […]. Je parle [en anglais] toujours avec un accent très prononcé et il m'arrive souvent de ne pas m'exprimer de façon idiomatique[414].

Que doit-on entendre par s'exprimer de façon idiomatique ? Suggère-t-elle une série des pertes dans sa langue maternelle, ce qu'elle évoque dans la lettre adressée à Karl Jaspers ? Selon le dictionnaire *Le Petit Robert* (2011), l'idiome signifie premièrement l'ensemble des moyens d'expression d'une communauté correspondant à un mode de pensée spécifique, donc le parler propre à une région, soit le dialecte et le patois. Quand Arendt dit que « Benjamin pensait poétiquement », ses lecteurs anglais ne le conçoivent pas de la même manière ; est-ce lié à la question de l'idiome ?

Ce qu'affronte Arendt touche à la formation de la pensée ou à la façon dont la pensée est formée et transmise par et dans la langue. S'exprimer « idiomatiquement » suggère que l'on s'exprime en quelque sorte « naturellement » ; cela peut sous-entendre écrire, parler et penser dans cette langue sans trop d'efforts conscients : s'accorder à la langue ou y habiter avec le corps. Ce sont certainement les « réactions naturelles, la simplicité des gestes et l'expression spontanée de nos sentiments » dont parle Arendt. En effet, la question de « s'exprimer de façon idiomatique » ne se limite pas à une certaine maîtrise grammaticale de la langue, mais soulève d'autres aspects, comme la formation de la pensée dans la langue. En ce sens, l'adoption d'une langue étrangère n'est pas un apprentissage anodin ; en revanche, il demande souvent une réorientation de soi-même ou un accord justifié à la nouvelle loi de la langue.

Le rapport à la langue n'est pas une chose que l'on peut maîtriser ou s'approprier consciemment, ce qui explique la « certaine distance » qu'Arendt entretient avec d'autres langues, du fait de la présence de poèmes allemands « au plus fond de ma mémoire » (Arendt, p. 240), ce qui ne serait possible dans aucune autre langue. L'histoire de l'installation d'une langue dans un corps ne dévoile pas tout son secret, de la même manière que l'on ne peut se souvenir du moment de notre naissance et connaître celui de notre propre mort. La langue est en quelque sorte liée à la question de la mémoire, et donc à la question de l'histoire ou de « l'inauguration » de soi, c'est-à-dire au rapport entre le corps de l'être humain et le corps de la langue.

L'accent prend ici une dimension importante. L'accent révèle souvent « l'origine » : les accents régionaux et étrangers donnent souvent des indices concernant la langue d'origine ou

[414] Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle », entretiens télévisé avec Gunter Gass, repris et traduit par Sylvie Courtine-Denamy dans la *Tradition cachée*, Paris : Christian Bourgois, 1987, p. 240-241.

maternelle. Tout d'abord, l'accent doit être compris en tenant compte de la condition culturelle, sociale et du rapport au pouvoir. Le mot « accent » vient du latin *accentus*. Dans le dictionnaire, il est défini par trois catégories : 1) augmentation de l'intensité, de la voix sur un son, dans la parole ; 2) ensemble des inflexions de la voix permettant d'exprimer un sentiment et une émotion ; 3) ensemble des caractères phonétiques distinctifs d'une communauté linguistique considérés comme un écart par rapport à la norme (dans une langue donnée)[415]. L'accent est donc à la fois une expression soulignée par la tonalité d'une voix et un écart par rapport à la « norme ».

La question de l'accent revient donc, comme celle du dialecte, à la question de la norme ou du pouvoir[416] : si tel ou tel accent se remarque, cela permet d'analyser selon quelle norme on juge et comment cette norme est construite et installée. Les accents peuvent sans doute être considérés comme comportant des différences entre eux, mais ce rapport change avec « la norme ». Ils ne diffèrent que par rapport à la langue standardisée qui est considérée comme la norme, selon laquelle d'autres langues (des dialectes) sont hiérarchisées et discriminées ; par conséquent, les accents sont considérés comme devant être éradiqués. Il n'est pas facile d'imaginer que le journal télévisé (national) soit diffusé dans un dialecte et avec un accent particulier. L'accent est d'ailleurs toujours celui de l'autre ; il crée ainsi une catégorie de l'autre[417]. Dans ce contexte, l'accent étranger dévalorise, au point qu'on le considère souvent comme mauvais, comme si on pouvait juger que telle langue est bonne ou mauvaise. Arendt dit qu'elle parle toujours avec un accent très prononcé, et qu'il lui arrive ne pas trouver une expression idiomatique convenable pour s'exprimer ; cela signifie qu'elle ne maîtrise pas encore « suffisamment » l'anglais, sa langue adoptée, par rapport à sa langue maternelle.

Non seulement les nuances et le rythme, mais aussi l'accent et le ton révèlent le rapport que l'on a et que l'on entretient avec la langue. Le corps est comme une sorte d'instrument de la langue. La « langue maternelle », au sens où elle nous nourrit depuis l'enfance, mais sans lien avec telle ou telle nation ou communauté, est celle dont on est imprégné ; on baigne dans

---

[415] Cf. dictionnaire *Le Petit Robert 2011*.

[416] Je rappelle qu'en Corée du Sud, les dialectes ont été rabaissés par rapport au langage standard, donc la langue de la capitale. Il ne s'agit pas d'une question de différence, mais d'une hiérarchie : par exemple, pour accéder à un certain métier ou à un certain statut social, il faut d'abord corriger son accent.

[417] Dans la question de l'identité nationale, parler « correctement » la langue de la nation occupe une place importante comme pour la « naturalisation », qui signifie l'acquisition d'une nationalité. Il me semble que ce mot suggère déjà un certain rapport entre la naissance, la langue, et la nationalité. L'accent sert également à distinguer les émigrés qui ne maîtrisent même pas la langue, et qui, sans doute pour cette raison, abîmeront la langue ainsi que la culture générale ; ce genre de création de catégorie de l'autre dans la communauté n'est pas rare.

ses sonorités avant même de lire et d'écrire, donc avant d'entrer dans le monde du sens[418]. La langue fait partie du corps de l'être humain qui parle dans cette langue, elle lui appartient ainsi ; ce rapport est difficilement effaçable. C'est pourquoi la ou les langues maternelles sont aussi les langues dans lesquelles on rêve, lit et écrit, et surtout compose des poésies. La poésie est, pour ainsi dire, une langue inventée dans la même langue à travers des sonorités singulières ; elle touche la relation entre le son et le mot ; elle invente en même temps le signifiant et le signifié dans sa langue[419].

Si Arendt évoque la familiarité avec sa langue maternelle par le biais de poèmes mémorisés au fond de sa mémoire, ce n'est donc pas par hasard. Ce rapport est un rapport entre deux corps. La langue maternelle est construite d'abord par les sons, les phonèmes, et non par les graphèmes ; c'est ainsi que l'on commence à s'habituer au corps de la langue. Autrement dit, le plus difficile à maîtriser dans une langue dans laquelle on n'est pas « né(e) », c'est le corps de la langue qui se manifeste par l'accent, le rythme, la nuance et le ton. Le corps doit s'adapter d'abord au corps de la langue pour pouvoir l'apprendre. La langue est toujours une affaire de corps à corps.

---

[418] Je pense qu'on peut percevoir la langue comme musique comme l'approche d'Akira Mizubayashi en témoigne, surtout pour le langage préverbal dans lequel le bébé et la mère s'entendent. Des mots sont formés en une partie par une série ou une quantité de sons qui permet d'exprimer et de communiquer. On commence à s'habituer à une certaine langue, dans le corps de l'autre, par toutes sortes de sons depuis le ventre maternel. La voix de la mère pour le bébé serait comme une sorte d'orchestre des sons ; le bébé les entend sans être séparé du corps de la mère. Il les entend à la fois par voie extérieure et intérieure : « Ils [les sons] sont faits de sons *internes* issus du corps maternel, sons réguliers (battement cardiaques et aortiques) ou irréguliers (bruits digestifs, voix maternelle transmise par les tissus du corps de la mère), et de sons *externes*, tous imprévisibles et parmi lesquels, à nouveau, la voix maternelle, mais cette fois, revenant au fœtus à partir du dehors, en traversant la paroi abdominale de la mère le liquide amniotique. La voix maternelle est donc à la fois *interne* et *externe*, si tant est que le fœtus puisse inscrire cette distinction. Et il faut rappeler ici l'intéressante hypothèse de Suzanne Maielleo selon laquelle l'imprévisibilité de la voix maternelle (soit l'« objet sonore ») fournirait au bébé une sorte de précurseur de sa problématique ultérieure de la dialectique entre absence et présence, participant ainsi à la construction de l'objet lui-même ». Bernard Golse, « Préface », Virginie Pape, *Les musique de la vie*, Paris : Odile Jacob, p. 13-14.
Traiter davantage du rôle important de la voix de la mère pour récupérer l'« objet sonore » serait hors sujet. Je me limite donc à un point : il semble qu'une sorte d'exposition aux sons pendant un certain moment de manière régulière est importante pour l'apprentissage de la langue chez l'enfant. Et je pense qu'il est possible de suggérer un rapport d'intersubjectivité à partir d'un rapport entre l'enfant et la mère à travers l'expérience du partage des sons et des corps. La voix est conjuguée entre la mère et le bébé même ou surtout dans le lien préverbal, en créant un certain rythme d'échange entre eux ; en quelque sorte la voix vient toujours de l'autre ; quand on parle, qu'on s'entend, comme l'autre comme le bébé entend la voix de la mère. En ce sens, « la langue maternelle », plus précisément les sons et les rythmes que l'on a entendu dans le rapport à la langue maternelle et à la mère nous nourrissent.

[419] Je voudrais rappeler que j'ai tenté de mettre « l'accent » sur les langages des témoins de Team de Témoignages justement à travers la sonorité qui demeure entre la langue standardisée et langue « poétique » ; les mots résonnent avec leurs sons particuliers, et ainsi inventent un certain sens dans le contexte ; il reste entre la langue universelle et la langue singulière en permettant de les comprendre mais en demandant être plus inventif dans la lecture.

V.3.2. Habiter dans une « langue venue d'ailleurs »

La sensibilité à une série de sons est en effet un des indices du rapport qu'on établit avec telle ou telle langue, comme la ou les langues maternelles, la langue adoptée, ou les langues étrangères.

> Les langues que je ne parle pas du tout ou que je parle fort mal comme l'anglais, l'allemand, l'italien ou le chinois me semblent tout aussi musicales […]. Ce qui accentue dans ma perception auditive le caractère musical de ces langues que je ne possède pas, c'est le rythme crée par les accents d'intensité et d'insistance, les tons et les allongements syllabiques parfois à peine sensibles[420].

Akira Mizubayashi témoigne de sa sensibilité aux sons de sa langue adoptée ; l'apprentissage est pour lui « un processus d'appropriation et d'incorporation de phrases et de textes le plus souvent littéraires à partir d'exercices d'écoute et de récitation imitative[421] ». Il est professeur de français ayant adopté la langue française à l'âge de « dix-huit ans et sept mois » (Mizubayashi, p. 32). Cette adoption ne résulte pas directement d'une force extérieure inévitable comme la guerre ou la colonisation, bien que la situation politique du Japon de l'époque ne soit pas sans conséquences : elle relève d'un besoin, celui d'une langue qui lui permette de s'exprimer.

Mizubayashi relate son histoire personnelle et linguistique pour évoquer sa relation avec la langue française dans un livre intitulé *Taeo. Une langue venue d'ailleurs*, doublement intitulé en idéogrammes chinois et en français : *Ta* signifie l'autre ou autre, et *eo* signifie la langue. Il a choisi cette langue pour y vivre, donc il ne s'agit pas d'un apprentissage d'une langue étrangère quelconque ; il la définit d'ailleurs comme sa « langue paternelle » distincte de sa langue maternelle. Ces définitions s'appuient sur une métaphore conventionnelle. Pour lui, la langue japonaise est une langue dans laquelle il est né, de même qu'il est né Japonais, ce qui est un « fait donné ». En ce sens, ce rapport est naturalisé comme le rapport entre la mère et l'enfant, sans remise en cause. Pourtant, il tente d'analyser son rapport à la langue française, dans laquelle il a choisi de « s'installer ».

> Ma mère mit un garçon au monde en août 1951 […]. Dix-neuf ans plus tard, je commençai à dire mes premiers mots en français. Depuis lors, je n'ai pas arrêté de naviguer entre la langue qui est la mienne, le japonais, parce qu'elle vient de mes parents, et le français qui est également la mienne parce que j'ai décidé de me l'approprier pour m'y installer, pour vivre en pleine conscience ma progressive accession à cette langue aimée et choisie (Mizubayashi, p. 19).

---

[420] *Taeo Une langue venue d'ailleurs*, Paris : Gallimard, 2011, p. 159.
[421] *Ibid*., p. 160. Désormais, ce texte est désigné par les pages avec le nom de l'auteur entre parenthèses.

Son rapport à la langue française n'est pas naturel comme le rapport à sa langue maternelle, à la mère et à la nation ; Mizubayashi a choisi cette langue pour s'approprier quelque chose qui ne lui a pas été donné. Il s'est servi de son corps comme instrument pour aborder la langue française : il tente d'abord de se l'approprier à travers la musique, comme celle de Mozart ; il écoute également les leçons de français à la radio nationale, qu'il a découvertes et a conservées pour pouvoir les réécouter, en imitant les sons du français, y compris la façon de respirer et d'inspirer pour produire des sons exacts[422]. Pour lui, la langue française a tout d'abord été de la musique : « Le français était un instrument de musique – et il l'est toujours – que j'essayais de faire chanter et résonner au gré de mes émotions quotidiennes. » (Mizubayashi, p. 154). Pour composer ce qu'il voulait dans cette langue-musique, il a dû tout d'abord apprendre à jouer du français. Et pour composer ses paroles, il adopte certains auteurs comme autant de pères de langue, de pensée et d'écriture, et notamment Rousseau. Selon lui, le système scolaire japonais ne lui a pas permis d'apprendre à écrire ni à penser : c'est par la langue française, qu'il a pu accéder à ces facultés.

> Du collège à l'université, je n'avais rien connu, rien appris, s'agissant de la compréhension, et de l'interprétation des textes littéraires japonais, qui relevât d'une *approche méthodique* fondée sur l'examen précis des phénomènes linguistiques et textuels objectivement observables. *Strictement rien* (Mizubayashi, p. 194).

Il critique le système scolaire du Japon, qui oblige les étudiants « à ne pas penser », et cela sans doute parce que « l'expérience des Lumières n'avait pas pénétré jusqu'au cœur de l'école japonaise » (Mizubayashi, p. 194). La rencontre avec Rousseau le bouleverse, et lui permet d'accéder à une « autonomie » construite par ces moyens de penser et d'écrire.

Afin de mieux comprendre sa définition de la « langue paternelle » à travers la musique, il faut prendre en compte l'histoire de son père et son héritage. L'héritage musical renvoie à son père, qui écoutait de la musique occidentale, un acte rebelle à l'époque, presque criminel ; son père souffrait en effet de la situation politique et n'a pas pu se consoler par la culture et la langue japonaise. Il a transmis son amour pour la musique classique occidentale à ses fils ; l'aîné a d'ailleurs étudié la musique.

L'espèce de sentiment d'impuissance face à la situation politico-culturelle lui a insufflé une envie d'Occident pour acquérir d'autres choses, qui ont échoué, à son deuxième fils, Mizubayashi. Celui-ci en a également souffert à son tour dans les années 1970, au point qu'il

[422] Voir, *Ibid.*, p. 32-38. En effet, les efforts pour reproduire les sons du français par lesquels il est finalement arrivé à une « imitation » remarquable des sons comme il le mentionne dans son livre, sont impressionnants, comme l'indiquent quelques remarques de la part des Français qui l'ont souvent pris pour un enfant adopté.

se sentait incapable de s'exprimer dans la langue japonaise dans laquelle il était né, comme il le dit : « C'était plutôt vide de mots » (Mizubayashi, p. 21). Pour Mizubayashi, la langue japonaise n'est pas un moyen de dire la chose politique et de l'analyser, mais plutôt un vide de mots qui l'oblige à se taire et à chercher à en sortir. Encouragé par son père qui avait une grande ambition pour ses fils, il tente donc de s'installer dans la langue française dès qu'il l'entend pour la première fois à la radio. Cette langue est portée par l'amour de et pour son père ; pour cette raison, cette langue est définie comme la « langue paternelle » opposée à la « langue maternelle » dans laquelle il est né sans l'avoir choisie.

> Mon père a conduit mon frère au royaume de la musique. Nul doute que dans l'imagination linguistique de mon frère […], le mot *ongaku* (musique) est indissociablement lié non pas aux Muses mais à l'image à la fois austère et attendrissante de son père. La langue japonaise ignore le genre. […] Mais dans le souvenir si merveilleusement et si tristement présent de son père qui porte sur lui et sur son petit instrument un regard attentif et bienveillant, *ongaku* doit vibrer comme un nom masculin : *le* musique non la musique. Quant à moi, j'ai été conduit, aussi, pas à pas, vers le même royaume […]. Et c'est peut-être cette musique-là, que je ne pratique pourtant sur aucun instrument, qui m'a acheminé vers cette autre musique qu'est la langue française. Quand je parle cette langue étrangère qui est devenue mienne, je porte au plus profond de mes yeux l'image ineffaçable de mon père ; j'entends au plus profond de mes oreilles toutes les nuances de la voix de mon père. Le français est ma langue *paternelle* (Mizubayashi, p. 54-55).

Cette langue lui est apparue comme la musique, plutôt « le » musique ; il y voit l'espoir de posséder sa langue. Son amour pour la langue française s'incarne au travers de l'amour pour Suzanne, héroïne de l'opéra *Les noces de Figaro*, qu'il nomme « femme des Lumières » (Mizubayashi, p. 66)[423]. Pour Mizubayashi, la langue française est une langue de l'esprit des Lumières. Initiée par son père, elle est associée à son image : il s'est approprié peu à peu la langue française avec le soutien de son père et de ceux qu'il considère comme ses pères de langue, par exemple, Arimasa Mori ou Rousseau. Si sa langue maternelle ne lui a permis que de communiquer en japonais, la langue française, donc la langue paternelle, lui ouvre le monde de la musique, de la pensée et de l'écriture. La langue paternelle sous-entendrait pour lui « liberté, égalité, fraternité ».

Il n'hésite pas à nommer sa mère comme la femme de son père[424] sur le mode de la description, en revanche l'inverse ne se produit pas ; cela révèle que son amour de la langue française et l'histoire de sa vie sont ordonnés par son père, sa loi, et son envie, à travers la « langue paternelle ». Sa mère lui a donné la vie et son père toutes les facultés pour devenir un

[423] Akira Mizubayashi a cherché une femme idéale comme Suzanne, et il s'est finalement marié avec une Française.
[424] Cf. entre autres, *Ibid*., p. 42.

homme. Il considère qu'il a pu enfin véritablement naître par l'intermédiaire des hommes (son père et les auteurs français au travers desquels il a appris la langue) ; en ce sens ce n'est pas sa mère qui lui a apporté sa vraie naissance.

Il change son habitat, choisit une autre loi, à laquelle il se soumet. L'apprentissage d'une langue étrangère bouleverse l'existence quand on décide d'y habiter et non de se cantonner à une simple instruction. La langue française, qu'il aime tant, occupe pour lui néanmoins une place très différente de celle de la langue japonaise, du fait qu'il faut continuer à apprendre pour ne pas la perdre.

> Apprendre le français, c'était conquérir la grammaire point par point, règle par règle ; c'était aussi et surtout entrer en possession d'un ensemble de plus en plus riche, de plus en plus sophistiqué de structures grammaticales. Bien des mots expressions, tournures, agencements syntaxiques se sont posés puis fixés chez moi dans des situations de communication qui rappellent immanquablement des visages d'amis ou de personnes simplement croisées dans la rue (Mizubayashi, p. 245-246).

Sa description de l'apprentissage d'une langue étrangère fournit également une compréhension comparative de l'apprentissage de la langue dite maternelle qui échappe sans doute aux analyses des démarches de l'apprentissage. Il affirme qu'il ne lâche jamais le dictionnaire, le livre de grammaire et le cahier de citations pour tenter de vivre dans la langue française. C'est à la fois un avantage et une condition précaire et permanente, accompagnée d'une certaine angoisse : « Apprendre le français, s'installer et demeurer dans cette langue, y accéder […], sans doute faut-il penser qu'entravé par le noyau dur de ce que je suis *d'abord* en tant qu'être parlant japonais, je ne parviens pas à aller jusqu'au bout de ce passage. » (Mizubayashi, p. 167). Par « ne pas pouvoir », il entend « aller jusqu'au bout de ce passage », une sorte de « naturel » qu'il ne peut posséder : par exemple, il sent un certain malaise quand sa femme s'adresse à leur fille en utilisant des appellations comme « ma grande » ou « mon poussin », ou encore quand on dit « bonjour » chez un commerçant ou entre inconnus. Même s'il a d'abord tenté de s'approcher de la langue française par les sons, sans comprendre entièrement leur sens, comme il a tenté de jouer de son corps, sa langue adoptée exige de lui une sorte de distance. Cette sorte d'oralité acquise par son propre corps, ne lui procure pas une intimité.

> Votre regard se promène dans les zones les plus reculées et se pose sur les objets le plus souvent cachés : le plaisir de l'*effraction*, celui d'Asmodée qui enlève les toits. […] Parce que, tout simplement, c'est quelque chose qui ne m'appartient pas. Ou c'est comme une femme inabordable. […] C'est une langue d'autrui, de l'autre, qui n'est pas à ma portée, qui me restera toujours extérieure et étrangère. J'aurais honte d'être comme un voleur, à moins d'accepter en toute lucidité de jouer ce rôle comme sur une scène de théâtre […]. C'est donc une question de *pudeur* (Mizubayashi, p. 249-251).

Ensuite, il avoue le dégoût ressenti devant un étudiant turc qui parlait remarquablement bien la langue française, en maniant à merveille le français populaire et argotique ; il ressent alors à la fois une admiration et une répulsion qui ne le quittera jamais. S'il a choisi cette métaphore de la maison, ce n'est pas par hasard ; c'est comme construire une maison pour y habiter, mais avec le sentiment d'être un intrus donc d'habiter dans la maison de l'autre sans le statut de locataire.

C'est pourquoi il a senti un certain dégoût face à l'étudiant turc qui a envahi des lieux pour lui interdits ; il se sent obligé de respecter des zones qui sont censées être cachées aux étrangers. Cette espèce de pudeur lui restera ; il ne parviendra pas au bout de la langue française. Une phrase d'Arendt illustre bien cette situation : « En allemand, je me permets des choses que je ne me serais pas permises en anglais ». Il en va de même pour Akira Mizubayashi, au moins en ce qui concerne une sorte de confidentialité ou d'intimité : en japonais, il se permet des choses qu'il ne se serait pas permises en français. Il n'emploie pas certains mots, comme des mots d'argot ; sa pudeur résiste à l'exploration de la maison de l'autre.

Il raconte à ce sujet une anecdote survenue lors d'une première rencontre avec le directeur du centre de formation pédagogique de l'université Paul-Valéry à Montpellier. Celui-ci le complimente, disant qu'il parle comme un livre (Mizubayashi, p. 247), et Mizubayashi avoue en réponse : « J'ai toujours eu le sentiment que l'écriture précédait la parole » (Mizubayashi, p. 248). D'une part, cela signifie une sorte d'absence de « naturel » dans la langue française, ou au moins, sa conscience de ce fait, et ses efforts pour « parler correctement » cette langue. D'autre part, il s'agit toujours de la pudeur, qui n'est pas sans lien avec le premier élément : selon lui, « parler, c'est quelque part résister à la pudeur » (Mizubayashi, p. 253). Cette remarque ne se limite pas à la langue française, car « parler c'est exposer sa voix nue, dévoiler par sa voix sa manière absolument singulière d'exister, donc s'exposer à nu, une dénudation, d'une certaine façon » (Mizubayashi, p. 253). Pour lui, la voix est nue et inévitablement singulière : avec la voix, on griffe l'air, on laisse des traces. On parle en exigeant d'écouter et de comprendre tel ou tel interlocuteur. La langue venue d'ailleurs serait plus nue par un certain manque dans la voix.

Il ne peut parler sans que la pudeur intervienne, donc sans se soucier du rôle qu'il est amené à assurer face à un interlocuteur ou à une communauté d'interlocuteurs, que lorsqu'il échange avec sa chienne Mélodie. Mélodie, qui ne partage pas avec lui le langage humain, est devenue pour lui l'interlocutrice absolue ; c'est en effet lui qui lui attribue des paroles humaines. Or, même dans ce moment de détente, la différence orale ou corporelle entre deux

langues ne disparaît pas : quand il s'adresse à Mélodie en japonais, il lui parle avec beaucoup d'expressions exclusivement destinées aux enfants, et emploie un ton et un rythme qui sont intraduisibles en français.

> *Ne-e, ne-e, Mélodie-chan, nade sonnani kansashii kao shiten-no ?* (Alors, ma petite Mélodie, pourquoi tu as l'air si triste ?) *Otoo-san, shigoto dakara, hiru made hitori ni nacchau kedo, jiki ni kaeru kara ne. Mattete ne. Mélodie, iiko damon ne.* (Je travaille ce matin, tu es seule jusque vers midi. Mais je rentrerai tout de suite après. Tu m'attendras sagement, d'accord ? Tu es une grande chienne, ma petite Mélodie !) Ma traduction française est impuissante à rendre la coloration enfantine du langage qui, face à Mélodie, se met en place spontanément. C'est que, dans la langue japonaise, beaucoup plus qu'en français, il y a des marques d'ordre non seulement lexical et syntaxique mais encore et surtout prosodique qui signalent que la parole est expressément adressée à un enfant. […] Un étranger aurait difficilement procédé à cette opération ; elle n'est possible que si, dans le passé, on s'est profondément impliqué dans la langue enfantine. Avec Mélodie, c'est l'époque du monolinguisme japonais qui fait retour subitement et cela suscite chez moi, on le conçoit aisément, une certaine nostalgie. Il m'arrive cependant de me surprendre en train de parler à Mélodie en français. Là, c'est un tout autre rapport qui s'instaure (Mizubayashi, p. 258-259).

Mizubayashi a déjà évoqué ses difficultés vis-à-vis des appellations, qu'il vit comme une sorte de lacunes par rapport à la langue française. Dans ses conversations avec Mélodie, il utilise des appellations japonaises comme *chan* et *sang*, dont le ton et les nuances sont difficilement traduisibles en français. D'un autre côté, il arrive à surmonter ses difficultés par le biais des appellations du japonais, en acquérant jusqu'à une certaine nuance. Autrement dit, quelques marques de la singularité d'une langue sont traduisibles au travers d'autres marques dans une autre langue.

Quand il parle en japonais avec Mélodie, son mode de langage s'ajuste à celui du japonais, faisant appel à l'époque du monolinguisme, donc son enfance. En revanche, en français, il lui parle comme à un ami, en adulte. En quelque sorte, il ne s'agit pas d'un choix mais d'un impératif, parce que son enfance n'a jamais eu lieu en français : « C'est précisément ce que je ne saurais faire en français : les portes de l'enfance française me sont fermées, elles sont condamnées » (Mizubayashi, p. 259). Le désir mimétique d'un enfant pour apprendre à parler ou pour se mettre au niveau de son jeune interlocuteur en tant qu'adulte ne serait jamais possible. L'enfance occupe ainsi une place importante dans le rapport à la langue. Bien qu'il se soit approché par l'apprentissage de la prononciation et d'autres dispositifs de la langue française, l'absence d'enfance dans la langue française est en quelque sorte irréparable pour Mizubayashi.

Adorno insiste beaucoup sur l'enfance « parce qu'on ne réussit jamais à exprimer aussi exactement les nuances et le rythme d'une pensée dans une langue apprise tardivement » (Adorno, p. 228). S'il explique son retour en Allemagne par « une raison objective », celle-ci

ne repose pas seulement sur l'affinité de la langue allemande avec la métaphysique, mais suggère également une aisance et une confiance dans la langue maternelle. L'« enfance » est un lieu important pour d'expliquer l'ancrage dans la langue, mais il n'est pas si solide, comme le démontre Derrida[425] : la langue qu'on reçoit depuis l'enfance n'est pas entièrement maîtrisable, ni appropriable.

Après avoir vécu les deux tiers de sa vie dans la langue française, le rapport d'Akira Mizubayashi à sa langue maternelle, le japonais, est devenu plus compliqué ; le sentiment de vide qui l'avait envahi demande d'analyser le japonais avec le regard d'un autre. Ces démarches commencent par un détachement d'un lien supposé naturel.

> Je ne me sens plus *attaché* à la communauté japonaise au sens ethnique du terme. Je ne souhaite pas, quoi qu'il en soit, qu'on me définisse selon mon appartenance nationale. Ce n'est pas parce que je suis né dans ce pays, de parents japonais, que je dois demeurer Japonais pour toujours » (Mizubayashi, p. 266).

Il délie le lien entre l'identité, la nationalité et la langue ; si la langue constitue l'identité, la langue japonaise ne suffit plus à le définir puisqu'il s'identifie au moins à deux langues. Il ne sent pas non plus comme « un Français ». Il se positionne entre deux langues sans être attaché à l'une ou l'autre des nationalités associées à celles-ci.

> Je ne cesse finalement de me rendre étranger à moi-même dans les deux langues, en allant et en revenant de l'une à l'autre, pour me sentir toujours décalé, *hors de place*, à côté de ce qu'exige de moi toute la liturgie sociale de l'une et de l'autre langue. Mais, justement, c'est de ce lieu écarté que j'accède à la parole ; c'est de ce lieu ou plutôt de ce *non-lieu* que j'exprime tout mon amour du français, tout mon attachement au japonais (Mizubayashi, p. 267-268).

La langue française a fait de Mizubayashi un étranger à sa langue maternelle ; une fois qu'il est entré dans une langue venue d'ailleurs, sa propre langue cesse d'être sa propriété. Entre les deux, c'est à la fois un gouffre, mais aussi le lieu du dialogue entre les deux langues. Mizubayashi prend sa place dans un « non-lieu » à partir duquel il peut prendre la parole dans la langue française ainsi bien que dans la langue dans laquelle il est né. On arrive à mieux connaître la langue maternelle dans laquelle on croit être né à partir d'une autre langue. Les différences entre langues font réfléchir sur la langue qu'on croit posséder, et ainsi on commence à « apprendre sa propre langue ». Mizubayashi est devenu une sorte d'exilé dans sa propre langue du fait qu'il ne peut éviter d'apporter le regard de l'autre. Il est ainsi étranger dans la langue japonaise comme dans la langue française.

[425] Jacques Derrida, *Fichus*, Paris : Galilée, 2002, p. 26-30.

V.3.3. Bilinguisme hiérarchisé, pour garder son âme.

Pour Tzvetan Todorov, il semble impossible d'exister et de penser entre les deux langues d'une manière familière. Il évoque son expérience du retour dans pays d'origine après dix-huit ans d'absence, à l'occasion d'un congrès : il perçoit à travers son bilinguisme comme le « souffle de la folie[426] », à cause d'une certaine égalité des voix provenant des différentes langues. Lors de son séjour à Paris, il ressent un sentiment d'appartenance à deux cultures, celle de la France à laquelle il s'est adapté et celle de son pays d'origine, la Bulgarie. Son retour ponctuel en Bulgarie provoque pourtant une inquiétude dans son « âme » par rapport à la question de l'appartenance double, qu'il lui est en effet impossible de vivre de façon concomitante. Pour ne pas perdre son « âme », il refuse « l'idée qu'appartenir à deux cultures, c'est perdre son âme, [et] doute aussi que disposer de deux voix, de deux langues, constitue en soi un privilège qui vous garantit l'accès à la modernité » (Todorov, p. 26).

Avant cette visite, il n'a pas éprouvé cette impossibilité d'appartenir à ces deux cultures et aux langues correspondantes. Le problème s'est révélé avec la préparation de son intervention dans le congrès. Il la rédige d'abord dans la langue qu'il pratique alors, selon son expression sa « langue d'emprunt », donc en français. Quand il essaye de traduire sa communication dans sa langue maternelle, il réalise qu'il en est incapable : ce n'est pourtant pas à cause du vocabulaire ou de la syntaxe, mais à cause du changement de destinataires. En effet, quand on écrit, on n'écrit non seulement pour dire quelque chose, mais aussi pour s'adresser à quelqu'un ; d'ailleurs, s'il s'agit d'une communication, cette condition de l'écriture se manifeste plus clairement et exige donc une place particulière. Cette communication, destinée aux intellectuels bulgares, comporte une critique du nationalisme ou plutôt de l'attachement à la valeur nationale. Il l'écrit en français sous son identité ou personnalité française, et en la traduisant, il est amené également à revoir ses destinataires « imaginaires » et « son lieu d'énoncé ». Il faut d'abord considérer que des petits pays comme la Bulgarie, menacée par un autre plus grand, connaissent un contexte différent de celui des pays puissants vis-à-vis de l'attachement aux valeurs nationales. Todorov ne peut et ne veut pas adopter la position d'un étranger quelconque qui ne connaîtrait pas ce contexte, parce qu'il le comprend du point de vue de l'intérieur. Dans ce travail de traduction, il se sent comme perdant son âme, profondément troublé.

---

[426] Tzvetan Todorov, « Bilinguisme, dialogisme et schizophrénie », *Du bilinguisme*, Paris : Denoël, 1983, p. 25. Désormais, ce texte est désigné par les pages avec le nom de l'auteur entre parenthèse.

Un deuxième élément intervient : sa familiarité étrange avec son pays d'origine. Quand il y retourne, il ressent une sorte de menace d'effacement de ses dix-huit années de vie parisienne, tant son intégration à son pays d'origine est immédiate, ce qui lui a été confirmé par les paroles consolantes de ses amis : « Mais tu n'as absolument pas changé ! », « Tu es exactement le même ! » (Todorov, p. 23). Il y perçoit la négation de ses années passées à Paris, le lieu de son autre parole, avec laquelle il a construit, selon son expression, « sa personnalité ». Cette familiarité se manifeste également par une paire de chaussures que sa mère a conservée, avec lesquelles il reprend sa vie quotidienne, en jardinant. Elles attestent de ses habitudes anciennes, mais représentent aussi un moyen de fuir son trouble et ses angoisses relatives à ses deux pays et à ses deux langues. À rattraper toutes ses années d'absence pendant son séjour, il se sent vieillir un peu tous les jours, malgré le fait qu'il retrouve sa famille, ses anciens amis, et qu'il fasse de nouvelles rencontres qui auraient sans doute pu avoir lieu plus tôt s'il avait toujours habité là. Il les vit d'ailleurs sans les vivre : « Je suis un fantôme » (Todorov, p. 24).

Dans ses angoisses, il revient brièvement avec assurance sur « sa personnalité française », grâce à une petite conversation téléphonique terne avec un employé du conseil culturel français : il y a au moins une personne qui le reconnaît comme celui qu'il était à Paris, et ainsi ses années d'exil, qui lui sont apparues pendant un moment comme un rêve, lui reviennent.

> L'égalité des voix me fait sentir le souffle de la folie. Leur asymétrie, leur hiérarchie est au contraire rassurante. Et je sens très bien que, tout comme mon bilinguisme, ou mon dialogisme, est constitutif de ma personnalité présente, l'est aussi une certaine hiérarchie (pas n'importe laquelle). Une maison d'édition de Sofia me propose de préfacer un recueil de critique littéraire française ; j'hésite à accepter, je tergiverse, alors que je suis habitué à jouer ce rôle de préfacer en France (Todorov, p. 25-26).

Il affirme qu'il peut être Français ou Bulgare, mais qu'il ne peut se trouver en même temps à Paris et à Sofia ; ne pouvant se trouver en même temps dans ces lieux, il ne peut pourtant pas être à la fois Français ou Bulgare, ni être entre les deux. L'un occupe impérativement la totalité de son existence, ou il perd son âme : « L'un régnait ici, l'autre là ; mais chacun régnait inconditionnellement. Ils se ressemblaient trop et ne pouvaient donc que se substituer l'un à l'autre, mais non se combiner entre eux » (Todorov, p. 24). Et ce rapport est nécessairement hiérarchique ; l'intégration passe par la hiérarchie, mais pas n'importe laquelle : il intègre la voix bulgare dans le français, mais pas l'inverse. Il envisage finalement une autre possibilité suite à son voyage en Bulgarie. Son intégralité a été profondément remise en cause, et cela lui demande de réfléchir sur le rapport à ses langues et ses

personnalités : il paraît visiblement hésiter à renverser son bilinguisme hiérarchisé, et ce pour deux raisons : premièrement, il a d'abord rédigé sa communication en français ; deuxièmement, le sens du lieu de l'énonciation. La question du destinataire est en effet liée, dans ce contexte, à la question de la communauté à laquelle il sent appartenir par le biais de la langue.

En ce sens, cet aspect conduit à la question de l'appartenance à la langue, à sa communauté et à sa culture. Bien qu'il le désigne comme une langue d'emprunt, le français est le lieu principal de son énonciation, puisqu'il a choisi d'y vivre. S'il se réjouit d'un coup de téléphone avec un Français, c'est parce qu'il s'est senti confirmé par un Français et ainsi rassuré par le fait qu'il retrouve cet espace d'un ailleurs, qui est devenu son lieu principal de l'énonciation et qui était en train de disparaître dans un autre espace, celui de son passé, de son pays d'origine et de sa langue maternelle : « Si je perds mon lieu d'énonciation, je ne peux plus parler. Je ne parle pas, donc je ne suis pas » (Todorov, p. 24). En dehors de cet échange avec le conseiller culturel français, il ne peut pas parler en français ; il se sent donc menacé d'un coup de folie. Les différentes voix égales se disputent en lui pour l'occuper totalement. Son français, entièrement lié à sa personnalité française, a résisté à la disparition. La langue assure son existence. En revanche, à Paris, le bulgare a été intégré dans son français d'une manière hiérarchique ; il refuse apparemment que cette intégration hiérarchique soit renversée pour garder son « âme », ce qui signifie sans doute la recherche d'une certaine cohérence entre pensée, langue et lieu.

Dans tous les cas, son analyse de ce séjour confirme qu'il y a un rapport entre la langue et le lieu non seulement matériel, mais aussi imaginaire et intellectuel. Tzvetan Todorov considère que l'accord total entre la langue, le lieu et la personnalité est nécessaire. En quelque sorte, selon lui, on peut penser, écrire et réagir en fonction d'une seule langue ; quand on existe, on existe dans une seule langue, même si selon le moment où on vit, cet accord change.

Chapitre VI.

Autobiographie : construction d'un rapport entre je, vie et écriture

J'ai tenté d'analyser le rapport entre le « je » et la langue dans laquelle le « je » écrit et pense : un « je » quitte sa langue maternelle, définitivement ou non, pour écrire dans une autre langue où il écrit entre les deux langues. La langue dite maternelle suggère une appartenance à une nation ou une communauté à travers la « langue maternelle » elle-même, mais cette appartenance est difficile à définir et maintenir. En effet, comme le montrent la position d'Arendt ou celle des autres cas étudiés, un tel lien naturel entre la langue dite maternelle, la communauté, le « je » et l'appartenance ou la responsabilité politique n'existe pas. Dans un autre sens, l'appartenance à telle ou telle langue ne renvoie à aucune autre appartenance, car un « je » peut considérer appartenir à une langue sans que cela suggère d'autres liens, ou l'inverse : par exemple, après avoir « habité » dans la langue française, Akira Mizubayashi ne peut plus considérer de la même manière le rapport à la langue et à la nationalité japonaise. En ce sens, la langue « maternelle » peut être envisagée comme la langue « maternelle » pour penser et écrire autrement.

En conséquence, telle ou telle communauté ou telle ou telle maison, dans laquelle une certaine langue est partagée, comme la langue maternelle, n'a pas le même sens pour tous les « habitants » de ce lieu. Par exemple, pour Arendt et la *Diseuse* de la *Dictée*, la maison, où elles ont grandi, et la langue « maternelle » signifient un lieu particulier, originaire et affectif, qui les encourage sur le chemin de l'écriture. Ce n'est pas le cas pour Kafka, par exemple, pour qui la langue maternelle et la maison étaient occupées par le chef de famille ; ce qui signifie de son point de vue plutôt une violence.

Je voudrais étudier une autre situation, dans laquelle tous ces aspects de la « langue maternelle » se manifestent. Derrida résume ainsi ce rapport à la langue maternelle : « Je n'ai qu'une langue qui n'est pas la mienne[427] ». Il l'affirme à partir de sa situation singulière. J'analyserai cette affirmation aporétique par rapport à une autre affirmation aporétique, l'écriture « autobiographique » : « Il y a donc les deux mouvements : tout est autobiographie, rien n'est autobiographie [428] . » Ces deux affirmations aporétiques se rencontrent dans la « langue » à travers un certain processus d'identification, ou la question de

[427] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris : Galilée, p. 13.
[428] Jacques Derrida et Calle-Gruber Mireille, « Scènes des différences » Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture, *Littérature*, 2006/2 n° 142, p. 26, http://www.cairn.info/revue-litterature-2006-2-page-16.htm

l'appartenance ou plutôt de l'appropriation par rapport à la langue et à soi-même. Je m'attacherai donc à travailler sur une écriture (autobiographique) comme tentative de s'approprier la langue qu'on ne peut pas s'approprier.

À quelle condition l'expérience de la langue peut-elle faire partie de l'autobiographie, ou plus précisément, de l'expérience poétique de la langue ? En effet, grâce à elle, ou tout en lui rendant grâce, il s'agit de tenter de lui faire faire des choses qui la surprennent. Et cela peut être une signature singulière – autobiographique. La construction de l'autobiographie ou de l'écriture autobiographique est nécessairement liée à la langue. L'autobiographie est un rassemblement d'identités, ce qui nécessite la lisibilité de soi-même. Tout se passe nécessairement dans la langue dans laquelle on est né, on a grandi ou à laquelle on s'adapte ; quelle que soit la relation construite, il faut d'abord passer par la langue. Ce rapport à la langue est compliqué et stratifié, et comme le rapport à soi-même, il n'est pas toujours lisible. Le rapport à la langue autant qu'à soi-même est aporétique, car le « je » se situe entre l'impossibilité de se posséder soi-même et la langue ou de se l'approprier tout en formant un certain « je » dans la langue.

J'ai commencé par la question de l'écriture de l'expérience des femmes, par laquelle j'entends la vie et l'histoire des femmes, sous forme de témoignage ; ici ce sera un processus inverse : je pars de certaines problématiques de l'autobiographie, qui rencontreront finalement certaines questions sur la langue et sur le témoignage.

VI.1. Les sens de l'autobiographie

Dans ce chapitre, je m'attacherai à la question de l'autobiographie à partir du sens classique du terme, pour arriver à une nouvelle approche de l'*autos* et de la biographie. Je me demande si l'autobiographie peut être considérée comme la représentation d'une vie, qui est identifiée par le nom de l'auteur. Si elle a été écrite pendant la vie, on l'écrit en vivant toujours dans cette « vie » et ce « je ». Ici, l'hypothèse de la représentation selon l'ordre chronologique ou non relève d'une autre série de questions, ou plutôt renvoie à une question radicale sur la condition de l'autobiographie : le « je » qui sait s'identifie. Comment le « je » peut-il représenter l'autre « je » ? Quel est le rapport entre « je » ou/et entre « je-me » ? Et comment est-il construit ? Je m'intéresse donc à ce qui rend possible ou impossible l'autobiographie au sens classique du terme.

VI.1.1. L'autobiographie : un genre hors du genre

> Un texte ne saurait *appartenir* à aucun genre. Tout texte *participe* d'un ou de plusieurs genres, il n'y a pas de texte sans genre, il y a toujours du genre et des genres mais cette participation n'est jamais une appartenance. Et cela non pas à cause d'un débordement de richesse ou de productivité libre, anarchique et inclassable, mais à cause du *trait* de participation lui-même, de l'effet de code et de la marque générique. En se marquant de genre, un texte s'en démarque. Si la remarque d'appartenance appartient sans appartenir, participe sans appartenir, *la mention de genre ne fait pas simplement partie du corpus*[429].

L'écriture de l'autobiographie suggère une certaine identité, supposée avant même l'écriture, car il s'agit d'abord d'écrire sa vie. En conséquence, l'autobiographie implique, au moins, le « je » qui sait qui il est, avant d'écrire. Philippe Lejeune définit ce terme ainsi :

> *Récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité.* […] Pour qu'il y ait autobiographie (et plus généralement littérature intime), il faut qu'il y ait identité de *l'auteur*, du *narrateur* et du *personnage*[430].

L'identité réelle de ce « je » est une condition de l'existence de l'autobiographie. Ce qui définit l'autobiographie pour celui qui la lit, c'est avant tout un contrat d'identité, scellé par le nom propre. Et cela est vrai aussi pour celui qui écrit le texte : « Si j'écris l'histoire de ma vie sans y dire mon nom, comment mon lecteur saura-t-il que c'était *moi* »[431] ?

Le pacte autobiographique de Lejeune désigne l'identité entre auteur, narrateur et personnage presque comme le seul élément essentiel de l'écriture de l'autobiographie. La

---

[429] Jacques Derrida, « La loi du genre », *Parages*, Paris : Galilée, 1986, p. 264. Ce texte a été présenté en juillet 1979 dans le cadre d'un colloque international sur le genre.

[430] Souligné en italique dans le texte. Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris : Seuil, 1975, 1996, p. 14-15. Le terme de l'autobiographie est déjà défini dans un livre précédent, *L'Autobiographie en France*, qui est la suivante : « Nous appelons autobiographie le récit rétrospectif en prose que quelqu'un fait de sa propre existence, quand il met l'accent principal sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité ». C'est donc une version légèrement modifiée en mettant l'accent sur une personne réelle. Concernant cette définition, Philippe Lejeune suggère une valorisation par rapport à l'époque, selon lui, où le genre d'autobiographie est mal vu : « On aime avoir une définition. Ce besoin était déjà satisfait par *L'Autobiographie en France*. […] Je suis troublé quand on parle de la définition de l'autobiographie selon Philippe Lejeune ; ma définition est celle de tous les bons dictionnaires, je l'ai prise dans Larousse, ajoutant juste une restriction de champ pour la centrer sur le modèle rousseauiste : "l'histoire de la personnalité". Je crois que le lecteur est content de tomber sur quelque chose qu'il connaît déjà, avec tout de même une petite nouveauté, et la solennité d'un baptême. […] Définir quelque chose, c'est lui donner une valeur. » Philippe Lejeune, *Signes de vie ; Le pacte autobiographique 2*, Paris : Seuil, 2005. p. 21. Il a donc ajouté à la définition du dictionnaire l'identité du nom réel qui indique une personne réelle.

[431] Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris : Seuil, 1975, 1996, p. 33.

forme de l'autobiographie n'est pas définitive[432], mais l'identité de l'auteur doit renvoyer à une personne réelle et donc à son nom[433] ; l'identité entre auteur, narrateur et personnage, entre le nom et son histoire, construit l'identité de l'autobiographie. L'autobiographie est un moyen de rétablir sa vérité sans être aliéné par ses propres vécus, contrairement à l'enquête orale, dont Lejeune se méfie[434]. La biographie vise l'exactitude dans l'information ; l'autobiographie exige la fidélité autant que la biographie ; elle prend l'engagement de s'en tenir autant que possible à la vérité, qui reste subjective. L'autobiographie réunit l'exactitude de la biographie et le serment de vérité d'un témoin de soi-même et de sa propre vie, sous forme écrite. L'autobiographie est un pacte de vérité : l'auteur fait le serment de dire toute la vérité en son nom propre, au contraire du pacte romanesque[435]. En conséquence l'autobiographie et la fiction se distinguent l'une de l'autre. Le nom, qui correspond à la vie réelle d'une personne, est fondamental pour maintenir cette distinction.

Or, cette identité scellée par le nom propre n'exclut pas un certain nombre de ressemblances entre l'écriture de l'autobiographie et l'écriture de fiction.

> « Autobiographie ? Non, c'est un privilège réservé aux importants de ce monde, au soir de leur vie, et dans un beau style. Fiction, événements et faits strictement réels ; si l'on veut, *autofiction*[436], d'avoir confié le langage d'une aventure à l'aventure du langage… » La fiction serait donc ici une ruse du récit ; n'étant pas de par son mérite un des ayants droit de l'autobiographie, l'« homme quelconque » que je suis doit, pour capter le lecteur

---

[432] Le corpus de Philippe Lejeune ne cesse de s'étendre ; du texte écrit à l'autobiographie parlée, ainsi qu'au cinéma, à internet. Voir, *Signes de vie ; Le pacte autobiographique 2*, Paris : Seuil, 2005. p. 130.

[433] La définition met en jeu des éléments appartenant à quatre catégories différentes : 1. *Forme du langage :* a) récit b) en prose. *2. Sujet traité :* vie individuelle, histoire d'une personnalité. *3. Situation de l'auteur :* identité de l'auteur (dont le nom renvoie à une personne réelle) et du narrateur. *4. Position du narrateur :* a) identité du narrateur et du personnage principal, b) perspective rétrospective du récit. Est une autobiographie toute œuvre qui remplit à la fois les conditions indiquées dans chacune des catégories. Les genres voisins de l'autobiographie ne remplissent pas toutes ces conditions. Philippe Lejeune, *op. cit.*, p. 14.

[434] Philippe Lejeune critique l'enquête orale pratiquée par « l'homme de l'écriture » : « Cette recherche d'un "vécu" d'avant l'écriture (pellicule impressionnée mais non développée, que le chercheur va "révéler" et "fixer" par son enquête), ne s'exerce pas indifféremment n'importe où dans le champ social. L'enquêteur est toujours homme d'écriture, appartenant (quelles que soient ses opinions politiques) aux classes dominantes, et lié à une institution (édition, journal, université, musée) : il enquête pour le compte du grand public lisant, ou de la "communauté scientifique" ». Philippe Lejeune*, Je est un autre, l'autobiographie de la littérature aux médias*, Paris : Seuil dans la collection Poétique, 1980, p. 268.

[435] Philippe Lejeune, *Signes de vie ; Le pacte autobiographique 2*, Paris : Seuil, 2005. p. 27.

[436] Il confirme la définition : « Pour moi, dans l'autofiction la matière est strictement autobiographique, la manière est strictement fictionnelle. Par là, je veux dire que sa propre vie doit être racontée sur le mode de la fiction de son époque. » Serge Doubrovsky : « J'ai voulu faire sentir l'expérience du siècle », 23/02/2011, Libération.

> rétif, lui refiler sa vie réelle sous les espèces plus prestigieuses d'une existence imaginaire. Les humbles, qui n'ont pas droit à l'histoire, ont droit au roman[437].
>
> Œuvre littéraire qui se présente comme une fiction, et dont la trame est faite de souvenirs et d'impressions personnelles. L'autofiction diffère de l'autobiographie en ce que le récit ne se soumet pas à une chronologie objective et que sa « réalité » est obtenue par le langage narratif lui-même[438].

Serge Doubrovsky, qui est connu comme l'inventeur du terme d'autofiction – et dont la définition est d'ailleurs acceptée par Philippe Lejeune[439] –, semble dire que pour évoquer une vie sans valeur « historique » ou inintéressante, il faut intensifier l'aspect fictif et littéraire du texte. Ceci amène plusieurs réflexions : d'abord, la question de savoir qui peuvent être « les importants » dans le monde, et ensuite quelle est la position de celui qui l'écrit l'hsitoire[440]. Cette phrase qui paraît anodine suggère également que la vie de quelqu'un d'important serait pour ainsi dire plus dramatique et singulière que celle de « l'homme quelconque », et que par conséquent, le récit de sa vie ne nécessiterait pas d'éléments fictifs et imaginaires pour attirer l'attention du lecteur et la garder jusqu'à la fin du texte. La fiction serait réservée à l'homme quelconque, et pour les importants, le beau style suffirait, car ils ont le mérite. L'homme quelconque ne mériterait l'Histoire – ou un récit historique – selon Doubrovsky, mais un roman : pourtant existe-t-il une frontière nette entre l'histoire et la fiction ? En fait, l'Histoire s'est développée en s'opposant à l'histoire/écriture romanesque.

Selon ces définitions, autobiographie et autofiction se distinguent par la présence ou l'absence de l'aspect fictif. Même si les éléments qui relèvent de la fiction correspondent à des faits « strictement réels » confiés au récit, ils deviennent fiction. La chronologie constitue un autre élément distinctif : selon *Le Dictionnaire culturel en langue française*, l'autofiction diffère de l'autobiographie en ce qu'elle ne se soumet pas à l'ordre chronologique, qui est un ordre objectif ; elle est composée d'événements et de faits strictement réels, mais se soumet à

---

[437] Serge Doubrovsky, *Autobiographiques de Corneille à Sartre*, Paris : PUF, 1988, p. 69.
Concernant l'invention du terme, Serge Doubrovsky rajoute d'autres réflexions plus intéressantes : « Si j'ai inventé le mot et le concept, je n'ai d'ailleurs absolument pas imposé le genre. Si on va au fond des choses, Rousseau fait ainsi déjà de l'autofiction, quand il dit dans ses *Confessions* qu'il s'est laissé emporter par l'écriture et l'imagination. Quand on écrit sur des choses vécues, l'écriture les réinvente naturellement. J'ai ainsi cessé d'opposer autobiographie et autofiction. L'autobiographie est une forme du XVIIIe siècle. Aujourd'hui, dans l'ère postmoderne, on ne se raconte plus de la même façon, en débutant par "Je suis né à Genève en 1712"… À chaque époque correspond une manière de s'exprimer sur le sens à donner à sa vie. » Serge Doubrovsky, « *Écrire sur soi, c'est écrire sur les autres* », Propos recueillis par Thomas Mahler, 22/02/2011, *Point.*
[438] Alain Rey, *Le dictionnaire culturel en langue française*, Le Robert, 2005.
[439] Philippe Lejeune, *Signes de vie ; Le pacte autobiographique 2*, Paris : Seuil, 2005. p. 25.
[440] Je me demande si la vie des « femmes de réconfort », selon ce point de vue, serait-elle écrite ? Leur vie serait considérée comme personnes importantes ?

l'ordre du langage fictif. Cependant, entre l'écriture de l'histoire, de la fiction, et de soi[441], la frontière n'est pas nette[442] : le langage narratif n'est en effet pas seulement réservé à l'écriture de la « fiction ». C'est un aspect du « je » : dans la vie, le sujet parlant se soumet au langage. Le sujet parlant, et qui écrit, est dès l'origine divisé, avant même d'entrer dans l'ordre linguistique, déjà fictif.

> Mais le point important est que cette forme situe l'instance du *moi*, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu, – ou plutôt, qui ne rejoindra qu'asymptotiquement le devenir du sujet, quel que soit le succès des synthèses dialectiques par quoi il doit résoudre en tant que *je* sa discordance d'avec sa propre réalité[443].

Selon Lacan, le « je » serait pris dans une ligne de fiction dès l'origine. Le sujet de son récit est construit par la construction et la narration du récit ; il existe à travers ce discours. Quand nous disons, « je », « moi », c'est un « je » qui ne peut pas tout savoir de lui-même.

---

[441] En ce qui concerne ce terme de l'écriture de soi qui remplace le moi, Philipe Lejeune est sceptique ; selon lui, si le soi est plus acceptable, c'est son côté général d'auto ou moi qui donnent la nuance de l'égocentrique. Philippe Lejeune, *Signes de vie ; Le pacte autobiographique 2*, Paris : Seuil, 2005. p. 26, 169-181.

[442] La frontière entre « fiction et vérité » n'est pas si facilement définissable. Je voudrais d'abord rappeler l'écriture de l'histoire de « femmes de réconfort » dans *Femmes de réconfort qui sont désignées de force 4, l'histoire qu'on récrit avec la mémoire*. Je cite une autre analyse. *Demeure*, conférence prononcée de Derrida en 1995 à l'université de Louvain (ensuite publiée aux éditions Galilée en 1998) propose une analyse d'un texte de Maurice Blanchot intitulé *L'instant de ma mort*. Avant l'analyse du texte, il analyse un thème *Fiction et témoignage*, qui a été un titre provisoire, en faisant écho *Dichtung und Wahrheit* de Goethe ; *Dichtung* est souvent traduit par « fiction » ou « poésie » : il est donc traduit par Poésie et Vérité, Fiction et Vérité ou Fiction et Témoignage. Pourtant *Dichtung* n'est exactement ni Fiction ni Poésie. Derrida s'y appuie pour revenir un certain contexte « des rapports entre fiction et vérité autobiographique. C'est-à-dire aussi entre la littérature et la mort » (Jacques Derrida, *Demeure*, Paris : Galilée, 1998, p. 10) ; il dit un peu plus loin qu'il tentera de parler l'« impossibilité de *demeurer* dans l'indécidable » (p. 11) : « La parole et l'écriture funéraires ne viendraient pas après la mort, elles travaillent la vie dans ce qu'on appelle autobiographie. Et cela se passe entre fiction et vérité, *Dichtung und Wahrheit* » (p. 10). La question serait de la vérité et du témoignage plus précisément, « de la véracité biographique ou autobiographique d'un témoin » qui parle non seulement de sa vie mais de sa mort ; il s'agit d'« une sorte de Passion – aux limites de la littérature » (p. 11) d'un certain Maurice Blanchot ; son témoignage trouble la frontière entre fiction et vérité en remontant l'histoire de la guerre. La frontière suggérée entre Fiction et vérité qui sépare la parole, l'écriture funéraire et l'autobiographie n'est pas décidable. Cela est la problématique qui traverse en même temps la littérature et le témoignage ; il ne tente pas donc définir le témoignage, au lieu de cela, il glisse la littérature au cœur de la réflexion sur le témoignage. Il s'agirait de la littérature et le témoignage ; la littérature se lie à l'institution juridique la littérature comme le témoignage ; elle permet de dire tout sans accorder une certaine preuve de la vérité, parce qu'elle est indéfinissable, étrange et sans limite.

[443] Jacques Lacan, « Le stade du miroir », *Ecrit 1*, Paris : Seuil édition proche, 1999, p. 93-94. À cause de ce caractère du sujet, la question de la responsabilité doit être réétudiée. Selon René Major, Derrida pose la question de la responsabilité par rapport à l'inconscient ; il considère la distance de la notion de la responsabilité et de l'éthique ; la responsabilité relève toujours d'un sujet défini en termes de liberté et d'autonomie, de la conscience ; ce n'est pas suffisant, parce qu'elle ne considère pas la question de l'inconscient. Voir un article de René Major, « Derrida, Lecteur de Freud et de Lacan », *Etudes françaises*, « Derrida lecteur », 38 : 1-2, 2002, p. 165-178.

Autrement dit, il y a toujours un côté non maîtrisé, et donc une fuite permanente. La narration orale de soi quotidienne, ou pour ainsi dire, l'écriture phonétique font partie de cette écriture autobiographique[444] plus ou moins fictive. Cette narration est en quelque sorte la condition de l'énoncé. Même dans la vie quotidienne, le « je » se confronte à une certaine impossibilité de construire son histoire d'une manière cohérente.

> Dès lors, cette histoire que je raconte à mon propos, qui met en avant ce « je » que je suis et le place dans les séquences appropriées de ce que l'on appelle ma vie, échoue à rendre compte de moi au moment même de mon introduction. J'y suis en effet introduit comme celui qui ne peut recevoir et ne recevra pas d'explication. Je rends compte de moi sans pouvoir rendre compte de la formation de ce « je » parlant qui raconterait sa vie. Plus je me raconte, moins je me révèle être racontable. Le « je » ruine sa propre histoire, en dépit de ses intentions les meilleures[445].

Le « je » ne pourrait jamais connaître ni sa naissance ni sa mort ; du début jusqu'à la fin de la vie, son histoire doit tenir avec ce manque qui ne peut qu'être raconté par les autres, qui le racontent ou en témoignent à sa place. En quelque sorte, l'histoire de « ma vie » ne peut pas être restituée sans la présence de l'autre. L'écriture autobiographique opère en se différenciant d'un « je », un autre moi, dans un mouvement de dépossession de moi. Plus je me raconte, plus je dois me confronter à l'impossibilité de tout savoir sur moi-même et de le maîtriser. Admettons que l'écriture de l'autobiographie est une recherche autour de la vérité d'une vie, mais l'écriture autobiographique n'appartient pas uniquement au genre autobiographique, au sens de Lejeune. L'écriture autobiographique se rebelle contre son propre genre : contre l'élément essentiel de sa définition, l'identité. L'autobiographie comme genre a besoin d'être cohérente, mais la « vie » ou plutôt toutes les traces et la mémoire de la vie échappent à toute systématisation ; le « je » ne peut pas assumer la cohérence, parce qu'il est attaché à son incohérence dans la description de soi ou la narration de soi, du fait de certains manques, différences ou décalages par rapport à soi-même : il change en fonction du temps et de la mémoire. En quelque sorte, c'est le « je » lui-même qui révèle des limites de l'autobiographie comme un genre.

L'autobiographie est ainsi un projet impossible, mais cet élément essentiel de l'autobiographie ne l'empêche pas d'exister en tant que genre, ni l'auteur de tenter d'écrire en tant que « je » ; au contraire, cette impossibilité est toujours tentée de manières différentes. L'autobiographie s'établit par un processus d'identification d'un « je », non par l'identité du « je » qui se maîtrise et se connaît – un processus quasi impossible –, mais qu'il faut suivre

[444] Philipe Lejeune lui aussi intègre l'oral dans l'autobiographie : « Sartre et l'autobiographie parlée », *Je est un autre : l'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris : Seuil, 1980, p. 161-203.
[445] Judith Butler (2005), traduit de l'anglais par Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, *Le récit de soi*, Paris : PUF, 2007, p. 67-68.

dans l'écriture comme dans la vie. La question de l'identification est donc liée à l'autobiographie. Avant de la traiter, je voudrais commencer par une autre conception de l'autobiographie comme un désir de tout garder, de tout dire et de tout répéter et comme un contrat d'écriture pour la vie. Ensuite je reviendrai sur la question d'un processus d'identification qui passe nécessairement par une autre traduction (dans la langue) qui dépasse le terme conventionnel de « traduction ».

VI.1.2. Désir de l'écriture autobiographique

> Mon intérêt le plus constant, je dirais avant même l'intérêt philosophique, si c'est possible, allait vers la littérature, vers l'écriture dite littéraire[446].
>
> L'attention portée à la langue ou à l'écriture ne révèle pas nécessairement de la « littérature ». À s'interroger sur les limites de ces espaces, la « littérature » ou la « philosophie », je me demande si on peut encore être tout à fait un « écrivain » ou un « philosophe ». Je ne suis sans doute ni l'un ni l'autre[447]…

L'« autobiographie » a suscité le premier désir ou le premier intérêt pour l'écriture chez Derrida, qu'il conçoit comme le désir de garder toutes les traces de la vie passée. Par ailleurs, toutes ces traces, qui traversent la vie sans tout dévoiler de leur secret, touchent à presque tous les domaines des sciences – disons dures et sociales – et de la pensée, y compris la créativité et la littérature. Ce désir se construit en effet en fonction de la situation historique et personnelle qui incite celui qui écrit à penser « pouvoir dire tout » et pouvoir le « répéter ». Derrida raconte qu'il hésitait entre philosophie et littérature, ne renonçant ni à l'une ni à l'autre, « cherchant peut-être obscurément un lieu depuis lequel l'histoire de cette frontière pourrait être pensée ou même déplacée : dans l'écriture même et non seulement dans une réflexion historique ou théorique[448] ». Et il y reste en quelque sorte, parce que ce qui l'intéresse n'est ni strictement littéraire, ni strictement philosophique, mais le désir pour une certaine écriture.

---

[446] Jacques Derrida, « Ponctuations : le temps de la thèse », *Du droit à la philosophie*, Paris : Galilée, 1990, p. 443.
[447] Jacques Derrida, « Heidegger, l'enfer des philosophes », *Points de Suspension*, Paris : Galilée, 1992, p. 201.
[448] Jacques Derrida et Derek Attridge (1989), « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », Sous la direction de Thomas Dutoit et Philippe Romanski, *Derrida d'ici Derrida de là*, Paris : Galilée, 2009, p. 254.

Dans un entretien avec Derek Attridge, Derrida remonte dans son histoire quand on lui demande quel est son « *primary interest* », et pour expliquer « le désir adolescent » auquel il fait référence, il utilise le terme d'autobiographie. Il précise pour commencer que, d'une certaine façon, il ne s'agissait pas seulement de littérature ; il se garde par ailleurs des stéréotypes, en mettant l'accent sur sa situation étroitement liée à la situation de l'époque en Algérie par rapport à la France.

> Que peut être un « *primary interest* » ? Jamais je n'oserai dire que mon premier intérêt est allé vers la littérature plutôt que vers la philosophie. L'anamnèse serait risquée car je voudrais échapper à mes propres stéréotypes. Il faudrait pour cela déterminer ce qu'on appelait « littérature » et « philosophie » dans mon adolescence, à un moment où, en France du moins, l'une et l'autre se croisaient à travers des œuvres qui dominaient la scène. L'existentialisme, Sartre, Camus, […]. Et si ces écritures pratiquaient un commerce assez inédit entre le philosophique et le littéraire, elles y étaient néanmoins préparées, par une tradition nationale et par certains modèles auxquels l'enseignement scolaire assurait une solide légitimité. […] je trouve amusant de penser que mon désir d'adolescent, disons, m'ait porté vers quelque chose de l'écriture qui n'était ni l'une ni l'autre. Qu'est-ce que c'était ?[449]

Dans son adolescence, la philosophe et la littérature ont commencé à se croiser dans l'œuvre, et cela l'a poussé vers un chemin spécifique de pensée et d'écriture. En ce sens, son « désir adolescent » marque un certain stade dans son itinéraire intellectuel. L'adolescence ne correspond pas naturellement à un stade originel, mais seulement la situation dans laquelle il se trouvait lui a donné ce désir. Son orientation vers l'écriture, qui n'était ni la littérature, ni la philosophie[450], « qu'est ce que c'était ? » Un désir autobiographique. Il se prononce avec beaucoup de prudence au sujet de l'autobiographie :

> « Autobiographie » est peut-être le nom le moins inadéquat, parce qu'il reste à mes yeux le plus énigmatique, le plus ouvert, encore aujourd'hui. En ce moment, ici même, par un geste qu'on appellerait couramment « autobiographique », j'essaie de me rappeler ce qui s'est passé quand le désir d'écrire m'est venu, de façon aussi obscure que compulsive, à la fois impuissant et autoritaire. Et bien, ce qui se passait ressemblait justement à un désir autobiographique.[451]

L'autobiographie reste toujours difficile à cerner, mais il l'utilise pour expliquer le désir irrésistible qui lui est venu et qu'il assimile à un désir autobiographique. Cela apparaît comme un certain mimétisme. Pour le comprendre, abordons une autre situation un peu plus intime, qui n'est pas sans être liée à la situation à la fois personnelle et historico-sociale de l'époque

---

[449] *Ibid.*, p. 253-254.

[450] Chaque fois que je croise « ni, ni » dans le texte de Derrida, je pense, depuis un certain temps, à une phrase qui était aussi un motif de la réflexion dans *Apories*, c'est la suivante : « Il y va d'un certain pas ». Derrida, *Apories*, Paris : Galilée, 1996, p. 23. J'entends le son des pas qui avancent dans ses pensées et qui les (re)marquent à travers « ni, ni » ; il y va d'un certain pas. C'est, semble-t-il, sa signature de l'expérience de l'écriture pensante ; il s'inscrit à l'écriture.

[451] Jacques Derrida et Derek Attridge (1989), *op.cit.*, p. 254.

en Algérie, et dont il a hérité[452]. Quand il était jeune, il rêvait aussi de devenir footballeur professionnel. Cependant, à la même période, dès l'âge de douze ou treize ans, il a commencé à lire les textes que ses amis et sa famille ne lisaient pas, comme par exemple ceux de Gide ou de Nietzsche. Cela s'explique à la fois par sa situation scolaire et familiale : ce sont ses professeurs qui lui ont recommandé ces livres, et il y avait très peu de livres chez lui quand il a commencé à cultiver son désir pour la lecture et l'écriture[453].

> Ce désir passait à la fois probablement par un mimétisme, ce mimétisme de l'adolescent à l'égard des modèles mais aussi de sa propre image narcissique. […] Mais il est probable aussi, et cela mériterait de longues analyses, voire une psychanalyse, que je me repliais devant ce que je considérais comme une incompréhension de ma famille. Écrire, tenir son journal, écrire des poèmes dans son journal, c'était la réponse secrète et privée de l'enfant qui n'est pas entendu dans sa famille[454].

Son désir d'écrire relève d'une sorte de « mimétisme » par rapport à ses modèles, (les auteurs qu'il lisait), et de l'identification narcissique[455] ; il constitue également une forme de résistance et de retrait dans et contre sa famille. Ici, l'écriture est une tentative de résistance en réponse à sa famille : cet adolescent mal compris dans son foyer cherche à se faire comprendre et à comprendre dans l'écriture, plus précisément dans son journal. Son désir d'écriture n'est pas séparé de sa situation ainsi que de sa vie. Dans cette situation personnelle et historique, il commence à s'intéresser à la littérature, et à son pouvoir.

> Adolescent, j'avais sans doute le sentiment de vivre dans des conditions où il était à la fois difficile, et donc nécessaire, urgent de dire des choses qui n'étaient pas permises, en tout cas de m'intéresser à ces situations où des écrivains disent des choses qui ne sont pas

---

[452] C'est un aspect intéressant, pour ainsi dire, de la signature autobiographique dans la vie, même si les gens se retrouvent dans une situation qui paraît similaire, se comporte différemment et laissent de traces différentes. Par la signature « autobiographique » dans la vie, j'entends se rendre singulier parmi les semblables ; et je tente de l'analyser par rapport à la langue et à l'écriture.

[453] Jacques Derrida, « À voix nue », *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris : Édition de l'Aube, 1999, p. 16-17. C'était d'abord dans le cadre des émissions « À voix nue » sur France culture : Catherine Paoletti s'est entretenue avec Jacques Derrida du 14 au 18 décembre 1998.

[454] *Ibid*., p. 17-18. Je voudrais rappeler une scène de la réunion familiale de Kafka, que j'ai brièvement traitée, dans *V.I.2. Ambiguïté de la maison de la langue maternelle*. Il me semble qu'il y ait un lien ; au moins, le rapport à lire et à écrire, donc à la langue était différemment construit entre la famille, Kafka et cet adolescent.

[455] Le narcissisme touche non seulement au rapport à soi-même, mais aussi au rapport aux autres. En quelque sort le rapport à l'autre se passe par des mouvements narcissiques. « Il n'y pas le narcissisme et le non-narcissisme ; il y a des narcissismes plus moins compréhensifs, généreux, ouverts, étendus, et ce qu'on appelle le non-narcissime n'est en générale que l'économie d'un narcissisme beaucoup plus accueillant hospitalier et ouvert à l'expérience de l'autre comme autre. Je crois que sans un mouvement de réappropriation narcissique, le rapport à l'autre serait absolument détruit, serait détruit d'avance […] il faut qu'il esquisse un mouvement de réappropriation dans l'image de soi-même pour que l'amour soit possible, par exemple. […] Alors, il y a des petits narcissismes, il y a des grands narcissismes, et il y a la mort au bout, qui est la limite. Dans l'expérience – si c'en est une – de la mort même, le narcissisme n'abdique pas absolument. » Jacques Derrida, « Il n'y a pas le narcissisme », *Points de suspension*, Paris : Galilée, 1992, p. 212-213.

> permises. […] La passion pour Nietzsche, pour Rousseau, et aussi bien pour Gide que je lisais beaucoup à ce moment-là, signifiait entre autres choses : « Familles, je vous hais. » Je pensais à la littérature comme à la fin de la famille, et de la société qu'elle représentait, même si cette famille était aussi, et d'autre part, persécutée[456].

En Algérie, certaines situations et états de fait étaient alors injustes et, pour cette raison, il n'était pas permis de les évoquer. Par exemple, le racisme était alors omniprésent et se déchaînait dans tous les sens. Derrida le sentait partout autour de lui, à ce point qu'« il ne suffisait pas d'être juif et victime de l'antisémitisme pour échapper au racisme anti-arabe[457] ». Dans de telles conditions, la littérature représentait une opportunité de « pouvoir tout dire » : les écrivains le tentaient, sans doute non sans risque, mais cela restait une promesse de pouvoir dire. C'est cette possibilité qui a d'abord attiré le jeune adolescent, lui permettant de s'exprimer sur la condition de l'époque en Algérie et sur la famille, lui attribuant le pouvoir de tout dire sur l'indicible et l'interdit. Cette dimension s'entremêle avec les tribulations de sa vie d'adolescent dans son journal : à l'époque, il y écrit non seulement des confidences, mais aussi des ébauches de réflexion sur les textes de Rousseau, de Nietzsche et de Gide. L'écriture de son journal auquel « on peut dire tout » à certaines conditions, du moins le croit-on, mélange la vie, la littérature et la philosophie.

Cependant, Derrida ressent comme une certaine insatisfaction à la lecture de la littérature, qui lui était venue comme une possibilité de tout dire et qui l'a conduit en quelque sorte à prendre des distances vis-à-vis de sa famille : « En même temps, je crois que très vite la littérature fut aussi l'expérience d'une insatisfaction ou d'un manque, d'une impatience»[458]. En cela, la philosophie lui semble aussi importante, pour pouvoir penser cette expérience de « tout dire ». Le désir autobiographique, d'abord mû par un certain mimétisme relevant du désir narcissique d'un adolescent, unit finalement la littérature, comme promesse de pouvoir « tout dire », et la philosophe, qui permet de penser l'insatisfaction qui surgit en exerçant ce pouvoir. Ainsi, il y avait de tout dans ce journal : confidences, résistances, ébauches littéraires et philosophiques, tout cela passé au filtre de la vie de l'époque et de son écriture ; ce qui correspond à son rêve d'un journal qui garderait absolument tout : « S'il y a bien un rêve qui ne m'a jamais quitté, quoi que j'aie écrit, c'est d'écrire quelque chose qui ait la forme d'un journal. […] : un journal "total"[459]. »

---

[456] Jacques Derrida et Derek Attridge (1989), *op. cit*., p. 258.
[457] *Idem*.
[458] *Idem*.
[459] Jacques Derrida, « À voix nue » *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris : Édition de l'aube, 1999, p. 18-19.

Ce « journal total » réaliserait ainsi le désir de garder toute la mémoire. Ce serait un rêve qu'il n'a pas pu réaliser, mais auquel il n'a pas renoncé non plus. Ce désir d'inscrire tout ce qui se passe dans la vie signifie un désir d'écriture qui serait lié au désir de déchiffrer les traces de la vie que l'on garde sous scellés, et ainsi de les re-marquer. Ce serait une tâche quasi impossible, mais à laquelle il serait en même temps impossible de renoncer. Ce désir, ou plutôt ce rêve, s'est d'abord manifesté comme celui d'un adolescent souhaitant conserver une « trace de toutes les voix qui le traversaient ».

> Aujourd'hui encore, le désir reste obsédant de sauver dans l'inscription ininterrompue, sous la forme d'une mémoire, ce qui arrive – ou *manque d'arriver*. Ce que je serais tenté de dénoncer comme un leurre, à savoir la totalisation ou le rassemblement, n'est-ce pas ce qui continue de me faire courir ? L'idée du polylogue intérieur, […] c'était d'abord le rêve adolescent de garder trace de toutes les voix qui me traversaient – ou *faillirent le faire*, et qui devait être si précieux, unique, à la fois spéculaire et spéculatif. Je viens de dire « manquer d'arriver » ou « faillirent le faire » pour bien marquer que ce qui *arrive*, autrement dit l'événement unique dont on voudrait garder la trace, c'est aussi le désir même qu'arrive ce qui n'arrive pas, et donc une « histoire » dans laquelle l'événement croise déjà en lui-même l'archive du « réel » *et* l'archive de la « fiction ». Déjà nous aurions du mal non pas à discerner mais à séparer le récit historique, la fiction littéraire et la réflexion philosophique. Donc un mouvement de lyrisme nostalgique et endeuillé pour mettre en réserve, peut-être chiffrer, bref rendre à la fois *accessible* et *inaccessible*. C'est encore au fond mon désir le plus naïf. Je ne rêve ni d'une œuvre littéraire, ni d'une œuvre philosophique, mais que tout ce qui se passe, m'arrive ou manque arriver, soit comme *scellé* [460].

Le désir autobiographique est mobilisé par un certain désir de totalisation ou de rassemblement de ce qui arrive et même de ce qui manque d'arriver. Ce désir peut sans doute être analysé et déconstruit par lui-même, comme le confirme Derrida, qui le fait d'ailleurs. Cependant, il confie aussi : c'est « une expérience que j'aime[461] » ; c'est donc un désir plus naïf et plus obsédant, à la fois impuissant et autoritaire. C'est le désir lui-même qui arrive comme ce qui n'arrive pas. Ce qui pouvait arriver correspondrait à un « événement » : « L'événement, c'est aussi ce qui vient, ce qui arrive »[462] : l'événement toujours promis plus que donné, mais la promesse n'est pas rien. Ce qui manque d'arriver est sans doute gardé en mémoire sous scellés : l'événement peut arriver sans se faire connaître. Les moyens sont pauvres pour déchiffrer ce qui manque d'arriver, ou même ce qui arrive. Ce motif de la totalité, qui veut tout fixer, utilise l'écriture comme une réserve, pour ne pas souffrir de la perte. La perte de mémoire signifie en effet l'impossibilité de répéter. La souffrance due à la

[460] Jacques Derrida et Derek Attridge (1989), *op. cit.*, p. 254-255.
[461] *Ibid.*, p. 255.
[462] Jacques Derrida, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », *Dire l'événement, est-ce possible ?* Paris : Harmattan, 2001, p. 84.

perte de la mémoire serait donc à l'origine de l'écriture[463] : « La souffrance qui est à l'origine de l'écriture pour moi, c'est la souffrance de la perte de mémoire, non seulement de l'oubli ou de l'amnésie, mais de l'effacement des traces[464]. » La souffrance de la perte s'apparente au deuil de ce qui ne peut pas être répété. Cette répétition – cette envie de re-marquer – se retrouve dans le désir autobiographique qui est présent dans tous les textes, selon Derrida. D'une certaine manière, il répond ainsi à une remarque faite concernant l'apparence de l'autobiographique plus visible dans ses récents textes que dans ses premiers textes.

> Il est vrai que me répétant, me déplaçant – parce que ce qui m'intéresse, c'est le déplacement dans la répétition –, je n'ai cessé de me rapprocher d'une écriture dont on dit souvent qu'elle est de plus en plus autobiographique. Si les premiers textes que j'ai publiés n'étaient pas à la première personne et se conformaient, à quelques écarts près, à des modèles plutôt académiques, au cours des deux dernières décennies déjà, sur un mode à la fois fictif et non fictif, les textes à la première personne se sont multipliés : acte de mémoire, confessions, réflexions sur la possibilité ou l'impossibilité de la confession… Je suis convaincu que d'une certaine manière tout texte est autobiographique et cette « thèse » se retrouve à l'intérieur de ces écrits dits autobiographiques. Par conséquent, je dirais que ce qui a varié dans la répétition n'est pas le rapport à l'autobiographie ou le passage de textes non autobiographiques à des textes autobiographiques, mais une certaine modulation, une certaine transformation du ton et du régime de l'autobiographie[465].

Tout texte est donc autobiographique. Si ses textes changent, ce n'est pas qu'il y introduit une dimension autobiographique, mais plutôt un changement du « ton » à l'intérieur de l'écriture autobiographique. Par conséquent, derrière un texte apparemment non autobiographique se cachent des éléments autobiographiques. Derrida écrit non pas pour constituer une archive matérielle, mais pour répéter et déchiffrer sans cesse tout ce qui est arrivé et tout ce qui aurait pu arriver, comme une espèce de machine qui garderait toutes les traces, sans une seule perte, sous scellés : « Il s'agit au fond des mémoires infinies, des mémoires sans limite qui ne seraient pas forcément une œuvre philosophique ou littéraire, simplement une grande répétition[466]. »

La philosophie construit les machines pour répéter ; la philosophie garde la mémoire comme « le gardien de la vérité, le gardien de ce qui se garde, du désir de garder[467] ». Ainsi, la philosophie complète d'une certaine manière le « pouvoir de tout dire ». L'autobiographie

---

[463] Effectivement son désir de sauver, dans l'inscription des traces, ce qui arrive ou manque d'arriver ne cédait pas. Derrida achevait tout, enfin tentait de « tout achever » depuis ses legs à l'IMEC et à l'Université d'Irvine en Californie, aussi une scène du film *D'ailleurs, Derrida* dans lequel on peut voir un grenier que Derrida appelait « mon sublime » devenu presque une machine à garder.
[464] Jacques Derrida, « Dialangue », *Points de suspension*, Paris : Galilée, 1992, p. 153.
[465] Jacques Derrida, « À voix nue » *Sur parole. Instantanés philosophiques, op. cit.*, p. 9-10.
[466] Jacques Derrida, « Dialangue », *op.cit.*, p. 154.
[467] *Ibid.*, p. 155.

résonne de toutes ces expériences, pensées, hypothèses ou intuitions, et même de la souffrance que Derrida a endurée ; le désir adolescent de l'autobiographie ne l'a pas quitté, mais il s'est déplacé en se répétant ; son désir n'est plus tout à fait identique, mais reste toujours en lui.

Ce mot « autobiographie » ou son adjectif « autobiographique » ne désignent pas, dans ce contexte, un genre littéraire. Leur sens est plus singulier dans l'histoire de Derrida, bien qu'il partage néanmoins les codes de ce mot dans son utilisation universelle : il se situe entre le désir de totalisation et son impossibilité. Garder toutes les traces de la vie pour y penser ou les écrire, c'est un désir impossible ; mais en même temps, l'autobiographie semble toucher en partie à ce désir, car il s'agit d'une tentative de mémoriser, d'ordonner et d'interpréter toutes les traces de la vie : un projet impossible, mais qui ne cède pas à cette impossibilité elle-même. L'autobiographie est, pour ainsi dire un projet qui garde toute mémoire pour la répéter avec le pouvoir de tout dire et la faculté de s'y interroger, afin de la re-marquer.

L'autobiographie n'est pas possible, car l'«identité» n'est pas possible ; seulement le processus de l'identification est possible et interminable. J'aborde la question du « je » de l'écriture autobiographique qui ne sait pas déjà qu'il est, mais qui cherche à se comprendre et qui tente de s'identifier à soi-même en se rendant plus remarquable. Je traiterai d'abord cette écriture autobiographique à travers le processus d'identification entre soi, « je » et « me », par le biais d'un film : ensuite je considérerai l'autobiographie comme un contrat pour la vie.

VI.1.3. Identification comme traduction

> Ici le fantôme, c'est moi. Dès lors qu'on me demande de jouer mon propre rôle dans un scénario filmique plus ou moins improvisé, j'ai l'impression de laisser parler un fantôme à ma place. Paradoxalement, au lieu de jouer mon propre rôle, je laisse à mon insu un fantôme me ventriloque[468].

> Rien n'est intraduisible en un sens, mais *en un autre sens* tout est intraduisible, la traduction est un autre nom de l'impossible[469].

Je voudrais réfléchir à la question de l'identification par le biais de la traduction, en m'appuyant sur le film intitulé *D'ailleurs, Derrida*[470], qui n'est pas exactement un

[468] Derrida, Ken McMullen, *Ghost Dance*, 1983.
[469] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris : Galilée, 1996, p. 103
[470] Safaa Fathy, documentaire d'Arte, 2000 (il n'est pas sorti en salle, seulement édité en cassette par Arte) en DVD, Édition Montparnasse, 2008.

documentaire ni une fiction, mais qui peut être classifié comme le film autobiographique d'un philosophe filmé par un autre : cette tentative révèle que l'identité du narrateur ne peut être assurée par le seul nom propre de la signature qui existe déjà pour toujours.

C'est une tentative de comprendre le processus d'identification d'une personne nommée « Derrida » à travers son déplacement dans différents lieux, et la traduction du mot « ailleurs » dans le texte, qui est ici le film. Le texte peut être conçu ici comme un monde ou un système pour comprendre certains aspects du processus d'identification. Ce n'est pas pour renvoyer d'une manière métaphorique ou simpliste le monde à un texte, et le « je » à tel ou tel mot ou telle ou telle image, mais pour analyser un certain mouvement d'identification dans un système qui peut être considéré comme ce film, ou d'autres textes dits autobiographiques.

Je mets des guillemets autour du nom de « Derrida », employé pour désigner une personne ou un personnage dans ce film qui paraît être une personne nommée Derrida, parce que je voudrais me garder d'une certaine identification immédiate entre eux : il joue « son rôle » qui est « Derrida » dans le film. On mélange souvent un nom, tel ou tel rôle, et le nom de tel ou tel personnage quand il s'agit d'un film : un philosophe nommé « Jacques Derrida » a été filmé dans « son rôle » dans un film intitulé *D'ailleurs Derrida…*[471]. Ici s'imposent les questions relatives au nom, au rôle, à la signature et à l'identification. Il joue d'une certaine manière « son rôle », même s'il ne s'agit pas d'une fiction. D'ailleurs, il faudrait se demander s'il s'agit d'une fiction ou d'un « documentaire » : la frontière entre la fiction, le fait, et la vérité n'est pas claire. Son personnage peut répondre à un rôle qui lui a été attribué, ou bien au rôle de « Derrida » qu'il s'est attribué à lui-même, et peut-être les deux à la fois. En ce sens, il est aussi acteur de lui-même, au moins. Il semble que ce point permet de traiter un certain rapport entre « je », ou entre « je-me » : l'un raconte l'autre comme il *se* raconte.

En ce qui concerne la décision de participer au tournage et le sentiment éprouvé à ce moment-là, Derrida semble comparable, d'une certaine manière, à la naissance à la vie : « Le tournage avait déjà commencé[472] » pour Derrida. On n'est pas né par sa propre décision, mais le plus passivement possible. Derrida explique son inquiétude par rapport au tournage et sa place dans le film, dans un livre publié, après la sortie de ce dernier, comme si la décision n'avait pas été la sienne[473] : passif, il s'est laissé diriger. Il a tout improvisé, ce qui n'est pas

[471] En fait, ce n'est pas la première fois qu'il a joué « son rôle » dans un film : sa première expérience remonte à 1983 dans un film intitulé *Ghost Dance* de Ken McMullen.

[472] Jacques Derrida, « Lettre sur un aveugle », *Tourner les mots. Au bout d'un film*, Paris : Galilée, 2000, p. 73.

[473] Peut-être, c'est la décision, au fond, de l'autre ; la décision de participer au tournage de ce film le montre de manière plus visible, mais la décision est toujours venue de l'autre, pour l'autre. « Une

son habitude. Pourtant, le film peut donner l'impression contraire : « J'ai tout improvisé de moi-même. Sur ce théâtre, où je parus le plus actif, toujours actif […] ce fut un Acte après l'autre. Et j'ai même joué l'Acteur, un Acteur qui jouait mon rôle, en somme[474]. » Et il ajoute une explication sur les désignations :

> Si, je me désigne désormais en disant tantôt *moi, je,* et tantôt *lui, l'Acteur,* ce ne sera pas pour remettre en scène quelque maîtrise ludique. Loin de tout clin d'œil ironique, je voulais au contraire donner à sentir ce malaise quant à ma place, ma place *impossible* dans ce film. « Ailleurs », dans le titre du film (*D'ailleurs, Derrida…*), ne désignait pas seulement l'*autre lieu* où se trouvaient, l'autre scène d'où venaient, l'autre pays où se rendaient la personne et le personnage que je suis tour à tour ou simultanément. « Ailleurs » devrait aussi donner à entendre que toujours, moi, l'Acteur, je me suis senti hors du film, étranger à tout ce que le film pouvait montrer ou composer de « moi ». Et que cela devait se sentir, comme un « effet d'étrangeté » (*Lettre sur un aveugle,* p. 76).

Ici, le mot *ailleurs* prend un sens différent d'un autre lieu ou d'un autre temps : l'ailleurs porte le sentiment de l'Acteur, donc la place de cet acteur qui est pourtant composé de lui. Derrida, en tant qu'acteur et dans le rôle que cet acteur a joué, a ressenti l'étrangeté de sa place ; le tournage lui a fait sentir l'étrangeté de son double, l'acteur, lui, et de leurs places respectives. Il y a un abîme entre eux : « Même si l'Acteur m'interprète et me joue, s'il joue un personnage renvoyant à ma personne, il n'est pas moi, il ne me réfléchit pas plus qu'il ne me reflète. » (*Ibid.*, p. 74).

Une scène de reflet dans le film : « Derrida » traverse la rue, et l'on voit en même temps cette personne et son reflet sur la vitrine. Il y a un abîme entre ces deux images, qui toutes les deux représentent « Derrida ». Si cet effet d'étrangeté est inquiétant, c'est parce qu'il n'est pas qu'un effet du film, mais aussi que « le divorce » entre eux a déjà commencé bien avant le film ; et il durera pendante toute la vie : « Il s'est multiplié, il a proliféré durant toute "ma-vie" » (*Ibid.*, p. 75). La vie est prise d'avance d'une certaine manière dans « la machine du divorce » (*Ibid.*, p. 76).

---

décision devrait déchirer – c'est ce que veut dire le mot *décision* – […] la décision devrait être toujours la décision de l'autre. Ma décision est en fait la décision de l'autre. Cela ne m'exempt ou ne m'exonère d'aucune responsabilité. Ma décision ne peut jamais être la mienne, elle est toujours la décision de l'autre en moi et je suis d'une certaine manière passif dans la décision. […] Je voudrais donc essayer d'élaborer une pensée de la décision qui soit toujours décision de l'autre, parce que je suis responsable pour l'autre et que c'est pour l'autre que je décide ; c'est l'autre qui décide en moi, sans que pour autant je sois exonéré de « ma » responsabilité. » Cette pensée permet de réfléchir à la volonté donc à l'activité en passant le passif, la décision de l'autre parce que quand on veut ce que on veut, cela s'étend au de la de ce que l'on peut ; cette phrase se dépasse d'elle-même. Il semble que des situations dans lesquelles on prend la décision, ressemblent à une telle phrase ; cela est également lié à répondre la décision qui est toujours de l'autre (en moi ou non) ; cela engage donc davantage à la responsabilité au lieu de l'exonérer. Jacques Derrida, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », *Dire l'événement, est-ce possible ?* Paris : Harmattan, 2001 (il s'agit d'un séminaire Montréal qui a lieu au Centre Canadien d'architecture, 1er Avril, 1997), p. 102-103.

[474] Jacques Derrida, « Lettre sur un aveugle », *Tourner les mots. Au bout d'un film, op. cit.*, p. 74.

> Pourquoi ai-je toujours parlé de moi en disant l'Acteur ? Parce que j'ai joué, bien sûr, et je joue ici encore. Je joue quelqu'un d'autre, je joue l'autre. […] si j'ai joué l'acteur, c'est surtout par respect pour la vérité, pour m'en tenir à la rigueur d'une vérité : je n'ai rien choisi, rien décidé de ce film, ni le titre (à savoir l'essentiel, en bon français), ni le temps, que ça prendrait, ni le temps que ça donnerait, ni le temps qu'on en garderait, ni le temps dont on parlerait, ni le temps qu'il ferait […]. D'où l'impatience devant le temps, elle transparaît devant la vitre aux poissons. Quelle expérience les poissons captifs ont-ils du temps, dans leur aquarium ? (*Ibid.*, p. 121-122)

Dans les premiers moments du film, il y a une scène devant l'aquarium, dans laquelle « Derrida » est seul, debout face à la caméra, bien qu'il ne puisse pas être seul à ce moment-là[475] en ce lieu ; on ne peut pourtant voir que « Derrida » sur l'écran. D'un air un peu gêné, il parle du temps, à travers les poissons qui sont à côté ou derrière lui. Il dit qu'il se sent comme ces poissons qui ont été arraisonnés, emprisonnés, mis sous verre dans le même espace ; il est obligé de figurer devant la vitrine, donc la caméra : il est sur l'écran comme les poissons sont dans l'aquarium.

Il doit attendre le temps qu'il faut pour être filmé, et se demande souvent qu'elle est cette expérience du temps. Chaque fois qu'il est devant un anonyme qui le regarde, par exemple comme la caméra ici, une des premières questions qui lui vient porte sur la proximité de l'infinie distance qui les sépare, qui correspond au temps. Nous vivons dans le même instant, et pourtant cet instant, l'expérience de cet instant, est absolument intraduisible. Cette impatience face au temps provient aussi d'une certaine passivité : il n'a rien choisi. Selon son expression, qu'il est « une espèce de matériau dans votre écriture » qui doit parler de l'écriture ou de sa vie en tant que matériau. Il le dit au début du film en évoquant l'écriture. Il

[475] Le film montre toujours le regard de quelqu'un ou de quelque chose qu'on ne voit pas sur l'écran et qu'on oublie sans doute à cause de cette raison. Il y une scène courte comme une sorte de séquence ralenti qui montre des regards croisés entre « l'acteur » et les autres, entre les caméras, les appareils du regard et de la mémoire. D'ailleurs, il faut prendre en compte d'autres regards : ceux du spectateur, qui regardera le film, et le regard du film. Il est toujours regardé, mais il regarde aussi. Dans cette scène, où l'on a demandé encore à « Derrida » de poser devant l'appareil photo pour un portrait il a l'air mal à l'aise ou « impatient » devant le temps. Il est donc à la fois filmé et photographié. Derrida revient sur cette scène avec la lettre h dans son abécédaire. Il dit que cette photographe étrangère exigeait de lui d'interminables temps de pose : « Manquant une fois de plus son impatience devant la caméra (photographique), l'Acteur se tourne alors vers l'Auteur, l'Opérateur et la caméra (cinématographique), il sourit et soupire : "avec elle, ce n'est pas de la photographie, c'est de l'hypnose !". » (Ce que j'ai entendu était, plus long. Il dit, je cite d'oreille, : « elle n'est pas en train de photographier cette séance, c'est une hypnose. En général, photographier c'est deux secondes ou trois secondes, là ça peut durer une minute et interminable, ce n'est pas photographier. » À condition que je l'ai bien entendu et transcrit, je trouve que cette petite différence est amusante, car elle montre d'une certaine manière, soi-disant, le vécu propre représenté autrement. L'écriture est un autre travail). « Toute à ce qu'elle faisait, prise par son propre rêve, ne parlant pas français, la photographe n'a rien vu, rien entendu, rien compris. Elle s'hypnotisait toute seule. Absente à ce qui la regardait, captive et occupée d'elle-même. Comme l'aveugle, le chat et les poissons, peut-être comme tout le monde ». *Ibid.*, p.1 11. Dans le cinéma comme machine fascinante qui donne une illusion de l'identification, cette photographe semble être hypnotisée par la photo.

a été constamment filmé et on lui a demandé d'exprimer telle ou telle chose ; il était toujours « ailleurs » par rapport au film.

Le film commence en effet par la narration d'une voix qui ressemble à celle de Derrida, mais il serait sans doute plus juste de dire qu'il s'agit de la voix (du personnage) de ce film. Celle-ci explique que ce qui lui vient sous le nom de l'écriture, de la déconstruction, ou du phallogocentrisme n'a pas pu procéder sans une étrange référence à un ailleurs.

> Il s'agit de penser à partir du passage de la limite. *D'ailleurs*, quand il est très près, c'est toujours au-delà d'une limite, mais en soi. On l'a *d'ailleurs* dans le cœur ; on l'a dans le corps. C'est ça que veut dire *l'ailleurs* ; *l'ailleurs*, ici ; si *l'ailleurs* est *ailleurs*, ce ne serait pas *d'ailleurs*[476].

Je voudrais m'attarder sur le mot *ailleurs*, qui joue plusieurs rôles dans ces phrases. Ce terme est en effet presque intraduisible. Le rapport particulier à la langue française de ce film *D'ailleurs, Derrida* est déjà annoncé par son titre. En ce sens, celui-ci est un film « français » : « "Film français, dès lors, cela signifie de moins en moins : produit en France ou sur le territoire français, à partir de capitaux ou de projets nationaux, qu'ils soient publics ou privés. On se demandera ce qui reste alors, et ce que ça veut dire, ici, encore, *français* » (*Ibid.*, p. 101). Cela ne signifie pas qu'il n'est composé qu'en langue française, il comporte plusieurs langues. Cette désignation ne relève pas non plus d'un nationalisme linguistique, mais plutôt d'« une certaine politique de la langue », que je souhaite approcher par l'intermédiaire de ce petit mot français *ailleurs*. C'est d'abord un adverbe qui signifie un autre lieu ou une autre direction. Dans ce film, « Derrida » venu « d'ailleurs » est toujours en cours de déplacement, en train de marcher, en voiture, et même quand il est assis, il écrit, tout au moins c'est ce que l'on peut voir sur l'écran : il est toujours tourné vers l'ailleurs, dans « une série de pas de côté ». L'ailleurs se réfère à la fois à l'altérité de l'autre et à la dimension topologique. Il est d'ailleurs ; il vient d'ailleurs comme « Derrida ». Si on prend en compte le rapport entre « Derrida » et Derrida, le déplacement prend une autre dimension : le déplacement entre eux : « Ce qui m'est le plus propre, indéracinablement propre, ne m'appartiendra jamais. Jamais. Par exemple, rien ne m'est plus proche et plus intime, plus inexpropriable que le sentiment de moi, la perception sensible que j'ai de moi-même. » (*Ibid.*, p. 115).

Cet autre que le « je » doit accueillir en moi, peut troubler ce sentiment de proche à « moi » ou le rapport entre moi et moi.

[476] Puisque ces mots ont été transcrits d'oreille, c'est donc moi qui souligne les mots.

> Si l'on revient à la différence entre l'Acteur et tel ou tel moi, on dira du premier que, constamment déplacé, au lieu de l'autre, il *tient lieu* de l'Autre, il est supposé du moins en être le tenant-lieu. Mais n'a-t-on pas assez dit, d'ailleurs, que les « moi » eux-mêmes sont déjà, les uns pour les autres, ou pour Dieu sait qui, d'autres sorte de tenant-lieu ? (*Ibid.*, p. 104)

Le déplacement entre l'acteur et Derrida pose la question de l'identification. Cette dernière se montre de manière un peu plus visible à travers la langue cinématographique. L'identification ne peut pas être donnée comme une identité fixée une fois pour toute ; elle est toujours une recherche d'identité. Elle a lieu en tous les cas dans la rupture incessante. Cela a été déjà annoncé dans la narration au début du film ; la voix de cette narration insiste sur *ici* : « L'ailleurs, ici, si l'ailleurs est ailleurs, ce ne serait pas *d'ailleurs.* » Mais justement, on ne sait pas où est *ici* plus qu'ailleurs. L'identification est vouée à osciller entre l'un et l'autre. Son destin s'incarne dans le personnage venu d'ailleurs.

Ce mot singulier *ailleurs* est rendu plus intraduisible dans le rôle de « Derrida » venu d'ailleurs qui lui est donné par Safaa Fathy, auteur du film ; il lui est venu avec le film et dans son rôle.

> Tous mes textes pourraient commencent (donc sans commencer), et le font en effet, par une sorte de « d'ailleurs… » marginal. Imaginez cette situation, ce scénario, une *apostrophe* en somme (car le plus remarquable dans la formation de l'expression « d'ailleurs », c'est aussi l'apostrophe, n'est-ce pas, une autre, l'élision de la voyelle, l'ellipse de la voix) : vous voici, donc apostrophé(e) par quelqu'un que vous n'avez pas encore jamais vu ni entendu, que vous rencontrez pour la première fois et qui s'adresse aussitôt à vous pour vous dire, dès son premier mot : « d'ailleurs… » (*Ibid.*, p. 105).

Dans le film, *l'ailleurs*, un mot donné par l'autre, occupe le titre et introduit dès le début une parole ou un discours déjà commencés et adressés à l'autre : « vous », destinataire présumé non identifiable. Ainsi le mot donné par l'autre est rendu encore plus idiomatique du français.

Or, est-il possible de faire entendre cela en dehors de la langue française ? En quoi cette intraductibilité concerne-t-elle une certaine politique de la langue, et plus précisément « une certaine politique, une certaine éthique de la langue *à la télévision* » (*Ibid.*, p. 107) ? Dans l'ère de la globalisation où le monde s'uniformise sous l'hégémonie d'une certaine langue et d'une certaine culture, le rôle de la télévision, de l'image, prend une part plus importante, et la place du langage verbal, du texte écrit, et leurs singularités sont réduites. Quelle responsabilité a le rôle d'une chaîne de télévision qui n'est pas tout à fait comme les autres, mais qui est constamment menacée de perdre sa singularité ? Quelle responsabilité Arte, une chaîne franco-allemande, voire mondiale, qui a édité également ce film en cassette vidéo en 2000, doit et peut-elle prendre ? Une de ses plus redoutables responsabilités, « ce serait celle qui

concerne le traitement de la langue. Et de ce qui, dans les langues nationales, tend vers la singularité de l'idiome intraduisible » (*Ibid.*, p. 107). Il faut souligner déjà qu'il s'agit d'une chaîne européenne et bilingue. Mais si Derrida souligne « la singularité de l'idiome intraduisible », ce n'est pas seulement linguistique : « l'idiome […] peut inscrire dans la langue et dans l'image la singularité de traits sociaux, historiques, culturels » (*Ibid.*, p. 107).

Comment peut-on traduire sans effacer la singularité intraduisible ? Il y a deux écoles de traduction : soit une traduction qui fait oublier l'insistance de l'autre langue, soit l'inverse. Derrida s'incline vers la dernière, tout en se gardant de faire une traduction trop violente ou qui suscite l'étrangeté d'une autre langue. La traduction doit se soumettre à la loi de la traduction sans trop d'étrangeté dans la langue traduite et sans perdre son idiome singulier, « tout faire pour sauver, transmettre, enseigner rendre déchiffrable la singularité de l'idiome comme telle, *là même où elle reste intraduisible*. Lui faire passer les frontières de la traduction *comme intraduisible*. Comme l'autre langue. La langue *d'ailleurs* » (*Ibid.*, p. 108).

Voici un exemple d'une telle traduction : dans le travail de ce film, le mot *ailleurs* prend son corps dans la traduction du langage verbal vers le langage cinématographique, de manière plus accessible, à d'autres langues. Une traduction peut offrir un autre corps à tel ou tel mot, inventer d'autres manières de dire, de « tourner les mots ». Une telle traduction rappelle et repose sur une conception particulière de la langue, selon laquelle celle-ci n'appartient ni à une nation, ni à un peuple, ni à personne. Quand on parle une langue, on lui appartient autant qu'elle nous appartient. En ce sens, elle appartient toujours aux autres ; elle vient d'ailleurs. Pourtant, dans la langue, quand on parle, l'invention est possible, et cela ne cesse pas. Or, ce n'est pas telle ou telle personne qui la rend possible, en revanche, c'est la langue qui l'y oblige ; elle s'invente ainsi sans cesse à travers la personne qui la traduit. Cette invention est autant singulière qu'elle est universelle. La traduction fait profondément appel à la loi de la langue prise comme traduction incessante, invention permanente. Des mots français comme *ailleurs* tournent, au sens spécifique du langage cinématographique, et ainsi de part en part appartiennent à la langue française de manière idiomatique, mais sont en même temps traduisibles dans d'autres langues, sans perdre leur singularité idiomatique en tant qu'éléments de la langue française.

Le mot ailleurs se traduit dans les lieux du film et dans le corps d'un acteur en s'identifiant à ses traductions. Le petit mot reste dans son monde – la langue française –, tout en traduisant d'autres langues et langages. Ainsi, il devient à la fois traduisible et intraduisible. Autrement dit, il est universalisable grâce à sa singularité irréductible.

VI.1.4. « Auto-biographie » : un contrat pour la vie

J'aborderai le concept de l'autobiographie du point de vue du contrat établi avec soi-même et sa propre vie afin d'analyser cette relation par rapport à la langue. Le thème de l'autobiographie est compris ici comme « auto-biographie », issue de l'analyse de Derrida d'*Ecce homo* de Nietzsche dans *Otobiographies*. Les problématiques de l'autobiographie sont ici envisagées à partir d'une scène auto-biographique – une certaine démonstration auto-biographique : cette scène est le dialogue entre la scène auto-biographique de Nietzsche dans *Ecce homo* et celle de Derrida qui comporte la lecture, la relecture et l'écriture sur *Ecce homo*. L'« auto-biographie » ne signifie pas le récit homogène d'une vie ordonnée par le « je », mais plutôt un « contrat de crédit avec la vie » comme on verra.

Derrida intervient dans une conférence prononcée en français à l'université de Virginie en 1976, dans laquelle il effectue une analyse textuelle de la Déclaration d'indépendance et de la Déclaration des droits de l'homme. Il commence sa conférence par cet avertissement :

> Il vaut mieux que vous le sachiez tout de suite, je ne tiendrai pas ma promesse. Je vous en demande pardon mais il me sera impossible de vous parler cet après-midi de cela même dont je m'étais engagé à traiter, fût-ce dans un style indirect. Très sincèrement, j'aurais aimé pouvoir le faire[477].

De manière rhétorique, il demande pardon de ne pas tenir sa promesse ; sans doute suggère-t-il que le fait d'accepter l'invitation à la conférence sous-entend une sorte de consentement de sa part, et donc aussi la promesse de répondre à la demande formulée par les organisateurs.

> Je vous parlerai de Nietzsche : de ses noms, de ses signatures, des pensées, qu'il eut pour l'institution, pour l'État, pour les appareils académiques et étatiques, pour la « liberté académique », pour les déclarations d'indépendance, pour les signes, enseignes et enseignements » (Derrida, 1984, p. 32).

Avec cette « demande de pardon », Derrida propose justement, à travers cette expérience de la scène – au sens qu'il s'expose devant le public – à laquelle les participants sont invités, une réflexion sur le nom propre et sur l'acte de signature, qui entraîne un questionnement de certains concepts, tels que l'« acte performatif », la « signature », le « je », le « nous », le « présent », et l'« avenir » : le sujet de cette conférence est la liberté académique, l'oreille et l'autobiographie. Derrida construit cette scène en dialoguant avec un texte de Nietzsche qui aborde la question de l'oreille.

---

[477] Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris : Galilée, 1984, p. 13.

> Je n'enseigne pas la vérité en soi, je ne me transforme pas en porte-parole diaphane de la pédagogie éternelle. Je règle comme je peux un certain nombre de problèmes, avec vous et avec moi ou moi, et à travers vous, moi et moi, avec un certain nombre d'instances ici représentées. J'entends ne pas soustraire à l'exhibition ou à la scène la place que j'occupe ici. Ni même ce que pour faire vite j'appellerai, en vous demandant d'en déplacer un peu le sens et de l'écouter d'une autre oreille, la démonstration *auto-biographique* à laquelle je voudrais prendre un certain plaisir, comme si je souhaitais que *vous appreniez ce plaisir de moi*. (*Ibid.*, p. 38)

La « démonstration auto-biographique » constitue un certain plaisir qu'il veut partager, comme si l'enseignement ou l'acte de parler aux autres étaient d'abord liés au partage de ce plaisir. Par ailleurs, le plaisir de l'exhibition n'est pas absent de cette volonté d'échange : il veut que les autres participent à la scène, dans laquelle il n'enseigne pas « la vérité » en soi, mais où il travaille avec soi, et à travers « vous », afin de répondre aux questions qui l'interrogent. Ce serait une démonstration « auto-biographique », que l'on doit écouter avec une autre oreille que « certains jugeront aphoristique et irrecevable, que d'autres accepteront comme la loi et d'autres encore jugeront trop peu aphoristique, [l]'écoutant avec de telles oreilles (tout revient à l'oreille avec laquelle [ils peuvent l']entendre) […] » (*Ibid.*, p. 37-38). La question d'une autre oreille est forcément liée à cette scène de la démonstration ; elle est d'ailleurs inscrite dans le titre du texte : *Otobiographies*. Elle est également liée à « la liberté académique » et à *l'avenir de nos établissements d'enseignement*, j'y reviendrai.

Cette mise en scène est pour construire une nouvelle approche de ce rapport entre la vie, le corps et l'œuvre, le corpus, sans pour autant ignorer ou sublimer la vie. Comment peut-on penser le rapport entre le corpus et le corps (d'un(e) philosophe ou d'un(e) auteur(e)) ? Si l'on résume la vie d'un philosophe, par exemple Derrida, de la manière suivante : « Jacques Derrida est né le 15 juillet 1930 à El-Biar, près d'Alger, il a vécu et écrit jusqu'à sa mort le 9 octobre 2004 à Paris », est-ce suffisant pour expliquer une vie qui n'est pas sans rapport avec le corpus qu'il a construit ? Par exemple, selon Derrida, le fil autobiographique s'inscrit au moins dans les textes « explicitement autobiographiques », sans oublier sa mise en garde concernant les textes qui n'ont pas cette apparence. Derrida critique la façon d'écrire les biographies de philosophes.

> La biographie d'un « philosophe », nous ne la considérons plus comme un corpus d'accidents empiriques laissant un nom et une signature hors d'un système qui serait, lui, offert à une lecture philosophique immanente, la seule qui soit tenue pour philosophiquement légitime : toute une incompréhension académique de l'exigence textuelle qu'on règle sur les limites les plus traditionnelles de l'écrit, voire de la « publication ». Moyennant quoi on peut ensuite et d'autre part écrire des « vies-de-philosophes », des romans biographiques dans le style ornemental et typé dont s'accommodent parfois de grand historiens de la philosophie. Des romans biographiques ou des psycho-bio-*grapheies* prétendant rendre compte de la genèse du système selon des

> processus empiriques de type psychologiste, voire psychanalyste, historiciste ou sociologiste (*Ibid.*, p. 39-40).

Des analyses immanentes ou des romans de vie de philosophes, ou encore des approches empirico-génériques ne conviennent pas pour la biographie, et surtout pour celle des philosophes : ce n'est pas un genre littéraire opposable à « la mort, le thanatologique, ou le thanatographique » (*Ibid.*, p. 41). En effet, la vie a du mal à devenir objet d'une science : c'est que toutes « les sciences qui conquièrent leur scientificité sans retard ni résidu sont des sciences du mort » (*Ibid.*, p. 42)[478]. Par conséquent, la « *bio* », la vie, n'est pas pour la philosophie. Pour évoquer ce rapport, une nouvelle problématique biographique « doit mobiliser d'autres ressources, et au moins une nouvelle analyse du nom propre et de la signature » (*Ibid.*, p. 40), qui reformule la question de la vie et la mort et qui permet d'entendre la relation entre la vie et l'œuvre, le corps et le corpus. C'est le but du dialogue que Derrida entretient avec un texte de Nietzsche, un philosophe qui engage sa vie et son nom dans ses textes. La relation entre le corps et le corpus doit être entendu par une oreille différente qui n'écoute pas que les approches déjà formées.

> La *dynamis* de cette bordure entre l'«œuvre » et la « vie », le système et le « sujet »du système. Cette bordure – je l'appelle *dynamis* à cause de sa force, de son pouvoir, de sa puissance virtuelle et mobile aussi – n'est ni active ni passive, ni dehors ni dedans. Surtout elle n'est pas une ligne mince, un trait invisible ou *indivisible*, entre l'enclos des philosophème d'une part, et, d'autre part, la "vie" d'un auteur déjà identifiable sous son nom. Cette bordure divisible traverse les deux "corps", le corpus et le corps, selon des lois que nous commençons seulement à entrevoir (*Ibid.*, p. 41).

Par exemple la question du nom permet de mieux comprendre « cette bordure » : les deux corps ne se dissocie pas, mais ils peuvent s'établir dans le texte à la fois philosophique et « auto-biographique ». Derrida tente ainsi de l'analyser selon « des lois » à partir de ce que dit (ou se dit) *Ecce Homo*, qui est également le titre du dernier texte de Nietzsche : il s'agit d'un exergue situé entre la préface signée *Friedrich Nietzsche* et le premier chapitre qui présente *Ecce homo*. Dans cet exergue, Nietzsche enterre ses quarante-quatre ans, en sauvant

[478] Il ne s'agit pas sans doute seulement des sciences, mais de la religion aussi ou plutôt de la possibilité de la religion, « le lien *religieux* (scrupuleux, respectueux, pudique, retenu, inhibé) entre la valeur de la vie, sa "dignité" absolue, et la machine théologique, la "machine à faire des dieux" » (Jacques Derrida, *Foi et Savoir*, Editions du Seuil/ Editions Laterza, 1996, p. 79-80). « Ce principe mécanique [de respect de la vie et sacrificialité] est en apparence très simple : la vie ne vaut *absolument* qu'à valoir *plus que* la vie. Et donc à en porter le deuil, à devenir ce qu'elle est dans le travail du deuil infini, dans l'indemnisation d'une spectralité sans bord » (p. 78). La vie comme la vie biologique et animale n'a de valeur qu'en dehors de cette vie ; pour que la vie air de la valeur comme « vie », il ne faut pas s'y limiter. Par conséquent, « la vie » a plus de valeur que « la vie » elle-même, quand il s'agit d'une valeur transcendantale. Quand elle témoigne de cette transcendance. Toute communauté est une « commune auto-immunité » ; « en vérité la constitue comme telle, dans son itérabilité, son héritage, sa tradition spectrale » (p. 79).

seulement la « vie » : c'est un petit passage, moins d'une page dans laquelle Nietzsche enterre ses années le jour de son anniversaire afin de garder seulement la vie (en sa « vie »).

> Ce n'est pas en vain que j'ai enterré (*begrub*) aujourd'hui ma quarante-quatrième année, *j'étais en droit* de le faire, – ce qui en elle était vie est sauvée *(gerettet)*, est immortel. » ; « *Comment ne devrais-je pas en être reconnaissant à toute ma vie ?* – Et ainsi raconte-je ma vie. *Und so erzähle ich mir mein Leben* (Derrida, 1984, p. 55)[479].

Derrida veut le comprendre « comme le temps de la vie et le temps du récit de la vie, de l'écriture de la vie par le vivant, bref le temps de l'autobiographie » (Ibid., p. 53). Pour concevoir le « temps de l'autobiographie » tel que Derrida propose, il faut comprendre la logique d'un certain contrat de crédit avec la vie, donc également le nom qui signe sur ce contrat.

Si la vie d'un auteur est identifiable par son nom, il faut savoir qui permet cette identification et sa légitimité, et qui fonde la légitimité de l'écriture et d'un nom propre qui signe. C'est le crédit que l'on se donne. Nietzsche établit ainsi un contrat de crédit avec lui-même et avec la vie ; ce contrat, qui sonne comme une déclaration, est peut-être répété dans d'autres textes. Bien que Derrida ait prévenu qu'il ne tiendrait pas sa promesse, il a pourtant analysé le texte de la Déclaration d'indépendance sous la problématique de la signature et de sa légitimité.

> En signant, le peuple dit – et fait ce qu'il dit faire, mais en le différant par le truchement de ses représentants dont la représentativité n'est pleinement légitimée que par la signature, donc après coup […]. Il n'y avait pas de signataire, en droit, avant le texte de la Déclaration qui reste lui-même le producteur et le garant de sa propre signature. Par cet événement fabuleux, par cette fable qui implique de la trace et n'est en vérité possible que par l'inadéquation à soi-même d'un présent, une signature se donne un nom. Elle s'ouvre un crédit, *son* propre crédit, d'elle-même *à* elle-même. Le *soi* surgit ici dans tous les cas (nominatif, datif, accusatif) dès lors qu'une signature se fait crédit, d'un seul coup de force, qui est aussi un coup d'écriture, comme droit à l'écriture. Le coup de force fait droit, fonde le droit, donne droit, *donne le jour à la loi* (*Ibid*., p. 22-23).

Ce qui fonde la légitimité de la Déclaration d'indépendance écrite au nom du peuple, mais effectivement rédigée par une personne nommée Jefferson, c'est la signature déléguée par le peuple. La signature n'existe pourtant pas avant le texte de la Déclaration d'indépendance, parce qu'en fait c'est quand la Déclaration d'indépendance est écrite qu'il devient possible de signer au nom du peuple. La signature se donne un certain crédit vis-à-vis

[479] La traduction d'Alexandre Vialatte est différente : « Ce n'est pas en vain qu'aujourd'hui, que j'ai enterré ma quarante-quatrième année, j'avais le droit de le faire, – ce qu'il y avait en vie en elle je l'ai sauvé, et pour jamais. » Et il *se* raconte son existence : « Comment n'en saurais-je pas gré à toute ma vie ? Et c'est pourquoi je me dirai mon existence. Nietzsche, *Ecce homo*, traduit de l'allemand par Alexandre Vialatte (la version en pdf disponible sur http://data0.eklablog.com/ae-editions/perso/bibliotheque%20-%20pdf/nietzsche%20-%20ecce%20homo.pdf)

d'elle-même. Le rapport entre la légitimité de la Déclaration d'indépendance et l'existence de la signature au nom du peuple est établi par ce crédit dans ce texte. En ce sens, on peut dire que le crédit que l'on se donne à soi-même fonde la légitimité de l'écriture et du nom qui signera l'écrit ; la légitimité de la signature ne peut que s'établir par le texte en cours d'écriture, qui fondera le crédit. La légitimité du texte viendrait après la signature légitime fondée par ce texte. Ainsi, le contrat de crédit est d'abord établi entre le texte en cours d'écriture et la signature à venir pour en attester.

C'est à peu près ce que fait Nietzsche dans son texte *Ecce homo,* mais lui le fait seul. Dans le texte de la Déclaration d'indépendance, Jefferson établit un contrat de crédit avec ses contemporains – le peuple qui va signer le texte. Quant à Nietzsche, il établit un nouveau contrat avec la vie, ou plutôt sa vie.

> Sa propre identité, celle qu'il entend déclarer et qui n'a rien à voir, […] avec ce que les contemporains connaissent sous ce nom, sous son nom ou plutôt son homonyme, Friedrich Nietzsche, cette identité qu'il revendique, il ne la tient pas d'un contrat avec ses contemporains. Il la reçoit du contrat inouï qu'il a passé avec lui-même (*Ibid.,* p. 47).

Nietzsche engage un contrat avec lui-même, pas avec ses contemporains, qui connaissent sans doute un autre contrat sous le nom de Nietzsche. Mais Nietzsche revendique son propre nom, pas l'« homonyme » qui sous-tend le contrat avec ses contemporains. Dans un sens, Nietzsche a une dette envers lui-même, son nom et « sa vie » du fait de ce nouveau crédit. La légitimité de ce nom que Nietzsche revendique sera assurée par le texte lui-même, dans lequel Nietzsche déclare ce nouveau crédit. Que veut-il ? D'abord enterrer son homonyme, un nom du mort pour un nom du vivant.

> Être mort signifie au moins ceci qu'aucun bénéfice ou maléfice, calculé ou non, *ne revient plus* au porteur du nom mais seulement au nom, en quoi le nom, qui n'est pas le porteur, est toujours et *à priori* un nom de mort. Ce qui revient au nom ne revient jamais à du vivant (*Ibid.,* p. 44).

Le nom est à priori le nom d'un mort, mais Nietzsche, que Derrida a lu, en racontant sa vie et en établissant un contrat de crédit avec lui-même, crée une bordure entre ses noms, celui du mort et celui du vivant. Son crédit, qu'il établit dans ce texte, est au nom du vivant ; il est en dette vis-à-vis du vivant. Et « ce crédit infini, sans commune mesure avec celui que les contemporains lui ont ouvert, ou refusé sous le nom de F.N. ». Par conséquent, F.N. diffère subtilement de Friedrich Nietzsche : « Ce nom [F.N] est déjà un faux nom, un pseudonyme et un homonyme qui viendrait dissimuler, sous l'imposture, l'*autre* Friedrich Nietzsche » (*Ibid.,* p. 47). L'homonyme revient à la question de l'oreille. Peut-être existe-il

« une vague ressemblance[480] » entre eux ; il faut se méfier quand on croit lire la « signature » : quelle signature ? De qui ? D'où vient-elle ? S'il a écrit, c'est sous un autre contrat établi avec ses contemporains, non sous le nom qu'il revendique. Il met ainsi jeu son nom, ou plutôt ses noms.

Selon le pacte autobiographique de Philippe Lejeune, le nom propre joue un rôle décisif pour définir l'autobiographie ; le seul élément indispensable, c'est l'identité de l'auteur, du narrateur, et du personnage, qui est assurée par le nom propre. Pourtant, avec cette analyse du nom propre et du contrat du crédit, ce pacte se confronte à son propre dilemme ; loin d'éclaircir la question de l'identité ou de sa vérité, le nom propre révèle beaucoup de questionnements.

Dans ce texte, *Ecce homo* établit un contrat le jour de son anniversaire, pour raconter sa vie qu'il a reçue comme un don, et que pourtant il appelle toujours « sa vie » ; il reconnaît sa dette envers cette vie. Peut-être existait-il déjà un contrat secret entre la vie que Nietzsche appelait « sa vie » et lui-même ; dans ce texte, il établit ce contrat de vie sous son nom, non sous son homonyme.

> Tel fut le don, de ce qui a pu s'écrire et se signer de ce nom pour lequel je me suis ouvert un crédit et qui ne sera ce qu'il est devenu qu'à partir de ce qui fut donné cette année […] ; réaffirmer ce qui est passé, les 44 ans, comme bon et comme devant revenir, éternellement, immortellement, voilà ce qui *constitue*, rassemble, ajointe et fait tenir en place l'étrange présent de ce récit auto-biographique. […] Ce récit qui enterre le mort et sauve le sauf comme immortel, il n'est pas *auto*-biographique parce que le signataire raconte sa vie, le retour de sa vie passée en tant que vie et non en tant que mort ; mais parce que cette vie, il *se* la raconte, il est le premier sinon le seul *destinataire* de la narration. Dans le texte. Et comme le « je » de ce récit ne se destine que dans le crédit du retour éternel, il n'existe, il ne signe, il ne s'arrive pas avant le récit *comme* retour éternel (Derrida, 1984, p. 56-57).

L'autobiographie ne signifie pas ici un récit d'une vie racontée par un certain F.N. ou Friedrich Nietzsche, ni une lecture immanente, ni un roman. D'ailleurs, Derrida ne lit « Nietzsche » ni comme philosophe, ni comme savant, ni comme biologiste ; il le lit à partir de la scène d'*Ecce Homo* dans laquelle un homme « se raconte » sa vie dans le cadre du contrat de crédit envers la (sa) vie. Il établit un certain cercle du retour de signature, avant ce contrat, ce corps qui porte le nom du vivant n'existe pas ; il n'existe que dans « ce récit du retour éternel » qui repose sur le crédit du retour éternel ; en conséquence, le corps et le corpus sont liés. C'est en ce sens-là qu'il faut entendre « auto » : ce récit de la vie s'écrit dans ce « crédit du retour éternel », sous sa signature qui viendra après : « Vous n'entendrez rien

[480] Derrida (1992), *Le monolinguisme de l'autre. Ou prothèse d'origine*, Paris : Galilée, 1996, p. 39.

de sa vie, ni de sa-vie-son-œuvre avant cette pensée du “oui, oui” donné au don (*Geschenk*) sans ombre, à la maturité du midi, sous la coupe débordante de soleil » (Derrida, 1984, p. 57).

Il faut d’abord comprendre ce crédit sans fin, afin d’arriver à entendre le « *dynamis* » divisible ; pour entendre le rapport entre sa vie et son œuvre, il faut entendre le crédit à la vie. Pourtant, la pensée du « oui, oui », qui résonne comme ouïe constitue un empêchement pour « dater un événement, certes, mais aussi à identifier le commencement d’un texte, l’origine de la vie ou le premier mouvement d’une signature » (*Ibid*., p. 58). Ce temps autobiographique n’est pas le temps linéaire, il est le temps du cercle du « oui, oui » à soi-même et à sa vie ; l’auteur revient sur lui sans cesse, comme le titre *Ecce homo* revient sur cet *ecce homo* qui établit un contrat. Cette auto-biographie constitue un « solipsisme intarissable » : « […] c’est moi avant moi. À demeure[481]. »

Ce temps auto-biographique est donc indéterminable. « Nietzsche » le décrit pourtant : « Mon devoir de préparer à l’humanité un instant de suprême retour sur soi, un *grand midi* pour se retourner vers le passé et regarder vers l’avenir » (*Ibid*., p. 56)[482]. Ce « midi » doit être entendu plutôt comme une référence à la double origine de Nietzsche : son père mort jeune, à l’âge de trente-six ans, et sa mère vivante qui vit et veille, et de plus survivra. Il est les deux à la fois ; ce serait « son unicité peut-être [il dit “peut-être” : cette situation chanceuse, il en réserve le caractère exemplaire ou paradigmatique] tient à sa fatalité : […] “En moi mon père est mort, mais ma mère vit et devient vieille !” » (*Ibid*., p.62)[483]. Pour entendre son nom, il faut entendre tout cela en même temps : il est son père mort, il est déjà mort, mais il est aussi sa mère, donc il est encore vivant. À partir de cette double provenance, il est à la fois l’un et l’autre : « oui, oui », pour les deux, en même temps, c’est cela qu’il entend par son nom. Ce qui nécessite une oreille fine : « […] Je suis un double (*Doppelgänger*), j’ai la “seconde” vue en plus de la première. Et peut-être en ai-je encore une troisième… » (*Ibid.*, p. 68). Non seulement seconde et troisième vue, mais, comme il le dit ailleurs, troisième oreille.

Le sens de l’oreille ici, et plus précisément celui de troisième oreille, c’est avoir la vue sur les deux autres oreilles, et ne plus pouvoir les écouter. Nietzsche est les deux, mais cela ne signifie pas qu’il se situe entre les deux ou en dehors des deux, parce que la double

[481] *Ibid*., p. 14.

[482] Je cite la version d’Alexandre Vialatte : « Mon devoir de préparer à l'humanité un instant de suprême retour sur soi, un grand midi pour se retourner vers le passé et jeter les yeux sur l'avenir », consultable sur http://data0.eklablog.com/ae-editions/perso/bibliotheque%20-%20pdf/nietzsche%20-%20ecce%20homo.pdf

[483] Les phrases entre les crochets sont celles de Derrida. C’est la traduction de Derrida. La version d’Alexandre Vialatte est la suivante : « Je suis, en tant que mon père, déjà mort (*als mein Vater bereits gestorben*), en tant que ma mère, je vis encore et je vieillis (*als meine Mutter lebe ich noch und werde alt*) ». *Idem*.

provenance n'est pas une opposition, mais va au-delà, constituant « une démarche de franchissement ou de transgression impossible » (*Ibid.*, p. 69). Nietzsche est en même temps les deux et sans doute le troisième, qui comprend et sait écouter cette existence apparemment aporétique, et instaure le nouveau contrat dans ces conditions. L'autobiographie résonne ainsi comme un contrat qui s'établit seul avec la vie dans le texte : il se donne la vie dans ce contrat : c'est le sens de l'auto-biographie.

VI.2. La complexité de la langue « maternelle »

J'ai traité l'« autobiographie » comme un contrat de crédit envers la vie, pas comme un récit homogène assuré par l'identité du narrateur et de l'auteur. L'écriture de l'auto-biographie correspond à la construction d'un contrat, ou à un processus d'identification entre les trois mots grecs : *graphein* (écriture), *bios* (vie) et *autos* (par soi-même) qui forment le mot « autobiographie ». J'abord les conditions de cette écriture par rapport à la question de la langue « maternelle ».

VI.2.1. Propriété non appropriable

> Il se trouve que, dès son titre, [le film *D'ailleurs, Derrida*] déplace le temps vers l'espace puisqu'il s'appelle *D'ailleurs*. […] Vous verrez que, dans le film, aucun lieu n'est nommé, n'est identifiable. On peut croire qu'on est en Algérie alors qu'on est en Espagne ou en Amérique. Donc la question du temps est constamment réinscrite dans une topologie très perverse finalement, en tout cas très surprenante, qui joue sur la surprise de l'espace. Au fond, c'est la question de l'espacement, du devenir espace du temps, du devenir temps de l'espace, que ce film met en œuvre[484].

Dans le film, *D'ailleurs, Derrida* la traduction ne se limite pas seulement au langage visuel, mais concerne aussi l'espace et le temps. Après la scène de l'aquarium suit une autre scène également révélatrice. La scène du temps se change en scène de l'espace. « Derrida » se déplace dans un lieu, dans lequel il paraît plutôt libre, du moins semble-t-il pouvoir s'y déplacer librement. Dans sa mobilité, il est passif ; il est ainsi toujours *ailleurs*, en dehors de lui. Il se déplace dans ce *lieu*, donc l'espace-temps, en parlant comme dans un monologue, mais qui ne l'est pas, puisqu'il y a au moins une personne pour l'écouter, lui poser des questions, le diriger ou préparer ce qui est nécessaire pour le tournage, et que l'on ne peut pas voir.

Le personnage du film confirme que ce lieu est un ancien musée colonial. Il explique qu'il se sent dans ce lieu comme une sorte de produit colonial ou postcolonial : quoi qu'il dise, quoi qu'il lui arrive, il appartient à une certaine histoire, celle des colonies françaises. Il affirme que dans tout ce qu'il a écrit, il tente de penser à une certaine synchronie avec la postcolonialité. Il raconte ensuite une histoire : il a grandi en Algérie où il fallait apprendre à

---

[484] *Trace et archive, image et art Jacques Derrida*, Collège iconique du 25 juin 2002, p. 3-4 : disponible sur http://www.institut-national-audiovisuel.fr/sites/ina/medias/upload/actes-et-paroles/colleges/2002/25-06-02_derrida.pdf

s'habituer à certaines choses, bien que l'on ne s'habitue pourtant à rien. Par exemple, un tel lieu de culte est, en raison de l'histoire coloniale et précoloniale récente, en quelque sorte approprié, exproprié, réapproprié, désinfecté et réinfecté : une mosquée devient la synagogue et redevient la mosquée. Il plonge ensuite un peu plus dans des éléments dits autobiographiques : il avoue qu'il ne connaît pas sa filiation et l'origine de sa famille de façon objective et scientifique : elles ont été oubliées. Pour Derrida, cette amnésie le renvoie à cette origine supposée judéo-espagnole et à une certaine culture du secret.

> En allant à l'encontre des images convenues du personnage ou de l'Acteur, l'Acteur a peut-être voulu développer un négatif judéo-hispano-arabo-andalou que les cultures d'adoption, les institutions académiques, l'espace littéraire, les superstructures coloniales et postcoloniales (l'Acteur en parle dans le Musée des arts d'Afrique et d'Océanie) n'ont cessé d'offusquer. Le négatif est refoulé dans l'ombre. Le film alors jouerait comme le révélateur au cours d'un développement photographique. Pellicule trempée dans les eaux du Pacifique hispano-américain ou de la Méditerranée ibéro-maghrébine (Derrida 2000, p. 103).

En un sens, personne ne peut s'assurer de son origine : « Derrida », qui se retrouve dans le Musée des arts d'Afrique et d'Océanie, en voulant jouer un « négatif judéo-hispano-arabo-andalou » se révèle comme un hispano-américain ou de la Méditerranée ibéro-maghrébine. La situation singulière de Derrida n'appartient pas qu'à lui ; il n'est pas le seul immigré, immigrant, sorte de Marrane, de clandestin invisible, de sans-papier – ici, mais ailleurs. De la même manière que cette situation n'est pas que la sienne : tel lieu comme, par exemple le « lieu » du tournage de ce film, et la synagogue-mosquée ou encore les « je », est une sorte de non-lieu qui est aussi le temps, la mémoire, l'expérience, le processus d'identification. Ce lieu, qui garde tout son héritage ou la mémoire, ne se laisse pas saisir facilement, parce que la mémoire s'oublie et que son héritage ne peut se transmettre que scellé sous la mémoire. Ce lieu, qui est non-lieu, est non appropriable par soi-même tout en restant lui-même. C'est comme si on ne pouvait pas s'approprier soi-même, parce que l'on l'est déjà, malgré tous les manques et la perte de mémoire.

> C'est comme une photographie ce que je dis ici, c'est comme une photographie, je ne peux pas me voir… L'idiome, l'idiomaticité – s'il y en a – est ce qui n'est pas réappropriable ; idiome veut dire en grec ce qui est propre : *idiotès*. Je poserais comme aporie et nécessité logique que ce qui est propre n'est pas appropriable, ce qui m'est propre c'est ce que je ne peux pas me réapproprier[485].

On peut voir les autres, mais pas nous-mêmes ; on peut cependant se reconnaître à travers le regard de l'autre : par exemple, Derrida peut regarder sa propre image ou une image

[485] Hélène Cixous et Jacques Derrida, « Deuxième partie : Autour de l'identité, de l'exclusion et du style » *Lengua por venir / Langue à venir*, Barcelona : De esta edición, p. 78-79.

de lui dans le film *D'ailleurs, Derrida*, du point de vue d'un autre ; ainsi il se reconnaît. Afin de se reconnaître il faut être hors de soi, avec la presque impossibilité d'être hors soi. C'est une aporie : on ne peut pas s'approprier quelque chose qui est propre. C'est une singularité intraduisible et non appropriable, pourtant pour être reconnue et identifiée d'abord par soi-même, elle doit être traduite pour que l'autre puisse la reconnaître. En ce sens, on tente d'appréhender le thème de l'« idiome » comme ce qui est propre et donc n'est pas ré-appropriable : une propriété non appropriable.

> Une propriété qu'on ne peut pas s'approprier, elle vous signe sans vous appartenir, elle n'apparaît qu'à l'autre, elle ne vous revient jamais sauf en des éclairs de folie qui rassemblent la vie et la mort, qui vous rassemblent mort et vif à la fois. Vous rêvez, c'est fatal, l'invention d'une langue ou d'un chant qui soient vôtres, non pas les attributs d'un « moi », plutôt le paraphe accentué, c'est-à-dire musical, de votre histoire la plus illisible. […] Ce que j'écris ressemble dans ma mémoire à un tracé en pointillé qui tournerait autour d'un livre à écrire dans ce que j'appelle pour moi la « vieille neuve langue », la plus archaïque et la plus nouvelle, inouïe donc, présentement illisible. À Prague la plus vieille synagogue s'appelle la Vieille-Neuve, vous savez[486].

Je conçois le rapport à la langue maternelle, d'une certaine manière, comme ce lieu de non-appropriation ou réappropriation. On naît dans une langue, et le rapport à la langue est aussi arbitraire que la naissance à la vie. En même temps, la langue dans laquelle on a été jeté n'appartient pas à soi-même autant que la vie n'appartient pas à soi-même ; on y habite et on y vit, et par conséquent, cette langue n'est pas appropriable. Il est même difficile de penser une séparation définitive d'avec cette « demeure », comprise comme un corps, sans une blessure ou un traumatisme. La langue laisserait donc des empreintes indélébiles dans le corps et dans le cœur. Quant à la vie, dès que l'on se sépare d'elle, on se quitte définitivement. Pourtant, la langue et la vie ne nous appartiennent pas, au moins entièrement. Pour commencer cette réflexion, je reviens sur l'analyse d'*Ecce Homo* de Nietzsche de Derrida : Nietzsche établit un contrat de crédit avec la vie et pense son nom avec sa double origine, à partir de laquelle il évoque la langue maternelle.

[486] Derrida, « Desceller (« la vieille neuve langue »), *Points de suspension*, Paris : Galilée, 1992, p. 127.

VI.2.2. Langue « maternelle » : entre vie et mort

> Pas de femme, donc, si j'ai bien lu. Fors la mère bien entendu. Mais cela fait partie du système, la mère est la figure sans figure d'une *figurante*. Elle donne lieu à toutes les figures en se perdant au fond de la scène comme un personnage anonyme. Tout lui revient, et d'abord la vie, tout s'adresse à elle et s'y destine. Elle survit à la condition de rester au fond[487].

Avant que Nietzsche n'établisse le nouveau contrat de crédit avec la vie, il vivait sous crédit mais autrement, ou sous son homonyme ; dans son texte *Ecce homo*, il se donne la vie, mais il vivait auparavant. Pour distinguer et entendre ce que Nietzsche nous enseigne, il faut une oreille fine qui diffère de grandes oreilles modelées par les institutions, qui enseignent dans la langue du mort.

« Une chose ce que je suis, une autre ce que sont mes écrits. » (Derrida, 1984, p. 74). La double provenance de « je », en particulier, celle de corps et de corpus, est liée à la question de la langue maternelle, à l'avenir – *l'avenir de nos établissements d'enseignement* –, et à l'oreille.

> La défiguration défigure la langue maternelle, la profanation profane le corps de la langue maternelle, voilà le crime contre la vie, entendez la vivante. Ce crime est perpétré par l'établissement d'enseignement aujourd'hui établi. « […] Au lieu de cette instruction purement pratique par laquelle le maître doit habituer ses élèves à une sévère éducation de soi dans la langue, nous trouvons partout les préliminaires à un traitement de la langue maternelle par l'érudition historique : c'est-à-dire qu'on en use avec elle comme si c'était une langue morte et comme si l'on n'avait aucune obligation envers le présent et l'avenir de cette langue …» Il y a donc une loi, elle oblige à l'égard de la langue et de la langue dans laquelle se dit la loi, la langue maternelle (*Ibid*., p. 77).

En tant que maître et contre maître, en tant que mort et vivant, Nietzsche tente d'imposer la langue vivante, donc la langue allemande, la langue de la mère, contre la langue morte, le latin, qui est aussi la langue du père et celle de l'État et des Institutions. Avec cette langue vivante, il établit un contrat contre la mort, afin de pouvoir enseigner et vivre comme qu'il entend. Pour que « la loi de la mère, comme langue », qui est « un corps vivant », ne soit pas sacrifiée à la science du père, « la science historique qui tue ou traite avec le mort », il faut apprendre à traiter ce domaine vivant avec *le* maître[488].

---

[487] Jacques Derrida, *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, *op.cit*., p. 118.

[488] Oui, c'est « le » maître, non seulement parce qu'il est un nom masculin, mais parce que « la femme, si j'ai bien lu, ne paraît jamais. Ni pour étudier ni pour enseigner, en aucun point du cordon ombilical » (Derrida, 1984, p. 118). « Le maître » femme n'apparaît pas dans le texte. La mère apparaît comme figure du vivant ou de la langue, mais pas de femme ; cela veut dire que la femme est exclue de tous les rapports à l'État, à l'enseignement, en conséquence à la loi, en tant qu'exclue, elle existe hors du texte. Sinon la mère en tant que mère qui se limite à la figure ; elle est utilisée pour

Se pose alors un premier problème :

> Bien sûr, le maître est aussi un père, même le bon maître, et même celui qui en désespoir de cause préfère le latin au mauvais allemand ou à la mère maltraitée, mais le bon maître se dresse au service de la mère dont il est le sujet, il se fait obéir en obéissant à la loi de la langue maternelle, en respectant l'intégrité vivante de son corps (*Ibid.*, p. 78-79).

« Le maître est une bouche qui lit » (*Ibid.*, 110) au contraire de ceux qui écoutent et transcrivent, mais le maître lit seulement, ne produit pas. Dans cette scène d'auto-exposition de Derrida, celui-ci fait semblant de s'adresser à « l'oreille », afin de s'adresser à une autre oreille sans doute.

> C'est à elle [l'oreille] que je feindrai de m'adresser, moi-même, pour conclure maintenant, en vous parlant encore à l'oreille, comme promis, de la « liberté académique » de la mienne et de la vôtre. […] Derrière la « liberté académique » se dessine la silhouette d'une contrainte d'autant plus féroce et implacable qu'elle se dissimule et se déguise en laisser-faire. À travers ladite « liberté académique » l'État, lui, contrôle tout. […] Qu'il soit aujourd'hui en passe d'être en partie remplacé par les médias, en partie associé à eux, voilà qui rend encore plus saisissante la critique du journalisme que Nietzsche n'en dissocie jamais (*Ibid.*, p. 103-105).

La liberté académique dissimule en effet le fait que l'État contrôle, associé à un « chien hypocrite[489] » comme les médias ou l'Église ; il contrôle par l'oreille qui écoute et « prend des notes », mais ne répond pas. Par ailleurs, il endosse un rôle maternel : « L'État n'a pas seulement le signe et la figure paternelle du mort, il veut se faire passer pour la mère, autrement dit la vie, le peuple, les entrailles des choses mêmes. » (*Ibid.*, p. 106). Cette domination passe par la bouche du maître à travers la langue dite maternelle. L'État parle à l'oreille « à travers ses appareils scolaires » ; ainsi les oreilles grandissent[490].

> Vous devenez des « oreillards » lorsque, au lieu d'écouter, d'obéir avec de petites oreilles au meilleur maître et au meilleur des guides, vous vous croyez libre et autonome selon l'État, lorsque vous lui ouvrez de grands pavillons sans savoir qu'il est déjà arraisonné par les forces réactives et dégénérées » (*Ibid.*, p. 107).

L'étudiant est relié par l'oreille à l'Université ; elle contrôle tout en laissant croire que l'on est autonome ; mais on écoute seulement. Quand on vit, on est autonome, donc indépendant de l'établissement d'enseignement que l'on fréquente (*Ibid.*, p. 109), mais quand

---

toutes les figures sans avoir une figure pour elle-même : « elle donne lieu à toutes les figures en se perdant au fond de la scène comme un personnage anonyme » (*Idem.*).

[489] Dans *Von grossen Ereignissen*, c'est un chien hypocrite, comme l'Église, il veut faire croire que sa voix sort du « Ventre des choses » (Derrida 1984, p. 107).

[490] Je voudrais rappeler que la Corée du Sud, qui ignorait des femmes et servait *la* femme pour la Nation, diffusait sa logique et ses politiques à travers l'éducation nationale et la langue ladite de *Matrie*. Les logiques et la structure des mouvements sociaux et des étudiants montrent les effets de tel système : effectivement, leurs oreilles grandissaient sous les effets de l'éducation nationale.

on écoute, on y est lié par l'oreille[491] : pour construire les institutions du « oui, oui » pour la vie et la langue du vivant, il faut entendre d'abord autrement « l'oreille », avec ses oreilles. En quelque sorte, la bouche et la main du maître, qui lit et écrit, reviennent à la question de l'oreille qui l'écoute. Par exemple, le texte de Nietzsche, qui est d'ailleurs cité dans le texte de Derrida, est-il écrit dans sa « langue maternelle » ? Comment peut-on l'affirmer ? Et d'abord, comment l'écoute-on ? Et celui de Derrida, dans quelle langue est-il écrit ? Et quand il cite le texte de Nietzsche, faut-il se méfier de la bouche du maître qui lit ? Dans la scène de la conférence à l'université, joue-t-il un maître au nom de la liberté académique en faisant semblant de s'en méfier ? S'il en est ainsi, est-ce un bon ou un mauvais maître ? Toutes ces questions sont confiées à « l'oreille », qui peut aussi choisir de se fermer. Par ailleurs, la question de la « langue maternelle » persiste dans ces problématiques :

> En fait la mère, la mauvaise ou la fausse, celle que l'enseignant, fonctionnaire de l'État, ne peut que simuler, elle vous dicte cela même qui, passant par votre oreille, suit le cordon jusqu'à votre sténographie. Celle-ci vous relie, comme une laisse en forme de cordon ombilical, au ventre paternel de l'État. Votre plume est la sienne, vous tentez son téléscripteur comme ces pointes *Bic* attachées dans les postes par une ficelle et tous les mouvements sont induits depuis le corps du père figurant l'*alma mater* (*Ibid*., p. 109-110).

La question de la langue n'est pas simple, même si Nietzsche entend la langue maternelle comme celle du vivant contre la langue du père : ces langues ne se distinguent pas facilement l'une de l'autre. C'est encore une question d'oreille. La « langue maternelle » que l'on utilise par commodité sous-entend que la loi est paternelle. Pourtant, la langue maternelle n'est pas étrangère à la loi du père, parce qu'elle n'est pas simplement donnée par la mère libre et indépendante de la loi paternelle. À supposer que la loi est la loi du père, il est certain qu'à partir du moment où la langue s'impose, même si elle est donnée avec le lait de la mère, elle devient la loi impérative, et que même les transgressions, les transformations, les excès, les subversions continuent d'obéir au père. Dans cette logique, une langue, c'est aussi la loi du père. C'est ce que suggère Nietzsche : à la loi du père, le domaine du mort, s'oppose le domaine du corps vivant. La question du nom et de la loi est donc liée à la question de la langue maternelle.

La « langue maternelle » telle que Nietzsche l'entend peut sans doute exister, mais cela doit être entendu différemment, d'une autre oreille que celle de « la langue maternelle » ; elle

[491] Quant aux professeurs, ils sont autonomes, quand ils ne fonctionnent pas comme une bouche de l'établissement d'enseignement. Derrida cite Nietzsche : « Cette double autonomie est louée avec exaltation sous le nom de 'liberté académique' » (Derrida 1984, p. 112).

doit être pour ainsi dire séparée ou distinguée d'elle-même. Il ne faut pas croire tout ce qu'on écoute sans s'interroger.

> « Ma langue maternelle », c'est ce qu'ils disent, ce qu'ils parlent, moi je les cite et je les interroge. Je leur demande, dans leur langue, certes, pour qu'ils m'entendent, car c'est grave, s'ils savent bien ce qu'ils disent et de quoi ils parlent. Surtout quand ils célèbrent si légèrement la « fraternité », c'est au fond le même problème, les frères, la langue maternelle, etc. C'est un peu comme *si* je rêvais de les réveiller pour leur dire « écoutez, attention, maintenant ça suffît, il faut se lever et partir, autrement il vous arrivera malheur ou, ce qui revient un peu au même, il ne vous arrivera rien du tout. Que de la mort. Votre langue maternelle, ce que vous appelez ainsi, un jour, vous verrez, elle ne vous répondra même plus. Allez, en route, maintenant. Écoutez... ne croyez pas si vite, croyez-moi, que vous êtes un peuple, cessez d'écouter sans protester ceux qui vous disent écoutez... »[492].

Une personne parle dans une langue que des gens lui disent être « sa langue maternelle » (parmi eux, il y en aurait pour lesquels cette langue est leur langue maternelle), mais cette personne n'entend pas de cette façon la langue dite maternelle : elle s'exprime dans cette langue pour interroger à ceux qui lui parlent ainsi. Surtout, quand cette langue dispense des mots tels que « fraternité » et obéit à la loi, et la dicte à l'oreille des gens. Cette personne incite les autres à ouvrir leurs oreilles, sans doute, à l'écouter que cette langue, qu'ils appellent langue maternelle, ne leur répondra plus s'ils habitent dans cette idée de la langue maternelle et lui obéissent. Cela signifie-t-il que la « langue du vivant » mourra, qu'elle deviendra la langue du mort qui ne (se) produit plus, mais qui ne fait que « lire » et écouter ? Peut-être que la langue du vivant existe, mais elle ne se donne pas. Peut-être se promet-elle : elle arrivera, mais elle n'est pas encore là.

Afin d'approfondir la réflexion sur « la langue maternelle », il faut d'abord considérer la situation de la personne qui l'emploie, à partir de laquelle elle évoque ses pensées et témoigne d'une certaine structure de la langue ; il s'agit à nouveau d'une démonstration auto-biographique. À ce sujet, Derrida évoque la question de la langue « maternelle » dans une autre scène de démonstration autobiographique.

[492] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, *op.cit.*, p. 61.

VI.2.3. Langue endeuillée et non appropriable

> L'*expérience philosophique* : une certaine traversée questionnante des limites, l'insécurité quant à la frontière du champ philosophique – et surtout l'*expérience de la langue*, toujours aussi poétique, ou littéraire, que philosophique[493].

Dans le cadre de l'idée d'« auto-biographie », que j'ai traitée, j'aborde ici une autre scène « auto-bio-graphique », dans laquelle l'autobiographie s'apparente à une « auto-exposition » établie à partir d'une situation donnée.

> Ce que j'ébauche ici, ce n'est surtout pas le commencement d'une esquisse d'autobiographie ou d'anamnèse, pas même un timide essai de *Bildungsroman* intellectuel. Plutôt que l'exposition de moi, ce serait l'exposé de ce qui aura fait obstacle, pour moi, à cette auto-exposition. De ce qui m'aura exposé, donc, à cet obstacle, et jeté contre lui. Ce grave accident de circulation auquel je ne cesse de penser[494].

Derrida parle ici d'« auto-exposition », au sens où un récit homogène ordonné par le « je » capable de s'identifier n'est pas possible. Il s'expose pour se rendre compte en public de cette impossibilité, ou plutôt de ce qui rend possible ou impossible l'identité assumée. Dans la scène du colloque[495], Derrida se présente comme « le plus franco-maghrébin » des participants au colloque en se distinguant de l'autre seul « Maghrébin » participant, Abdelkebir Khatibi. Il le fait en utilisant, trois catégories identitaires : la citoyenneté, la langue et la communauté. À partir de cette situation singulière, il tente de démontrer une certaine structure universelle.

Pour commencer, Khatibi est censé appartenir à une communauté musulmane, et Derrida à la communauté juive. Ils sont tous deux Maghrébins et ont vécu la colonisation française, mais seul Derrida est citoyen français. C'est en ce sens qu'il se présente comme « le plus franco-maghrébin », parce qu'il pense pouvoir témoigner de ce que signifie cette expression, qui a été composée sans le consentement de deux parties concernées. Derrida est né en Algérie avec la citoyenneté française : celle-ci a été accordée aux juifs d'Algérie par le décret Crémieux, à la fin du XIXe siècle, en 1870, et elle leur a été retirée pendant le

---

[493] Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Paris : Galilée, 1986, p. 80.
[494] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, *op. cit.*, p. 131.
[495] *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, qui a été d'abord prononcé dans un colloque organisé par Édouard Glissant et David Wills. « Du 23 au 25 avril 1992, à l'université d'État de Louisiane, à Bâton Rouge, aux États-Unis. Sous le titre "*Echoes from EIsewhere / Renvois* d'ailleurs", cette rencontre fut internationale et bilingue. Qu'il s'agisse de linguistique ou de littérature, de politique ou de culture, on devait y traiter des problèmes de la francophonie hors de France. » La note dans Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, Paris : Galilée, 1996.

gouvernement de Vichy[496]. Il faut prendre en compte le fait que la France occupait Algérie ; alors que l'Allemagne n'a jamais occupé l'Algérie[497]. La citoyenneté qu'il a acquise à la naissance comme les Français de métropole lui a été donnée parce qu'il était juif d'Algérie[498].

L'histoire de Khatibi n'est pas la même. C'est la langue qui semble constituer une différence radicale avec Derrida. Entre ces deux auteurs qui écrivent tous les deux en français, il y a une différence décisive : pour Khatibi, le possessif est peut-être permis par son rapport à la langue « maternelle », avec une certaine réserve, car il lui reste néanmoins à cerner sa langue maternelle. Et pour Derrida, c'est impossible. L'analyse de la situation de Derrida et de la façon dont elle est construite permet d'appréhender cette impossibilité.

Lors d'un entretien[499], Derrida est interrogé sur sa situation en ces termes : « Est-ce qu'on peut parler d'exil dans la langue ? » Il commence à répondre en disant qu'il ne dispose que d'une seule langue, qu'il ne peut pourtant pas considérer comme sa langue en tant que membre d'une famille juive immigrée qui s'est installée dans un pays colonisé.

> Je ne sais pas ici si on doit parler simplement de langue, au sens strict du terme. Je n'ai qu'une langue. Je n'en connais pas d'autre. Donc, j'ai été élevé dans un milieu monolingue, absolument monolingue[500].

Il n'a appris que la langue française, tandis qu'à l'extérieur il entendait d'autres langues qu'il ne parlait pas. La communauté juive, dans laquelle il a grandi, ne disposait pas d'une

---

[496] En ce qui concerne la perte de citoyenneté de la communauté juive d'Algérie, Abdelkebir Khatibi ajoute une explication concernant la situation de la communauté juive au Maroc. Au contraire de la situation où se sont trouvé les Juifs d'Algérie, au Maroc ils ont été protégés : « Au Maroc, le Juif ne perd pas sa citoyenneté. Elle est passée d'un état à un autre, un état de "protection" (*dhimma*) en terre d'Islam, à l'état de "Protetctorat", durant la période coloniale ». Et ils pratiquaient couramment l'arabe et le berbère, le français et l'espagnol. « Lettre ouverte à Jacques Derrida », *Jacques Derrida, en effet*, dessins de Valerio Adami, Al Manar, 2007, p. 36-39.

[497] « On n'a jamais vu un uniforme allemand en Algérie ». Jacques Derrida, Le *Monolinguisme de l'autre*, *op. cit*., p.36.

[498] Il distingue la citoyenneté de la nationalité qui ne coïncident pas. En effet, le droit de la nationalité de naissance n'est également pas aussi «naturelle » qu'on a une tendance à croire, sauf droit du sol. Par exemple, en France des ressortissants étrangers peuvent demander d'être naturalisés, sous certaines conditions, bien que cette démarche reste très difficile à aboutir et qu'il ait des moyens, pour ainsi dire, non officiel de les dissuader ; l'inverse aussi peut arriver. En Corée du Sud, si on veut une autre nationalité, il faut renoncer à la nationalité coréenne. Une jeune égyptienne Aliaa magada Elmah a été mise en danger à cause de la publication d'une photo d'elle ; et un Égyptien a porté plante pour que la nationalité de cette femme soit retirée. Cf. http://www.arte.tv/fr/egypte-la-revolutionnaire-nue/7357578,CmC=7357582.html La nationalité ou la citoyenneté est en effet un système d'inclusion (ou d'exclusion) d'une certaine catégorie.

[499] Il s'agit d'une émission de France Culture diffusé le 22 mars 1986 et publié sous le titre « Entretien avec Jacques Derrida » dans Digraphe, 42, décembre 1987. Et il est repris sous le titre « Il n'y a pas le narcissisme » (autobiographies), *Points de suspension*, Paris : Galilée, 1992, p. 209-228.

[500] Jacques Derrida, « Il n'y a pas le narcissisme », *Points de suspension*, Paris : Galilée, 1992, p. 217.

autre langue, disons, intérieure et intime[501]. Elle est pourtant toujours désignée, sous l'occupation et après l'occupation, comme faisant partie de « la même communauté », même si elle n'avait plus de commun.

Dans une telle situation, les jeunes juifs d'Alger étaient étrangers aux racines de la culture française, ainsi qu'à la langue française, et en même temps, ou plus encore, aux autres cultures et langues comme l'arabe et le berbère. Cette situation de monolinguisme n'est donc pas personnelle, mais résulte de la situation politique, de « la cruauté coloniale » (*Ibid*., p. 69), qui opère non seulement par la force militaire, mais en même temps, et surtout après la conquête militaire, par la voie symbolique, plus ou moins humaniste. C'était le cas de l'Algérie de Derrida : « Apprendre l'arabe était une chose quasiment interdite à l'école. Non pas juridiquement interdite mais pratiquement impossible. Donc, le français est ma seule langue[502]. »

Derrida évoque un certain interdit par rapport à l'apprentissage de l'arabe, la langue du « pays » où il est né et a grandi. S'il a été élevé dans le monolinguisme absolu, c'est du fait de de cette interdiction : si la communauté juive en Algérie n'a pas de langue intime, ce n'est pas sans lien avec la citoyenneté accordée à cette communauté pour servir les intérêts de la colonisation.

> Néanmoins, dans la culture des Français d'Algérie et de la communauté juive des Français d'Algérie, une chose faisait que, malgré tout, la France n'était pas l'Algérie ; la langue française avait sa source, sa norme, son autorité ailleurs. Et, d'une certaine manière, on apprenait confusément, je l'apprenais confusément, comme la langue de l'autre. Bien que je n'aie pu me référer à une langue qui fût mienne, n'est-ce pas ! Et là, c'est pour ça que je dis que ce n'est pas une question de langue : c'est une question de culture, de littérature, d'histoire, d'histoire de la littérature française, de ce que j'apprenais à l'école ; j'étais totalement immergé, je n'avais pas d'autre référence, je n'avais pas d'autre culture ; mais, en même temps, je sentais bien que ça venait d'une histoire et d'un milieu qui n'étaient pas simplement et primitivement les miens[503].

Alger, où Derrida et d'autres juifs maghrébins ont grandi, était une ville dans un pays, l'Algérie, qui ne signifiait pour eux ni leur l'État, ni leur nation, et pourtant, l'Algérie était leur « pays ». Et dans ce pays, un certain rapport dissymétrique existait aussi entre la capitale Alger et les provinces, mais différent de celui entre l'Algérie et la France : entre l'Algérie et

---

[501] « Quant à la langue, au sens étroit, nous ne pouvions même pas recourir à quelque substitut familier, à quelque idiome intérieur à la communauté juive, à une sorte de langue de retraite qui aurait assuré, comme le yiddish, un élément d'intimité, la protection d'un "chez-soi" contre la langue de la culture officielle, un auxiliaire d'appoint dans des situations socio-sémiotiques différentes. Le "ladino" n'était pas pratiqué dans l'Algérie que j'ai connue, en particulier dans les grandes villes comme Alger, où la population juive se trouvait concentrée » Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, op.cit*., p. 90-91.

[502] Jacques Derrida, « Il n'y a pas le narcissisme », *Points de suspension, op. cit*., p. 217.

[503] *Ibid*., p. 217-218.

la France, il y a la « mer », qui les sépare géographiquement, mais pas seulement. Cette mer à la foi réelle et symbolique amène dans les écoles algériennes non seulement « la langue maternelle », mais aussi « l'histoire de France », sa géographie et sa littérature. Cette culture s'impose en rupture avec le temps et l'espace de l'Algérie, et par conséquent, tout ce que les élèves algériens apprenaient ne coïncidait pas avec l'histoire ou la géographie du pays dans lequel ils vivaient. En ce sens, cette mer représente en quelque sorte une frontière fantasmatique, isolant l'Algérie de l'époque de son histoire, de sa langue et de sa culture, en y introduisant une autre histoire, une autre culture et une autre langue, intériorisant de ce fait une sorte de frontière dans ce pays.

Cette discontinuité est surtout manifeste dans la culture algérienne, avec d'un côté « la culture littéraire » – « la "littérarité" comme un certain traitement de la langue, du *sens* et de la référence »[504] –, et de l'autre la « culture non littéraire ». Ce que la langue française a créé révèle un autre rapport entre la littérature française et la littérature des « Français d'Algérie ». Il ne s'agit donc pas de l'hétérogénéité d'une culture, mais un rapport de pouvoir entre deux pays, deux cultures, deux langues. Ainsi, une sorte de frontière étrange s'est dessinée ; elle n'était sans doute pas visible, mais elle a imprimé une blessure ineffaçable sur ce qu'elle a touché.

« Le monolinguisme de l'autre, ce serait d'abord cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi. Et la Loi comme Langue » (*Ibid.*, p. 69). Ce monolinguisme de l'autre signifie au moins les deux choses : il vient *de* l'autre et est celui *de* l'autre. Il représente la souveraineté d'une langue venue de « l'ailleurs » : la loi s'installe et s'applique dans et par cette langue venue de l'« ailleurs ». Cette souveraineté homogénéise les langues et la culture : cela peut être considéré comme « l'idéologie de l'*Un* ». D'ailleurs, cette souveraineté est *de* l'autre : la France n'est pas l'Algérie. Il ne faut pas confondre la « colonialité essentielle de la culture » et le colonialisme qui est l'hégémonie de l'homogénéité.

L'application de la loi de la souveraineté *de* l'autre est d'abord passée par l'école[505], qui constituait d'une certaine manière « le seul recours » (*Ibid.*, p. 66) contre la disparition des langues du pays colonisé. L'école a enseigné le français ; elle a autorisé d'autres langues, non

[504] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, op. cit.*, p. 77.

[505] Je tiens à rappeler, la souveraineté *de* l'autre pendant l'occupation japonaise en Corée du Sud s'est exercé, d'abord par le biais de l'école – le système éducation « nationale ». La loi de ce genre du pouvoir s'applique dans la langue dite maternelle à travers le discours surtout en passant les médias et les institutions, comme l'analyse de Derrida sur *Ecce homo* Nietzsche le montre. Dans un tel contexte, *la* langue *maternelle* est dictée par la loi du pouvoir étatique, « mort », et du « père ». Cf. VI.2.2. *Langue « maternelle » : entre vie et mort*.

comme des langues officielles, nationales ou régionales, mais comme des langues « étrangères ». En principe, les élèves avaient le droit d'apprendre ce qu'ils voulaient, mais en réalité cette souveraineté avait tous les moyens de les empêcher. Ce pouvoir n'opérait pas par l'interdit, mais dissuadait fortement les élèves d'apprendre d'autres langues par d'autres voies. La ségrégation sociale, le racisme, la xénophobie résultaient d'une politique coloniale calculée et systématique. L'interdit s'exerçait à travers la langue du « maître », dans les deux sens de ce terme, sur les autres langues. En ce sens, « l'interdit procédait d'un "système éducatif" » (*Ibid*., p. 66) : la loi de la souveraineté venue d'ailleurs s'exerçait dans les écoles d'Algérie.

Pour « tous les élèves » de l'école française en Algérie, donc qu'ils soient Algériens d'origine ou juifs citoyens français, la « langue française », comme pour tous les Français de France, était censée être *la* « langue maternelle ». En fait, c'était la langue de la « Métropole » : pour ceux qui habitaient en Algérie, la France était alors « la métropole », ni pays, ni État, ni ville. La langue française est venue de cette métropole, « la Ville-Capitale-Mère-Patrie » (*Ibid*., p. 72).

> Sans compter donc ce que je rappelais tout à l'heure de l'écart entre la figure du Français de France et du Français d'Algérie, un écart social très marqué – dont il y aurait beaucoup à dire ; c'est que le Français de France, c'était un autre. Et un autre qui était certes au-dessus – c'était le modèle, c'était la distinction, c'était ce qu'il fallait dire tel qu'on devait le dire. Donc c'était la langue du maître d'une certaine manière – je l'entends aussi bien au sens scolaire du terme et la langue du maître, c'était ce que les maîtres d'école nous apprenaient[506].

La métropole est « étrange, fantastique et fantomale », « un pays de rêve »[507], parce qu'elle détient la loi, les normes, les règles et la langue dite maternelle – la langue du maître –, modèle du « bien-parler » et du « bien-écrire » représenté par le « maître » d'école (*Idem*). La langue du maître doit se substituer à la langue « maternelle » chez ses élèves. Cette souveraineté réduit les langues à l'Un (homogénéité), et par conséquent, on ne parle qu'une langue, qui n'est pas la sienne, qui est la langue de la loi, et prétend être la « langue maternelle » : ainsi le monolinguisme absolu s'installe dans un pays et dans l'individu.

Cette imposition d'une seule langue s'inscrit dans cette langue elle-même en laissant des traces en elle, car ce pouvoir colonial sous forme du monolinguisme s'exerce par le biais de l'institution, non seulement dans les colonies, mais aussi en métropole[508], où ce pouvoir

---

[506] Jacques Derrida, « Il n'y a pas le narcissisme », *Points de suspension, op.cit*., p. 218.
[507] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, op.cit*., p. 73.
[508] Quand les enfants sont scolarisés, ils doivent s'adapter à *la* langue maternelle en modifiant ou quittant leurs langues maternelles ; je ne parle pas seulement d'un enfant qui utilise une autre langue chez lui, mais même des enfants censés parler la « langue du pays natal ». Eux aussi doivent

dissymétrique se manifeste aussi à l'intérieur du pays. Revenant à l'analyse de Derrida, si la puissance coloniale fondait sa loi sur l'appropriation de la langue, il semble affirmer que c'est plutôt la loi qui s'incarne dans la langue : « Toute culture s'institue par l'imposition unilatérale de quelque "politique" de la langue. La maîtrise, on le sait, commence par le pouvoir de nommer, d'imposer et de légitimer les appellations » (*Ibid.*, p. 68).

Cette analyse peut être appliquée au « territoire français » sous l'Ancien Régime et sous la Révolution[509], ainsi qu'à la situation de la Corée du Sud après l'occupation[510], ou encore actuellement pour comprendre les difficultés d'intégration dans certains quartiers en France[511], etc. La souveraineté comme la loi s'exercent aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur. Un rapport dissymétrique existe donc dans la métropole elle-même, et entre les provinces et la capitale. Cette politique ne se manifeste pas seulement sous le visage de la cruauté, mais elle peut aussi être dissimulée sous le visage d'un humanisme assimilateur, derrière lequel se cache une forme plus sournoise de violence. C'est la situation qu'exige le monolinguisme. Cependant, cela ne veut pas dire que toutes les situations peuvent être considérées de la même façon : « […] cela ne doit pas conduire à une sorte de neutralisation des différences, à la méconnaissance d'expropriations déterminées contre lesquelles un combat peut être mené sur des fronts bien différents » (*Ibid.*, p. 121). Au contraire, et pour

---

impérativement s'adapter à la seule langue officielle « maternelle », en se séparant de « leur langue ». Je crois que l'on peut l'entendre cette langue comme *lalangue* de Lacan, ou une langue de la maison avec laquelle on entretien un rapport intime irreproductible avec les autres langues, dont on fera l'apprentissage. La scolarisation peut, alors être vécue par les enfants, en quelque sorte, comme un processus violent, voire traumatisant, à cause de l'uniformisation à la langue et à d'autres règles par la suite, entamant un processus d'aliénation sans cesse.

[509] Cf. Michel de Certeau, Dominique Julia et Jacques Revel, *Une politique de la langue. La révolution française et les patois.* Paris : Gallimard, 2002.

[510] Cf. I.1.4. *Mogukeo* : langue de la *matrie*.

[511] « En France, le monolinguisme de la langue nationale est bien plus fortement ancré que dans la plupart des autres pays, et correspond tout à fait à la construction régalienne puis jacobine de la république aux pouvoirs centralisés à Paris. Elle est inculquée traditionnellement par l'éducation nationale de manière à exclure toute autre langue. » Selon Rada Iveković, ce monolinguisme décourage les élèves à apprendre les langues étrangèresen exigent une pureté de la langue française. Et ces conséquences sont à la fois dramatiques et problématiques par exemple par rapport à la discrimination et au xénophobie. Je cite : « Les normes très restrictives d'accès au français, qui ne supporte que d'être bien parlé et sans accents, rend socialement démunis ceux qui n'ont pas grandi ici, dans les institutions de ce pays et qui n'en ont pas de diplômes. Parler et écrire le français très correctement correspond à une adhésion sans failles aux valeurs de la république que non seulement des étrangers, mais encore des français de « zone » de ce fait ne peuvent partager. La maîtrise de la langue étant le plus souvent confondue avec les compétences, sa défaillance handicape celui qui ne la possède pas. Les immigrés à plus forte raison doivent, pour s'intégrer, pouvoir se reconstruire sur place avec de nouveaux éléments, mais aussi avec ce qu'ils ont de bagages culturels et linguistiques. Les institutions ne prévoient absolument rien dans cette direction et n'en ont cure. » Rada Iveković, « Traduire les frontières. Langue maternelle et langue nationale », *Revue Asylon(s)*, vol 4, Institutionnalisation de la xénophobie, 2008. Disponible sur http://www.reseau-terra.eu/article749.html

aborder cette problématique plus radicalement : si la langue n'est pas une sorte de bien naturel, comment peut-elle être considérée ainsi ? Analyser ce processus permet de comprendre, par exemple, la construction du pouvoir.

Je reviens sur la situation des deux franco-maghrébins donc Derrida et Katibi. Le jeune juif citoyen français de naissance né en Algérie dispose de la seule langue du colonisateur, qui ne coïncide pas avec « la sienne », c'est-à-dire celle qu'il aurait sans doute pu acquérir, s'il avait possédé une langue maternelle. En ce sens, la langue française ne peut pas se substituer à la langue maternelle qu'il n'a jamais eue. Si Derrida porte ou doit porter le deuil de *sa* « langue maternelle », c'est le deuil d'une langue qu'il n'a même pas eu. C'est toute la différence avec Khatibi, qui peut quand même prononcer l'expression *ma* « langue maternelle », et dont je vais maintenant traiter la situation, pour revenir à cette question du deuil sans perte de Derrida.

VI.2.4. Langue maternelle dans sa division active

> Mauvaise plaisanterie : nous, les Maghrébins, nous avons mis quatorze siècles pour apprendre la langue arabe (à peu près), plus d'un siècle pour apprendre le français (à peu près) ; et depuis des temps immémoriaux, nous n'avons pas su écrire le berbère[512].

L'énoncé de Derrida : « On ne parle jamais une seule langue » rejoint le sens d'un passage de Khatibi :

> S'il n'y a pas (comme nous le disons après et avec d'autres) *la* langue, s'il n'y a pas de monolinguisme absolu, reste à cerner ce qu'est une langue maternelle dans sa division active, et ce qui se greffe entre cette langue et celle dite étrangère. Qui s'y greffe et s'y perd, ne revenant ni à l'une ni à l'autre : l'incommunicable[513].

Puisque *la* langue n'existe sans doute pas, du point de vue de celui qui parle ou écrit ladite langue, cette expérience de solipsisme monolingue ne se rapporte jamais à l'appartenance, à la propriété, au pouvoir de maîtrise, à une pure « ipséité » (hospitalité ou hostilité) de quelque type que ce soit[514]. Par conséquent, on ne peut pas définir « la » langue maternelle comme toujours identique à elle-même, telle qu'elle est. S'il s'agit de définir alors « une » langue maternelle, il faut donc la cerner dans sa « division active » selon Khatibi.

---

[512] Abdelkebir Khatibi, « Incipits », *Du bilinguisme* (collectif), Paris : Denöle, 1985, p. 171.
[513] Abdelkebir Khatibi, « Présentation », *Ibid.*, p. 10.
[514] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, op.cit.*, p.44.

Dans un sens, celle-ci rejoint peut-être la notion de multilinguisme de Glissant, qui ne signifie pas « la coexistence des langues, ni la connaissance de plusieurs langues », mais « la présence des langues du monde dans la pratique de la sienne[515] ». Glissant suggère, dans le même sens, que « l'écrivain contemporain, l'écrivain moderne, n'est pas monolingue, même s'il ne connaît qu'une langue, parce qu'il écrit en présence de toutes les langues du monde[516] ». Le multilinguisme ne relève pourtant pas du développement d'un plurilinguisme quantitatif, mais plutôt d'une situation, ainsi que d'une sensibilité nouvelle liée à la fréquentation d'une poétique de « la mondialité[517] ». En ce sens, la traduction occupe un rôle important car elle permet d'aborder la « mondialité » qui conditionne d'une certaine manière le multilinguisme.

Or, pour revenir à la notion de Khatibi concernant la division active de sa langue maternelle, qui suggère la présence et l'influence de l'histoire et de l'expérience des langues. Dans sa langue maternelle, peut-être les langues se greffent-elles et laissent-elles des traces les unes sur les autres ; de ce fait, il existe une incommunicabilité qu'aucune traduction ne serait capable d'annuler. Cette incommunicabilité s'installe même dans sa langue maternelle, c'est pourquoi elle est « divisée » ; selon Khatibi, ce destin est partagé avec d'autres écrivains « de langue française » qui n'ont pas cette langue comme « leur langue maternelle ».

> L'écrivain arabe de langue française est saisi dans un chiasme, un chiasme entre l'aliénation et l'inaliénation (dans toutes les orientations de ces deux termes) : cet auteur n'écrit pas sa langue propre, il transcrit son nom propre transformé, il ne peut rien posséder (si tant soit peu on s'approprie une langue), il ne possède ni son parler maternel qui ne s'écrit pas, ni la langue arabe écrite qui est aliénée et donnée à une substitution, ni cette autre langue apprise et qui lui fait signe de se désapproprier en elle et de s'y effacer Souffrance insoluble lorsque cet écrivain n'assume pas cette identité entamée, dans *une clarté de pensée qui vit de ce chiasme, de cette schize*[518].

Khatibi est un écrivain maghrébin, de nationalité marocaine, et comme d'autres, il ne possède pour ainsi dire aucune langue. Or, il ne s'agit pas de savoir si l'on peut s'approprier une langue ou pas, c'est une toute autre question qui est soulignée ici, relative au fait qu'il n'en possède aucune, malgré tous ses croisements avec différentes langues. Ce « chiasme » ne signifie pas pour autant que l'expérience douloureuse conduit forcement à une aliénation sans

---

[515] Edouard Glissant, « Langues et langages », *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris : Gallimard, p. 41.
[516] Edouard Glissant, « Créolisation dans la Caraïbe et les Amériques », *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris : Gallimard, p. 27.
[517] Je n'évoquerai pas longuement ce thème, je voudrais seulement souligner le fait que « la mondialité » ne partage absolument pas son sens avec la mondialisation qui désigne, disons, une sorte d'évolution de l'économie poussée exclusivement par l'intérêt économique mondial ; si la mondialisation procède un appauvrissement dû à l'uniformisation culturelle, la mondialité souligne l'expérience enrichissante, sensible et intellectuelle des cultures dans leur diversité.
[518] Abdelkebir Khatibi, « Incipits », *Du bilinguisme*, *op. cit.* p. 189.

issue. La langue française dans laquelle ces écrivains écrivent est pour ainsi dire leur seule langue, du moins pour écrire leurs œuvres, en même temps qu'elle est la langue de l'autre. Mais l'exil précède en quelque sorte l'écriture : « L'écrivain est une tête chercheuse de la trace, il a à inventer de nouveaux territoires[519].»

> Ma langue, la seule que je m'entende parler et m'entende à parler, c'est la langue de l'autre. Comme le « manque », cette « aliénation » à demeure paraît constitutive. Mais elle n'est ni un manque ni une aliénation, elle ne manque de rien qui la précède ou la suive, elle n'aliène aucune ipséité, aucune propriété, aucun *soi* qui ait jamais pu représenter sa veille. Bien que cette injonction mette en demeure à demeure, rien d'autre n'« est là », jamais, pour veiller sur son passé ou sur son avenir. Cette structure d'aliénation sans aliénation, cette aliénation inaliénable n'est pas seulement l'origine de notre responsabilité, elle structure le propre et la propriété de la langue[520].

L'aliénation des écrivains « de la langue de l'autre » est en effet une condition qui permet de témoigner de la structure de l'aliénation sans aliéner la langue. Parler ou écrire ne signifie pas se l'approprier « la langue », mais vouloir et pouvoir dire en tentant de se l'approprier. Bien que l'on sache que cela n'est sans doute pas possible, cela n'empêche pas cette tentative incessante, qui est la condition même pour pouvoir parler et écrire.

Je voudrais approfondir davantage la situation de Khatibi dans sa singularité, qui réside dans sa volonté de témoigner de son rapport avec la langue française : « Je témoignerai ici en mon nom. Le français a été, pendant mon enfance, une langue silencieuse, réservée à la lecture, et aux exercices scolaires[521]. » Cette langue de l'autre est, dans son expérience, une langue d'abord pour écrire et lire ; en ce sens, la relation entre lui et la langue française semble spéculaire au rapport qu'entretiennent entre elles les langues orales et les langues écrites.

La langue française est une langue silencieuse qui l'a fait souffrir : « J'avais sombré dans la douleur. J'attendais. Erreur si néfaste, […] ne jamais se taire[522] » : après avoir commencé à « voyager » dans ses langues, il ne souffre plus. En revanche, sa langue maternelle est d'abord un parler maternel. Son rapport avec les langues, que l'on peut sans doute désigner comme langues maternelles, est déjà compliqué ; il y a dès le début une tension entre l'écrit et l'oral.

> On naît à la langue par effraction, par le lien indestructible de la séparation. Vient ensuite le dressage, la pédagogie initiatique : la famille, la société, l'école. Ainsi suis-je né à la

---

[519] « Lettre ouverte à Jacques Derrida », *Jacques Derrida, en effet*, dessins de Valerio Adami, Al Manar, 2007, p. 45.
[520] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, *op.cit*., p. 47-48.
[521] Abdelkebir Khatibi, « Lettre ouverte à Jacques Derrida », *Jacques Derrida, en effet, op.cit*., p. 42-43.
[522] Abdelkebir Khatibi, *Amour bilingue*, Montpellier : Fata Morgana, 1983, p. 129.

> langue en arabe parlé, qui est en diglossie par rapport à la langue savante, inaugurée par le Coran, langue donnée aux humains par Allah comme une langue claire qu'il faut déchiffrer. C'est ce qu'on dit de cette adoration, de cette sacralisation de la langue. J'ai dû en garder la cicatrice dans le français que j'ai appris à l'école franco-musulmane, en période coloniale, à peine quelques années après la Seconde Guerre mondiale[523].

Naître à la langue est une violence inoubliable ; Khatibi semble suggérer qu'il s'agit d'une expérience qui renvoie à la séparation du corps de la mère et de la mère elle-même. La violence ne s'arrête pas là : apprendre une langue entraîne une série de « dressages » interminables, sans doute jusqu'à la fin de sa vie, que ce soit dans la langue dite « maternelle » ou non. Il est d'abord né dans le parler maternel, lequel était pris dans un rapport hiérarchique avec une autre langue arabe, la langue du Coran, langue de l'écrit, qui était également considérée comme « la langue maternelle ». Dès le départ, ses langues « maternelles » apparaissent divisées : il perçoit la dissymétrie qui existe entre elles. La langue savante a forcément laissé une blessure dans son parler maternel, considéré comme inférieur à cette langue sacrée.

La blessure de la langue ne s'est pas arrêtée là : son dressage à l'école franco-musulmane se poursuit, comme un effet du colonialisme. Il est ainsi jeté de nouveau dans une toute autre langue, le français, une autre langue d'écrit, et de manière plus ou moins forcée, comme ce fut le cas lors de l'apprentissage de sa première langue écrite. Le trait d'union entre ces langues porte, une fois encore, le poids de l'association entre deux autres cultures, histoires, et langues. La langue française n'est pas pour lui un substitut de la langue maternelle, ni une langue étrangère. Son rapport avec ces langues est douloureux, voie traumatisante, et ce avec toutes ses langues ; il a été aliéné par elles sans l'être vraiment. Il y a une dissymétrie entre ces langues, dans tous les sens du terme. Sa première langue, qu'il a reçue de « sa mère » et qui ne dispose pas l'écrit – cette langue était illettrée –, a perdu Khatibi :

> Oui, ma langue maternelle m'a perdu. Perdu ? Mais quoi, ne parlais-je pas, n'écrivais-je pas dans ma langue maternelle avec une grande jouissance ? Et la bi-langue n'était-elle pas ma chance d'exorcisme ? Je veux dire autre chose. Ma mère était illettrée. Ma tante – ma fausse nourrice – l'était aussi. Diglossie natale qui m'avait voué peut-être à l'écriture, entre le livre de mon dieu et ma langue étrangère, par de secondes douleurs obstétricales, au-delà de toute mère, une et unique. Enfant, j'appelais la tante à la place de la mère, la mère à la place de l'autre, pour toujours l'autre, l'autre[524].

---

[523] Abdelkebir Khatibi, «Le nom et le pseudonyme », *Jacques Derrida, en effet, op.cit*., p. 53. Plus de ses expériences de l'époque, voir *La mémoire tatouée*, Paris : Denoël, 1979.
[524] Abdelkebir Khatibi, *Amour bilingue, op.cit*., p. 75.

« L'origine » du parler maternel n'est donc pas unique, ou plutôt elle l'est, mais divisée ou redoublée par une fausse mère. Il a à la fois une seule mère et plus d'une seule. La division de sa langue maternelle, qui est au moins scindée en deux, l'a destiné à l'écriture, pour combler son désir de re-marquer. « Une langue maternelle, dans sa division active » témoigne donc d'abord d'une diglossie « maternelle » ou originaire, dans laquelle la langue parlée et la langue écrite n'ont pas le même statut. Sa diglossie persiste jusqu'à que le silence disparaisse, mais en vérité elle continue, parce qu'il « monolingue intérieurement »[525] dans sa division active : il se traduit dans une langue divisée.

La langue française, qui permet d'écrire à Khatibi, intègre toutes les histoires de sa blessure ; quand il écrit, il écrit donc avec toute sa mémoire : « J'embrasse toujours mes beaux souvenirs, de langue à langue[526]. » Cette division ne signifie ni la diversité ni pluralité de la langue, mais une structure de la langue divisée dans son unicité. Elle constitue le motif de l'écriture, ou un rêve de/pour l'écriture comme re-marque. En ce sens, le parler maternel de Khatibi l'a perdu, mais lui, il ne l'a pas perdu ; en écrivant, il écrit avec toute la mémoire de la langue ; quand il écoute l'appel de l'écriture, il lui parvient l'écho de sa « bi-langue », de la langue de sa mère ajoutée d'une autre.

> En ce lieu de jalousie, en ce lieu partagé de vengeance et de ressentiment, en ce corps passionné par sa propre « division », avant toute autre mémoire, l'écriture se destine comme d'elle-même à l'anamnèse. Même si elle l'oublie, elle appelle encore cette mémoire, elle s'appelle ainsi, l'écriture, elle s'appelle de mémoire[527].

La langue divisée se destine à l'anamnèse ; l'écriture se met en quête d'histoire et de filiation en espérant les remarquer. L'écriture est ainsi affectée par l'archi-écriture, ici une histoire violente. À l'origine du sens, une archi-écriture de la trace est à l'œuvre ; elle ouvre un espacement, un intervalle dans le temps comme dans la parole[528] : « Même si elle l'oublie, elle appelle encore cette mémoire, elle s'appelle ainsi, l'écriture, elle s'appelle de mémoire »[529]. Cette interpellation infinie est « une aveugle pulsion généalogique »[530] qui se ressource dans la structure antinomique de la langue reconstruite par les deux phrases : « On ne parle jamais qu'une seule langue – ou plutôt un seul idiome ; on ne parle jamais une seule langue – ou plutôt il n'y a pas d'idiome pur[531]. » On ne parle que dans sa seule langue, mais il n'existe pas une langue pure, non affectée. Cette tentation de la démonstration traverse

[525] Abdelkebir Khatibi, « Lettre ouverte à Jacques Derrida », *op.cit.*, p. 43.
[526] Abdelkebir Khatibi, *Amour bilingue, op.cit.*, p. 129.
[527] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, op.cit.*, p.22.
[528] Cf. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, p. 95.
[529] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, op.cit.*, p. 22
[530] *Idem*
[531] *Ibid.*, p. 23.

nécessairement l'expérience de la langue comme « traduction[532] ». Dans l'écriture comme traduction de ses langues, Khatibi porte l'amour pour le parler maternel comme le deuil de cette langue, qui l'a perdu, en quelque sorte, à sa place, car lui, il ne l'a pas perdue.

VI.2.5. Écriture comme processus de re-marque

J'ai tenté d'analyser la conjonction des phrases proposées par Derrida à partir de la situation de Khatibi. Si l'on interdit l'accès à telle ou telle langue, quelles en sont les conséquences ? Bien que Khatibi n'évoque pas directement un interdit officiel et juridique concernant les langues, il décrit une situation où les langues se soumettent à un certain rapport de pouvoir. Par conséquence, il montre un « je-me » blessé dans sa relation avec les langues ; il tente de re-marquer son histoire et sa mémoire de la blessure par le biais de l'écriture, qu'il s'en souvienne ou pas. Cependant, cela n'empêche pas qu'il dispose d'une langue qu'il peut d'une certaine manière appeler « sa langue maternelle », et dans laquelle il continue à se ressourcer.

> Il eut une seule mère et plus d'une mère, sans doute, mais il a bien eu *sa* langue maternelle, une langue maternelle, une seule langue maternelle *plus* une autre langue. Il peut alors dire « *ma* langue maternelle » sans laisser paraître, en surface, le moindre trouble[533].

Quand Khatibi évoque « sa langue maternelle » avec toutes ses blessures, celles-ci n'empêchent pas cette appellation : elles restent à l'intérieur de cette énonciation troublée mais pas débordée de souffrances, parce Khatibi s'y réfère à une mère – à sa mère (et même plus d'une, car il avait sa tante à la place de sa mère). Quant à Derrida, il n'a pas la même expérience : lui aussi a une mère qui n'a pas pu lui donner une langue de manière à ce qu'il ait sa langue « maternelle ». Il n'a donc jamais eu de « langue maternelle » que la langue française puisse remplacer.

---

[532] « Ce que je voudrais me rappeler moi-même, ce à quoi je voudrais me rappeler, ce sont les traits intraitables d'une impossibilité, et si impossible et si intraitable qu'elle n'est pas loin d'évoquer une interdiction. Il y aurait là une nécessité, mais la nécessité de ce qui se donne comme impossible-interdit ("Tu ne peux pas faire ça ! mais non ! – Mais si ! - Mais non, si j'étais toi je ne le ferais pas ! - Mais si, si tu étais moi, tu le ferais, tu ne ferais que ça ! – Mais non !") – et une nécessité qu'il y a et qui œuvre pourtant : la traduction, une autre traduction que celle dont parlent la convention, le sens commun et certains doctrinaires de la traduction. Car cette double postulation, – *On ne parle jamais qu'une seule langue... (oui mais) - On ne parle jamais une seule langue...,* ce n'est pas seulement la loi même de ce qu'on appelle la traduction ». Ce serait la loi elle-même comme traduction. *Ibid*., p. 24-25.
[533] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, *op.cit*., p. 64.

> Bien qu'un mauvais jour ma mère à moi, dans les dernières années de sa vie, devînt comme aphasique et amnésique, bien qu'alors elle parût avoir oublié jusqu'à mon nom, elle ne fut pas « illettrée », sans doute[534]. Mais à la différence de la tradition dans laquelle naquit Khatibi, ma mère elle-même ne parlait pas plus que moi, je le suggérais plus haut, une langue qu'on pût dire « pleinement » maternelle (*Ibid*., p. 65).

La mère de Derrida paraît et écrivait une seule langue – langue française, langue de l'autre ; comme lui, elle avait qu'une langue, la langue du maître. L'origine s'incarne souvent dans la métaphore de *la* mère ; l'origine, comme la mère, donne naissance, et reste indéniable et sûre (comme on le dit couramment, la mère reconnaît toujours son enfant). Cette métaphore de l'origine prend la place de l'origine authentique, pour ainsi dire de l'origine de l'origine. La métaphore de la mère est d'ailleurs une des choses que l'on croit de « l'ordre du naturel » : la métaphore de la mère construit une sorte de réel fantasmé dont on doute rarement. C'est pourquoi ce qui veut occuper la place de l'origine prend la mère comme métaphore, par exemple la langue maternelle ou *Moguk*. La mère et l'origine ne se séparent pas ; la langue ou la nation sont représentées par la mère, métaphore de l'origine qui reconnaît et affirme l'appartenance et l'identité d'une personne et d'une communauté, et ainsi crée un lien naturellement solide entre ces éléments. Derrida met une distance entre la langue et l'adjectif maternelle – *la* mère à travers son histoire personnelle : sa mère, qui ne reconnaît plus son fils, n'avait pas d'autres langues. Elle a vécu à peu près la même situation que lui. Ainsi, dans les histoires ou les situations historiques dans lesquelles Khatibi et Derrida se sont trouvés pris, les mères existent : une ou plus d'une mère pour chacun.

> Je n'avais pas de langue pour le *grief*, ce mot que j'aime à entendre maintenant en anglais où il signifie davantage la plainte sans accusation, la souffrance et le deuil. Il faudrait penser ici à un grief quasiment originaire, puisqu'il ne déplore même pas une perte : je n'ai rien eu à perdre, *à ma connaissance*, que le français, la langue endeuillée du deuil.

---

[534] Ce rapport à la mère, qui a oublié le nom de son fils, (pour ne pas dire oublier son fils – cela relève déjà des questions sur le rapport entre nom et son porteur, et sur l'identification etc. –) est décrit dans *Circonfession* où Derrida dit « si j'écrivais ici pour ma mère, ce serait pour une mère vivante qui ne reconnaît pas son fils et je périphrase ici pour qui ne me reconnaît plus, à moins que ce ne soit pour qu'on ne me reconnaisse plus, autre manière de dire, autre version, pour qu'on croie me reconnaître enfin, mais quelle crédulité, car voici la base de l'improbable, improbable est ici-bas le nom » (p. 31). Il l'écrit en quelque sorte pour accompagner sa mère vivante qui ne le reconnaît plus : « mon nom, un nom devenu pour elle à tout le moins imprononçable, et j'écris ici au moment où ma mère ne me reconnaît plus et où, capable encore de parler ou d'articuler, un peu, elle ne m'appelle plus et pour elle et donc son vivant je n'ai plus de nom, voilà ce qui arrive, et quand elle semble me répondre toutefois, elle répondrait plutôt à quelqu'un qui se trouve être moi sans qu'elle le sache » (p. 27-28). Sa mère, qui a perdu la mémoire, perd également le nom du fils ; il est devenu, du moins, imprononçable. Derrida en accompagnant sa mère vivante, porte le deuil pour lui-même et pour son nom devenu imprononçable de la part de sa mère à la place de sa mère ; sa mère, qui portait le deuil pour ses fils morts, oubli le nom de ce fils vivant et ne portera pas le deuil de ce fils ; c'est à ce moment que le deuil du deuil de ce fils commence. Comme le nom, le deuil ne peut être porté que par les autres. Jacques Derrida « Circonfession », *Derrida*, Paris : Édition de Seuil, 2008.

> Dans un tel grief, on prend ainsi, à demeure, le deuil de ce qu'on n'a jamais eu (*Ibid.*, p. 60-61).

Le *grief*, comme beaucoup de mots, résonne dans plusieurs langues : le grief comme souffrance et deuil. La langue de l'autre, dans laquelle il écrit et parle, est l'origine de la souffrance et le lieu du deuil impossible, car il n'y a même pas eu de sentiment de perte, du moins, au niveau de la mémoire qu'il peut en avoir. Khatibi est né dans la langue française en ayant déjà tout perdu, donc sans rien à perdre. Il se souvient de la blessure en remontant « une certaine origine », même si ce déchirement résulte d'une séparation violente dont il ne peut pas se souvenir. Derrida ne peut se souvenir de perte semblable : sa langue se montre seulement endeuillée d'avance (ou défendue de porter le deuil pleinement), et davantage donc la langue qui porte des traces scellées en elle, parce que cette seule langue est le lieu de la blessure, non seulement par rapport à la langue maternelle qu'il n'a pas eue, mais aussi par rapport à l'exclusion.

> J'étais très jeune à ce moment-là, je ne comprenais sans doute pas très bien – déjà je ne comprenais pas très bien – ce que *veut dire* la citoyenneté et la perte de la citoyenneté. Mais je ne doute pas que l'exclusion – par exemple hors de l'école assurée aux jeunes Français – puisse avoir un rapport à ce trouble de l'identité dont je te parlais il y a un instant. Je ne doute pas non plus que de telles « exclusions » viennent laisser leur marque sur cette appartenance ou non-appartenance *de* la langue, sur cette affiliation *à* la langue, sur cette assignation à ce qu'on appelle tranquillement une langue (*Ibid*, p. 35).

Pendant le gouvernement de Vichy, qui a appliqué les lois anti-sémites, ce « je » – Derrida – tout en étant citoyen français de naissance, avait été privé de sa citoyenneté pendant un moment**,** sans en avoir acquis une autre. C'est cette même citoyenneté perdue qu'il retrouve après la fin de la guerre, bien avant de se rendre en France. Cette exclusion a laissé d'une blessure profonde dans son rapport à la langue française, qui était déjà inquiétant. La langue peut sans doute lui faire subir le même sort que sa citoyenneté : privation, et aliénation sans l'être totalement, car elle lui est revenue encore comme une donation. La langue n'appartient sans doute « naturellement » à personne, tout comme la citoyenneté.

La blessure sous scellés à déchiffrer[535] devient alors le motif de l'écriture, l'acte de re-marquer, d'inscrire, de rendre remarquable et d'écrire. Depuis cette situation singulière, il

[535] En ce qui concerne une blessure à déchiffrer, je voudrais rappeler le statut de la circoncision, comme blessure, pour ainsi dire, originaire ou radicale ou encore métaphorique par le statut qui lui accorde par Derrida. Cette blessure a eu lieu sur « son propre corps » le huitième jour de sa naissance avec une certaine complicité de sa famille juive, qui n'était pas pourtant tellement traditionnelle selon ce que Derrida laisse entendre. Un enfant sans défense a été remis entre les mains du mohel qui lui a laissé une cicatrice ouverte pour toujours sur son corps. Selon cette lecture, cette blessure témoigne que ce qu'on appelle « son propre corps » ne l'est pas. L'événement radical est imprévisible et s'empare de ce sujet, qui est soumis à cet événement, lui laisse sa signature comme la blessure sur un corps. Ce sujet soumis à cet événement reconnaît la radicalité de cet événement qui le destinait en

témoigne de certaines blessures en sachant qu'« un témoignage est toujours autobiographique[536] ». La question de l'identité est déjà troublante dans son histoire : comment, dans une telle situation, peut-il acquérir « l'identité » ? D'abord elle ne se donne pas.

> Une identité n'est jamais donnée, reçu ou atteinte, non, seul s'endure le processus interminable, indéfiniment phantasmatique, de l'identification. […] celui ou celle qui écrit doit savoir déjà dire *je*. En tout cas la *modalité identificatrice* doit être déjà ou désormais assurée : assuré de la langue et dans sa langue (*Ibid*., p. 53).

Il faut savoir dans quelle langue « je » se dit : « le *je* de l'anamnèse dite autobiographique, le *je-me* du *je me rappelle* se produisent et se profèrent différemment selon les langues » (*Ibid*., p. 54). En conséquence, le « je » ne peut précéder les langues : il en dépend. Le « je-me » ne peut donner un lieu commun, car le « je » serait formé non avec « me », mais avec « te » : « Te site d'une *situation* introuvable, renvoyant toujours ailleurs, à l'autre chose, à une autre langue, à l'autre en général » (*Ibid*., p. 55) ; le « je-me » se forme dans un certain « toi » et dans la langue d'un certain toi, toujours de l'autre. Le trouble de l'identité, dont ce « je » du texte parle, n'est pas, en effet, seulement son problème, car ce trouble est la condition même de l'énonciation d'un « je » qui doit suivre le processus d'identification dans la langue de laquelle la formation d'un « je » dépend. C'est la raison pour laquelle « tout le monde » peut (et doit) dire qu'il n'a qu'une langue qui n'est pas la sienne. Comme l'identité n'est pas donnée, et elle n'est qu'un processus interminable, par conséquent elle impose de s'inventer à l'autre ; la langue**,** qui est toujours *de* l'autre, s'impose d'une invention pour le processus de l'identification. En ce sens, la référence à l'autobiographie est significative.

---

quelque sort vers une certaine pensée. Il affirme qu'il ne parlait que de circoncision, entre autres, dans *Circonfession* en citant son carnet : « Circoncision, je n'ai jamais parlé que de ça, considérez le discours sur la limites, les marges, marques, marches, etc., la clôture, l'anneau (alliance et don), le sacrifice, l'écriture du corps, le pharmakos exclu ou retranché, la coupure […] » (Période 14, Paris : Seuil, 2008, p. 68). Ce rapport à la circoncision, si l'on peut le rapprocher du rapport à une certaine judéité sans judaïsme ; la judéité, que l'on considère comme le fait donné ou l'ordre naturel, en effet révèle plus ce que cela. Ce rapport est aporétique, car il permet de réfléchir à la structure du témoignage comme « le monolinguisme » permet de penser à une certaine structure universelle de la langue. La circoncision témoigne du fait d'être juif ; cette marque est à la fois la marque de la singularité pour lui seul, unique fois pour toute sa vie, et une sorte de marque universelle qui désigne presque tous les juifs. Ce paradoxe rappelle la spécificité du témoignage donc être singulier et irremplaçable, et en même temps l'inverse. Comme la circoncision témoigne à la fois de l'humanité, de ce qu'est le peuple juif et d'un être singulier. En ce sens, la circoncision pendant qu'elle marque l'originalité originaire de la blessure, après la naissance, re-marque une certaine structure universelle de la blessure.

[536] Jacques Derrida, *Demeure, op.cit*., p. 54.

Derrida démontre une certaine structure universelle de la langue à partir de la démonstration auto-biographique : la langue n'appartient à personne. Une langue n'est pas « une », parce qu'elle n'est pas identique à elle-même : « *Une* langue n'existe pas. […] on n'a jamais qu'une langue, ce monolinguisme ne fait pas *un* avec lui-même » (Derrida, 1996, p. 123). La « traduction » ne concerne pas donc des langues, mais concerne à l'intérieur de toute langue. Les langues compliquent le mode d'inclusion et l'identification que ces frontières sont censées assurer. « L'"écriture", oui, on désignerait ainsi, entre autres choses, un certain mode d'appropriation aimante et désespérée de la langue. » (*Ibid.*, p. 59). L'écriture peut être une tentative d'appropriation de ce qu'il ne peut pas s'approprier : une langue laisse ses traces dans la mémoire d'un sujet, et celui-ci tente de faire arriver quelque chose à cette langue ; peut-être serait-ce un processus d'inscription de soi dans cette langue. Et c'est par la traversée des mots qu'on revient à un passage interminable et inépuisable de la frontière, toute sorte de frontière. Il s'agit d'une aventure avec les mots, en essayant de leur rendre un service singulier : le « je » tente également de s'y identifier. C'est la loi que la langue impose comme une traduction : « "intraduisible" demeure – doit rester, me dit ma loi – l'économie poétique de l'idiome, celui qui m'importe » (*Ibid.*, p. 100). La langue maternelle que Nietzsche a envisagée comme langue du vivant contre la langue du mort ne correspond pas exactement à ces cas-là : la langue maternelle de Khatibi n'écrit pas ; Derrida n'a jamais eu de langue « maternelle ». Derrida suggère une pensée unique, et non plurielle, mais « une pensée pliante du pli » (*Ibid.*, p. 49) qui n'est donc pas une :

> Parce qu'il y a le pli d'une telle *re-marque*, la réplique ou la ré-application du quasi transcendantal ou du quasi ontologique dans l'exemple phénoménal, ontique ou empirique, et dans le phantasme même, là où celui-ci suppose de la trace dans la langue, on est justement obligé de dire à la fois « on ne parle jamais qu'une seule langue » et « on ne parle jamais une seule langue (*Ibid.*, p. 49-50).

Rendre remarquable n'enlève donc pas l'universalité : la singularité et l'universalité ne s'opposent pas ; en revanche, le seul moyen d'accès à l'universalité passe par une singularité : à travers cette expérience blessante de la langue, on ne peut que se rendre remarquable. Par exemple, le motif de l'écriture comme l'expérience de la langue est le désir de re-marquer les traces et les blessures dans la langue. Bien qu'il s'agisse d'une structure universelle, la situation dans laquelle l'on se trouve dans la langue *de* l'autre est irréductiblement différente ; il y a en effet des « plis » dans cette structure unique et universelle. C'est pourquoi elle ne peut pas être homogène : elle est loin de correspondre à une uniformisation. Cette structure universelle de la langue n'impose pas une unité, mais seulement l'unicité avec beaucoup de plis. C'est le pouvoir colonial qui impose une seule unité.

> C'est en faisant fond sur ce fond qu'opère le monolinguisme imposé par l'autre, ici par une souveraineté d'essence toujours coloniale et qui tend, répressiblement et irrépressiblement, à réduire les langues à l'Un, c'est-à-dire à l'hégémonie de l'homogène. On le vérifie partout, partout où dans la culture cette homo-hégémonie reste à l'œuvre, effaçant les plis et mettant le texte à plat. (*Ibid*., p. 69-70)

Dans l'expérience du monolinguisme, la tentative, en résistant au pouvoir colonial, de se traduire et de s'inscrire dans cette langue-là signifierait faire venir une langue dans la structure de la langue. L'identité d'une langue et l'identité à soi est d'ailleurs liée à l'hospitalité, à une différence à soi ou d'avec soi : la question de l'identité est inséparable de la question de l'hospitalité, comme rapport à l'autre et à la différence. Ce serait une langue unique dans l'unicité de la langue innombrable ; elle produit des plis ou des tatouages dans une langue incalculable. C'est l'écriture auto-biographique qui produit ces plis innombrables en témoignant de leurs situations dans le monolinguisme *de* l'autre : c'est une écriture à la fois poétique et éthique, qui inscrit la singularité dans la structure universelle de *la* langue : en remarquant la langue de la blessure de l'identité divisée.

VI.3. Autobiographie : contrat d'écriture pour « faire la vérité »

> Cette exemplarité ne se réduit plus simplement à celle de l'exemple dans une série. Ce serait plutôt l'exemplarité – remarquable et remarquante – qui donne à lire de façon plus fulgurante, intense, voire *traumatique*, la vérité d'une nécessité universelle. La structure apparaît dans l'expérience de la blessure, de l'offense, de la vengeance et de la lésion. De la terreur. Événement traumatique parce qu'il y va ici de coups et blessures, de cicatrices, souvent de meurtres, parfois d'assassinats collectifs. C'est la réalité même, la portée de toute *férance*, de toute référence comme différance[537].

Je tente d'expliquer ce que j'entends par l'écriture autobiographieque à travers l'image d'un animal pour appréhender un certain rapport entre le corps et le corpus, qui sont liés l'un à l'autre par l'« écriture » d'un « je » – humain-animal.

> *Avant mes treize ans, avant d'avoir jamais porté un tallith et d'avoir même rêvé de posséder le mien, j'ai cultivé (mais quel rapport ?) des vers à soie, ces chenilles ou larves de bombyx. […] Dans les quatre coins d'une boîte à chaussure, donc, on m'y avait initié, j'hébergeais et nourrissais des vers à soie. […] Le ver à soie produisait hors de lui, devant lui, ce qui ne le quitterait jamais, une chose qui n'était autre que lui, une chose qui n'était pas une chose, une chose qui lui appartenait et lui revenait en propre. Il projetait au-dehors ce qui procédait de lui et restait au fond, au fond de lui : hors de soi*

[537] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, *op.cit*., p. 48-49.

en soi et près de soi, en vue de l'envelopper bientôt tout entier. Son œuvre et son être pour la mort[538].

Le « je » évoque ici un autre, âgé de treize ans, qui n'est pas encore, pour ainsi dire, l'homme qu'il deviendra, et qui commence à élever des vers à soie. Cet animal produit un cocon qui est lui-même autant qu'il n'est pas lui-même : un corps hors de son corps ; quelque chose qui était déjà en lui, qui sort de lui, mais qui une fois sorti n'est pas le même, mais qui, de cette façon, revient toujours à lui : il retourne à soi, ainsi il s'établit.

Dans les quatre coins d'une boîte, il y a des vers à soie : un petit animal retourne et revient vers soi-e ; un « je » qui revient à un « je » ou « me » (« Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi[539] »). Quelque chose comme des fils tisse un lien entre eux comme une écriture. Cela passe dans les quatre coins d'une boîte-monde ; et les vers à soie qui ont vécu dans les quatre coins d'une boîte-monde reviennent à d'autres quatre coins : « Alors, on l'a vu, les franges, elles, doivent être de laine et cousues dans le cuir, dans une peau d'animal, donc, hier encore, à l'origine, cette peau vivante dont sont faits les quatre coins[540]. » Ces vers à soie, qui se sont re-produits, ont été installés aux quatre coins d'un *tallith*.

Un garçon de treize ans qui cultive des vers à soie pourrait sans doute les retrouver, comme ce garçon, qui avançait dans sa vie, retourne vers ce garçon d'autrefois qui est toujours en lui. Cette circulation de l'*autos* se construit dans la vie et la langue, et dans le monde. Ce motif de la circulation serait effectivement une clé cruciale pour une autre approche de l'« autobiographie »[541] : un contrat d'écriture pour « faire la vérité ».

Catherine Malabou tente de lire *Circonfession* de Derrida en envisageant le motif de « la vie » à travers la formule de Derrida « faire la vérité », qui hante le texte selon elle[542], en dialoguant avec Heidegger, plus précisément dans son texte *Être et temps*, et en abordant « l'élaboration de la problématique de la déchéance (*Verfallencheit*) du *Dasein* dans *Être et temps*[543] ». *Circonfession* est une partie d'un livre intitulé *Derrida*, du noms d'un des auteurs, Geoffrey Bennington et Jacques Derrida. Cet œuvre comporte deux parties : « Derridabase » et « Circonfession ». Le but de G. Bennington est d'éclairer le plus possible la pensée de

---

[538] Cette extrait, se situe vers la fin du texte, est écrit en italiques dans l'original, ce qui le sépare de la première partie du texte. Jacques Derrida, « Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile », *Voile*, Paris : Galilée, 1998, p. 82-83.
[539] *Ibid*., p.35.
[540] *Ibid*., p. 65.
[541] Je rappelle l'analyse de Derrida dans *Otobiographie* (Paris : Galilée, 1984) que j'ai suivi dans VI.1.4. *« Auto-biographie » : un contrat pour la vie*. D'une certaine manière, cette image du ver à soie nous a conduit jusqu'à la fin de cette thèse.
[542] Catherine Malabou, « La forme d'un " je" », *Des confessions*, Paris : Stock, 2006, p. 242-280.
[543] *Ibid*., p. 243.

Jacques Derrida pour le rendre plus accessible. À l'encontre du projet de systématisation de la pensée de Jacques Derrida, l'objet ou le personnage de cette entreprise tente de démontrer « la nécessité inéluctable de l'échec[544] » ; en conséquence, Jacques Derrida écrit à son tour, pour le démontrer, un texte intitulé *Circonfession*. Ce texte semble représenter une des façons de « faire la vérité » pour un « je » nommé « Derrida » – un corps et un texte ou un corpus intitulé « Derrida ». « Ces voix enchaînent leurs temps dans une seule et même phrase tout en restant hétérogènes l'une à l'autre[545]. »

Pour répondre à une voix de la systématisation de *Derridabase*, *Circonfession* a été écrit pendant que la mère de Jacques Derrida souffrait d'une longue malade ; il incorpore des extraits en latin de citations de saint Augustin et des extraits d'un carnet qu'il destinait auparavant à un livre sur le thème de la circoncision. Le texte est donc composé de quatre temps : le présent, celui d'une mère mourante ; celui de l'explication avec Geoffrey Bennington, Geff ; celui de saint Augustin, où il manifeste une sorte d'altercation avec les confessions de saint Augustin et de Jacques Derrida ; et celui des fragments datés de son carnet. Dans *Circonfession*, qui semble être une « autobiographie », il y a donc plusieurs voix différentes, mais en même temps elles se mêlent comme une seule. Il tente ainsi de former un « je », en revenant sur les « je » des différentes voix et vies – au moins celle de Derrida et de sa mère. *Circonfession* est construit avec des périodes ou des périphrases – de longues périphrases avec des virgules et un seul point par période : les phrases tournent sur elles-mêmes et le texte tourne autour d'une formule : « faire la vérité ». Que signifie-t-elle ?

> *faire* la vérité en ce cas dont je ne suis pas sûr qu'il relève d'aucune religion, pour cause de littérature, ni d'aucune littérature, pour cause de religion, faire *la vérité* n'a sans doute rien à voir avec ce que vous appelez la vérité, car pour avouer, il ne suffit pas de *porter à la connaissance* de faire *savoir ce qui est*, par exemple de vous *informer* que j'ai porté la mort, trahi, blasphémé, parjuré, il ne suffit pas que je me présente à Dieu ou à vous, la présentation de ce qui est ou de ce que je suis, soit par réservation soit par jugement adéquat, la « vérité », donc n'ayant jamais donné lieu à l'aveu, à l'aveu véritable, la vérité *essentielle* de l'aveu n'ayant donc rien à voir avec la vérité,[546]

---

[544] Avant les textes, il y a une sorte d'avertissement ou de contrat sans numéro de page d'où vient cette citation. Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Derrida*, Paris : Seuil, 2008.

[545] Citée à l'oreille dans le CD de *Circonfession*, qui a d'abord été écrit, avant d'être récité par l'auteur lui-même. Il essaye de rendre compte de ces différentes voix en se lisant, tout en s'abstenant de commentaires sur le texte : « Une des nombreuses difficultés pour l'auditeur comme pour moi-même consistera à discerner le lieu de passage ou d'entrelacement l'une voix à l'autre. Des changements de ton et des variations de hauteur contribueront alors à signaler, mais ce n'est pas sûr. » Il conseille alors de tenir le texte imprimé en l'écoutant : ce serait un événement de lecture qui se situe entre l'oral et l'écrit.

[546] Jacques Derrida, « Circonfession : cinquante-neuf périodes et périphrases », *Derrida*, Paris : Seuil, 2008, p. 50.

« Faire la vérité », ne relève pas seulement de l'ordre religieux ou littéraire, et ne signifie pas non plus informer, ni avouer. Catherine Malabou s'interroge :

> La manière dont Derrida comprend ce « faire la vérité » est-elle redevable à la double possibilité herméneutique que Heidegger assigne à la formule ? D'une part, selon Heidegger « faire » renverrait, donc, à la *facticité* : un « soi » ne se confesserait que pour entendre et faire entendre qu'il est « là », « jet » ; d'autre part, « faire » signifierait machiner, fabriquer[547].

Par conséquent, la confession est une activité philosophique : elle tente de lier cette entreprise d'*autos* tirée de l'analyse d'Heidegger du « cir- » qui entoure la « confession » en maintenant une certaine distance avec elle – la confession comme « l'entreprise philosophique d'autofabrication et d'autovérification du moi ou de l'égoïste[548] ». C'est là qu'intervient le motif d'analyse de Malabou : la vie. Si « faire la vérité » ne consiste pas à informer ou avouer, il ne signifie pas non plus raconter sa vie en présentant des faits ou en exhibant l'intimité ou le secret. Que signifie alors le « retour sur soi[549] » ? Selon Malabou, « faire la vérité reviendrait alors à former le soi, à lui révéler ce que Heidegger appellera dans *Être et Temps* son "entièreté structurée". » Par cette analyse de « faire la vérité », j'entends la construction du soi dans le processus interminable de l'identification à soi, qui est aussi la vie.

Dans *Circonfession*, Derrida ne fait pas de confidences, comme Malabou le confirme : « Un texte qui ne confesse rien, un texte où il n'est question que de l'impossibilité de dire la vérité, au nom d'un "faire la vérité" qui ne peut jamais, en son principe, se confondre simplement avec l'aveu d'événement vécus[550]. » S'il ne confesse rien, c'est parce que c'est impossible : « Si je dis "*je* confesse", cela veut dire que je suis ce que je suis, qui je suis, identique à moi-même[551]. » C'est pourtant impossible, car le « je » n'est que constitué à ce moment même de l'énonciation. Par conséquent, le « je » confesse toujours l'autre. La question de l'impossibilité de « je confesse » est renvoyée à la question de la formation d'un « je », telle que Catherine Malabou le formule.

C'est pourquoi « l'autobiographie n'est pas ici un genre, c'est plutôt une question de la possibilité de ce qu'*ils* appellent autobiographie, l'*autos* dans la vie[552] ». Dans cette phrase, le pronom « ils » n'est pas défini. Cet *autos* établit les autres en lui et/ou en dehors de lui ; et l'autobiographie est cette question – la possibilité de cet *autos* dans la vie. « Faire la vérité »

---

[547] Catherine Malabou, *op.cit*., p. 243.
[548] *Idem*.
[549] *Ibid*., p. 244.
[550] *Ibid*. p. 275.
[551] Jacques Derrida, « *Confessions* et "*Circonfession*". Une table ronde avec Jacque Derrida », *Des confessions*, Paris : Stock, 2006, p. 71.
[552] *Ibid*., p. 72.

relève donc d'une « autofabrication », qui est soumise à l'ordre « de se changer soi-même, de se transformer[553] ».

« Faire la vérité » s'interroge également sur la vérité. Il ne s'agit pas de l'ordre du savoir, car informer ou avouer ne relève pas de la confession, mais « cela ne devient une confession que lorsque je demande pardon et, suivant cette tradition, quand je promets de me repentir, c'est-à-dire de m'améliorer, d'aimer, de transformer ma haine en amour, de me transformer, de le faire par amour[554] ». Quand il se transforme, son aveu devient une confession, dans le sens où il avoue l'autre en lui. Ainsi, il fait la vérité, au moins pour certaines de ses vérités. « Faire la vérité » est donc une tentative de penser autrement une vérité ou une autre vérité.

> Je ne distingue pas entre pensée et mémoire. C'est très classique. Heidegger dirait la même chose. L'événement est quelque chose de vrai, l'être vrai – non pas la vérité – de ce qu'on ne saurait nier. Il arrive au-delà de toute performativité, au-delà de toute théorie. Il arrive, et c'est vrai – c'est l'« être vrai » qui n'appartient pas à la vérité en termes d'*alêtheia*, d'*homoiôis*, d'*adequatio*, et ainsi de suite, mais vrai. Il arrive. S'il arrive, c'est la façon dont il arrive. Dans cet être du vrai, il est difficile de distinguer l'indéniabilité du vrai et la fiction, le fantasme et la spectralité[555].

Derrida met en question de ce concept de vérité dans *Un ver à soie* : il ne la conçoit pas comme une révélation ou un lever la voile, sans pour autant renoncer à y penser. Il tente de penser la vérité ou plutôt quelque chose ressemblant à la vérité dans l'expérience de ce qui arrive – une expérience singulière, vraie comme une fiction. Dans ce texte, la vérité comme dévoilement se transforme en un questionnement du vivant, et passe donc par le toucher, à travers la figure du *tallith*.

> Le poil et la peau : il faut que le tallith soit du vivant pris sur du vivant porté par du vivant. Mais, plus précisément, et plus tard, pris sur du mort qui fut un jour vivant, et ensevelissant un jour le mort qui fut naguère vivant. Vivant, c'est-à-dire qui aura eu quelque rapport à soi. Le vivant, c'est la possibilité de l'auto-affection, du temps et du retard : ce qui, dans l'affection de soi, aura pu se toucher[556].

Les vers se sont installés aux quatre coins du tallith et ils arrivent ainsi encore à se toucher : ils entretiennent un rapport à soi comme vivants. Le motif du cir-, retour sur soi comme retour sur la vie, se présente comme une certaine vérité du vivant. Le retour à la vie comme celui à soi, en se trans-formant c'est « faire la vérité » : c'est l'enseignement de ce petit animal d'auto-bio-graphie, le ver à soie. Nous pouvons trouver un quasi même

---

[553] Jacques Derrida, « En composant "Circonfession" », *Des confessions*, *op.cit.*, p. 53.
[554] *Idem*.
[555] Jacques Derrida, « *Confessions* et "Circonfession". Une table ronde avec Jacque Derrida », *Des confessions*, *op. cit.*, p. 73.
[556] Jacques Derrida, *Un ver à soie*, *op. cit.*, p. 66.

enseignement de « faire la vérité » dans *Otobiographie* de Derrida, où il entretient un dialogue avec *Ecce homo* de Nietzsche.

J'ai évoqué l'auto-bio-graphie comme une circulation de l'*autos* – une formation et une transformation d'un « je » dans la vie par rapport au monde, ou encore un tressage entre les « je-me » hanté-e-s des voix des autres, et la vie, le corps et le corpus. Dans un lieu textuel, les « femmes de réconfort » font leurs vérités : elles établissent un contrat d'écriture et se forment et transforment avec les jeunes chercheuses comme elles l'ont toujours fait dans leur vie dans leur insu. La diseuse de *Dictée* le fait, dans son insu : elle croise avec les voix-vies des autres. Ce sont le processus d'écriture. Le soi se construit dans la vie par rapport aux autres et ainsi construit d'une certaine manière son monde comme le ver à soie se construit son cocon.

La langue maternelle révèle ses complexités dans cette écriture : elle peut être une langue qui permet d'écrire, mais aussi celle d'une loi à laquelle il faut se soumettre. La langue maternelle n'est donc pas une langue déterminée et identifiable à elle-même dans l'écriture « autobiographique » : mais elle fait sa vérité dans l'écriture comme le « je » fait ses vérités. Par exemple, la langue maternelle du lieu textuel de Team de Témoignage se distingue de la langue *Matrie* ; elle se permet d'écrire l'histoire de « femmes de réconfort », et de l'achever pour sa transmission. Ainsi *cette* langue maternelle peut sans doute se transmettre.

CONCLUSION

Ce travail porte une réflexion sur la relation entre témoignage, autobiographie et langue maternelle dans un contexte historique marqué par les conflits et les nationalismes à travers des matériels littéraires et discursifs hétérogènes.

> Dans le témoignage, la vérité est promise par-delà toute preuve, toute perception, toute monstration intuitive. Même si je mens ou parjure (et toujours et surtout quand je le fais), je promets la vérité et je demande à l'autre de croire l'autre que je suis, là où je suis le seul à pouvoir en témoigner[557].

Le témoignage suggère un autre ordre de la vérité qui nécessite la présence de l'autre. On ne peut s'expliquer qu'à l'autre, même pour soi-même. Le témoignage ne se soumet pas au même ordre que la preuve, qui atteste en se montrant, et qui relève donc de l'ordre de la vision. En revanche, le témoignage se situe au-delà, et relève de l'ordre de la croyance, pour laquelle on ne peut pas avoir une assurance absolue. Le témoignage n'est pas une preuve ; il repose structurellement sur l'ordre de la croyance. Le « je » du témoin, en témoignant, demande à l'autre de le croire, s'agissant de ce dont le « je », moi seul, peut témoigner. Le « je » ne peut attester d'un autre en lui demandant de le croire. La fiabilité des témoins et de leurs paroles et la croyance des autres sont des éléments incontournables de l'ordre du témoignage. Pour qu'il y ait un lien, il faut d'abord croire l'autre. C'est l'ordre du témoignage. Cet ordre du témoignage est d'une certaine manière une condition de la lecture et de la création d'un lieu textuel comme celui de Team de Témoignages.

Le témoignage est une structure aporétique, car il faut d'abord croire les paroles pour le construire ; et pour la même raison, il est contradictoire, parce que la possibilité du mensonge et celle du crédible coexistent. Il est de même pour la singularité du témoin : le témoin est en quelque sorte remplaçable, parce qu'il devient témoin par la situation où il s'est trouvé, mais en même temps, pour la même raison, il est irremplaçable. Ce « je » du témoin est remplaçable, en quelque sorte, du fait de son irremplaçabilité. Ce statut du témoin croise le « je » de l'écriture autobiographique qui ne signifie nullement l'auto-centrisme. Le « je » est ainsi partagé entre singularité et universalité autant que la langue, et en ce sens, j'utilise le terme « lieu » : en tant qu'occupant de tel ou tel lieu dans telle ou telle situation, on y répond et assume sa responsabilité dans cette contradiction – le « je » qui n'est pas mien.

Dans ce travail, le « je » est conçu comme un lieu traversé par les voix multiples de soi-même et des autres, et aussi comme le lieu où ces voix multiples se rencontrent et tentent de prendre la parole sous forme d'un « je » dans le processus d'identification. En ce sens, « je », premier pronom personnel singulier, n'est ni seulement singulier, ni neutre ; il dévoile, ou au

[557] Jacques Derrida, *Foi et Savoir*, Éditions du Seuil / Éditions Laterza, 1996, p. 96.

moins laisse nécessairement quelques indices sur son processus de l'identification (à soi-même et par rapport à la structure historico-sociale et culturelle) dans l'écriture. Dans cette réflexion, la vie est comparée avec le texte écrit par « je » dans une langue dans laquelle « je » habite. L'écriture ne peut pas être séparée d'une langue dans laquelle l'écriture a lieu. Le « je » se forme en s'inventant dans la langue avec la langue. L'écriture autobiographique tisse donc la relation entre ce « je » et la « vie-texte » dans la langue de l'écriture.

On peut constater, grâce à ces écritures que nous avons traversées, le fait que la langue, ou plutôt les langues compliquent le système de l'inclusion et de l'exclusion, au contraire de ce que le mythe de la langue maternelle-nationale veut faire croire. *La* langue maternelle se révèle tantôt comme langue de la Nation, de la loi, de l'Autre, tantôt comme langue de l'affection et de l'intime, de la relation généalogique féminine. Ainsi *la* langue maternelle n'est pas identique à elle-même. Le rapport à la « langue maternelle » est toujours complexe, bien que l'on ait une seule langue que l'on peut considérer comme « langue maternelle » ou que l'on en ait plusieurs.

Pour les survivantes et les chercheuses, la langue coréenne standardisée est devenue *leur* langue maternelle, langue d'affection et d'écriture en construisant le lieu textuel où elles inter-témoignent. Dans ce lieu textuel du témoignage, elles s'entendent, parlent et écrivent dans la « langue maternelle de ce lieu ». La diseuse de la *Dictée* n'écrit pas dans la langue coréenne dite sa langue maternelle : elle a quitté son pays natal et, d'une certaine manière, sa « langue maternelle », et adopte une autre langue comme « langue maternelle » qui permet d'écrire. Mais cette langue de l'écriture garde la mémoire de son autre langue maternelle et des autres langues. Arendt et Adorno ont dû quitter leur pays et leur langue maternelle lors de la Deuxième Guerre mondiale : dans l'exil, leurs choix vis à vis de la langue allemande ont été différents, mais ils ont tous deux pris une « certaine distance » avec la « langue maternelle » – au sens que le rapport à la langue, y compris la langue maternelle, n'a plus être tout à fait « naturel » –, et bien qu'ils n'aient pas quitté la langue allemande définitivement, leur rapport à la « langue maternelle » a définitivement changé. Mizubayashi vit entre langues ; Todorov intègre *sa* langue maternelle dans son autre langue maternelle. Quoi qu'ils disent et écrivent, dans la « langue maternelle » ou non, ils deviennent, en quelque sort, des exilés dans la langue.

Derrida tente d'appréhender une certaine structure universelle de la langue à partir de sa situation singulière, mais qui est aussi universelle. Derrida et Khatibi ont vécu la situation coloniale, dans laquelle la langue française s'est imposée, mais ils n'ont pas vécu la situation de manière identique : Khatibi possède une langue qui peut être considérée, pour lui, comme

le parler « maternel ». Ce n'est pas le cas pour Derrida, qui souffre du deuil sans perte de la langue maternelle qu'il n'a jamais eue. Cette douleur se manifeste de plusieurs manières : l'obsession pour la pureté de la langue, l'envie de l'inscrire dans la langue française qui n'est pas la sienne, et aussi, en rapport avec tout qui précède, un désir de l'expérience du passage hors de l'opposition et de la structure aporétique. Ce que Derrida considère comme la structure universelle de la langue, c'est son rapport singulier à la langue française : la langue n'est pas appropriable d'une certaine manière, comme le « je », à savoir que l'identité n'existe pas, mais seuls le processus d'identification ou la tentative d'appropriation sont possibles. Ce processus est comme une traduction qui conditionne aussi le témoignage. Puisque si on veut témoigner d'une situation et que l'on est seul pouvoir le faire, il faut la traduire dans un langage partageable et universel.

L'expérience singulière devient généralisable et fait apparaître une singularité qui passe par l'universalité. La blessure inscrit une trace qui permet d'attester et de remarquer, chez certains individus, dans certaines situations, les traits d'une structure néanmoins universelle. L'acte de témoigner se situe dans cet ordre de la re-marque, car dans le témoignage, il y a toujours une blessure ; la blessure est le motif même du témoignage. La blessure se ressource dans le sang et les larmes pour écrire ; cette écriture est une façon de re-marquer la blessure comme témoignage-autobiographie. L'écriture auto-bio-graphique est une manière de se rendre singulière dans une certaine structure universelle de la langue. C'est ce que nous avons pu remarquer par les écritures différentes étudiées dans ce travail. Les différentes écritures – témoignage, fiction, écriture philosophique – affrontent de façon différente le lien entre les sujets, en vie ou en survie dans une processus de diction et réflexion par rapport à leur histoire et à leur vie, dans une confrontation serrée avec le processus de reconstruction de la mémoire, de l'histoire subjective, des liens généalogiques et linguistiques. L'enjeu de l'écriture est décisif sur le plan du genre, en tant que transmission d'une parole inédite des femmes survivantes de l'esclavage sexuel, ou récit d'une mémoire d'exilées (*Dictée*), et au niveau de la pensée portant sur les limites de la langue maternelle, et la possibilité ou impossibilité de l'autobiographie dans la langue de l'autre.

En guise de conclusion, je voudrais revenir à l'histoire des survivantes : je me demande comment l'« auto-bio-graphie des survivantes » évolue. Le lieu textuel de Team de Témoignage a-t-il pu influencer le discours sur les « femmes de réconfort » ? Une chose est sûre : cette écriture des survivantes n'est pas finie, elle est toujours ouverte aux autres.

Kim Bok-dong[558], la présidente du Conseil coréen pour les femmes victimes de l'esclavage sexuel militaire du Japon (The Korean Council for the Women drafted for military sexual slavery by Japan) et quelques militantes, sont venues à Paris, après avoir organisé avec Amnesty International, le 11 septembre 2013, un événement pour demander leur reconnaissance officielle au Japon, dans le cadre de la vingt-quatrième session du Conseil des droits de l'homme.

C'est plus de dix ans après la constitution du Tribunal international des crimes de guerre contre les femmes à Tokyo, en décembre 2000, qui avait pour objectif de juger les responsables de l'armée japonaise et qui a établit le texte du témoignage *Femmes de réconfort qui ont été désignées de force, vol. n° 4, L'histoire qu'on réécrit avec la mémoire* (Séoul : Pulbit, 2001). Kim Bok-dong et les autres femmes ont organisé la « manifestation de mercredi », que le Conseil coréen a maintenu tous les mercredis depuis le 8 janvier 1992 sans aucune exception, sur le parvis des Droits de l'homme, à Paris, le 18 septembre 2013, et ainsi démarré la campagne pour obtenir «100 millions de signatures » en leur faveur au niveau international[559].

Au début de la « manifestation du mercredi », qui remonte à vingt ans en arrière, les survivantes cachaient leurs visages par honte, et les Coréens ne les regardaient pas de bon œil. Après plus de vingt ans de combat, les survivantes sont devenues plus confiantes en elles, et croient vraiment à la réussite de leur cause. Et les Coréens ont finalement changé d'attitude.

---

[558] Elle n'est pas la même femme que j'ai analysée dans le texte de témoignages de Team de Témoignages, *Femmes de réconfort qui ont été désignées de force 4, l'histoire réécrite par les mémoires* (Séoul : Pulbit, 2001). Kim Bok-dong est l'une des survivantes parmi la cinquantaine qui restent en vie ; elle milite depuis plus de vingt ans. Elle a quatre-vingt-huit ans : elle a été déportée à l'âge de quatorze ans d'abord à Taiwan, puis a suivi les trajets de l'armée pendant huit ans. Après la libération de la Corée, elle est restée un moment dans un camp de prisonniers de guerre tenu par les États-Unis. Aux derniers moments de la guerre, le Japon lui a fait suivre une formation d'infirmière militaire et l'a obligée à faire des dons de sang jusqu'à épuisement. Selon elle, la formation d'infirmière était un prétexte pour nier l'existence des « femmes de réconfort ».

[559] La campagne a duré jusqu'à leur départ pour la Corée du Sud – jusqu'au 21 septembre 2013. Une rencontre a eu lieu à la Sorbonne, le 18 septembre 2013, avec le témoignage de Kim Bok-dong et l'intervention de Jean Salem, professeur en philosophe de l'université Panthéon-Sorbonne. Ensuite, une autre rencontre avec une projection du film intitulé *Papillon s'envole de l'espoir* a eu lieu le 20 septembre, dans la Maison des associations du seizième arrondissement : Kim Bok-dong y a également témoigné de son expérience.
Cf. https://www.facebook.com/photo.php?fbid=579509882090443&l=b29d494e02
http://www.urisuwon.com/sub_read.html?uid=30060&section=section2
http://www.yonhapnews.co.kr/international/2013/09/13/0606000000AKR20130913040800004.HTM
http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?artid=201309092210545&code=940202
http://www.womenandwar.net/contents/board/normal/normalView.nx?page_str_menu=0301&action_flag=&search_field=&search_word=&page_no=1&bbs_seq=12652&passwd=

Par conséquent, la « manifestation du mercredi » s'est installée comme un lieu d'éducation historique, d'histoire en action.

Dans ces circonstances, au bout de neuf ans d'efforts, en 2012, le War&Women's Human Rights Musem a enfin ouvert. Lors de la 1000e manifestation, le 14 février 2012, les survivantes et le Conseil coréen pour les femmes victimes de l'esclavage sexuel militaire du Japon ont inauguré une statue d'une jeune fille qui représente le moment de la réquisition forcée, ainsi que celle d'une vieille femme qui représente les survivantes aujourd'hui. Le Japon était contre cette inauguration, pourtant, le même jour, au niveau international, plusieurs manifestations de solidarité ont été organisées, y compris au Japon[560].

L'inauguration de ce musée est sans doute un signe de certains progrès au niveau des consciences avec une certaine limite. Par exemple, certains discours restent dans le cadre nationaliste et les discours sur les survivantes et ceux des survivantes restent plus ou moins stéréotypés : leur existence renvoie souvent au passé, à une certaine idée de compétition avec le Japon, et au sentiment national, qui justifie d'une certaine manière la colère vis à vis du Japon[561]. Dans ces discours, la place des survivantes est toujours limitée.

Il existe néanmoins des tentatives pour surmonter le nationalisme, même si persiste une certaine ambiguïté. Le 8 mars 2012, dans le cadre de la Journée internationale du droits des femmes, Kim Bok-dong et une autre survivante, Kil Won-ok, ont donné une conférence de presse pour déclarer leur décision de céder leurs indemnités à d'autres victimes de guerre, si toutefois elles les recevaient, un jour, du gouvernement du Japon. Pour réaliser leur vœu, le Conseil coréen a fondé un Fond du papillon (Butterfly Fund)[562] : l'argent récolté est distribué aux victimes de violences sexuelles durant les guerres du Congo et du Vietnam. Pendant la guerre du Vietnam, l'armée de la Corée du Sud a commis beaucoup de violences vis à vis des

---

[560] The Korean Council for the Women's drafted for Military sexual slavery bay Japans War& Women's Human Raigt Museum : https://www.womenandwar.net/contents/home/home.nx

[561] Je voudrais rappeler tout récit autobiographique, au sens qu'un « je » prend la parole, n'a ni le même statut, ni le fonction. Quand on pend la parole dans le tribunal en tant que témoin, ou dans le cadre de manifestation ou encore dans le cadre de l'entretien embouche, le « je » s'adapte au langage, pour ainsi dire, institutionnel. Ce serait l'autobiographie institutionnelle car la langue précède toujours le « je ». C'est pourquoi, le dispositif de Team de Témoignage est important pour les paroles inédites des survivantes. Je ne sous-estime pas pour autant un certain avancement parce, que ce serait la dévalorisation de l'histoire de ces femmes, même si je m'en garde pour pouvoir mieux l'écrire et lire.

[562] http://www.womenandwar.net/contents/general/general.nx?page_str_menu=040501
http://www.womenandwar.net/contents/general/general.nx?page_str_menu=040502
Le papillon violet est d'ailleurs un symbole des survivantes : cela représente d'une part l'espoir de la réhabilitation et de la reconnaissance officielle du Japon, d'autre part l'envie d'être libre et tranquille comme le papillon avant de mourir, au moins, pour au moment de la mort. Cf. http://www.womenandwar.net/contents/general/general.nx?page_str_menu=0405

Vietnamiennes ; ainsi les enfants nés de ces violences vivent toujours cette histoire avec leur mère.

Le Fond du papillon veut apporter son soutien à ces personnes : les traces du papillon des survivantes touchent les traces des violences. Suivre les traces du papillon serait sans doute un moyen d'interroger une autre écriture entre des femmes qui tentent de réparer la douleur : une écriture pour la vie, pour vivre pleinement. Au moment de toucher à une fin, qui est aussi pour moi un nouveau départ, je souhaite me tourner vers d'autres relations d'écriture, comme celle que ce papillon tisse. L'écriture dans la vie en lisant les traces invisibles permet de créer une autre relation lisante qui s'écrit.

BIBLIOGRAPHIE

CORPUS

CHA Theresa Hak kyung (2001 [Tanam Press, 1982]). *Dictée*. Berkeley : University of California Press ; (1997) trad. de l'anglais par Kyung-Nyeon Kim. Séoul : Éditions Tomate.

Team de Témoignages, The Korean Council for the Women Drafted for Military sexual Slavery by Japan(2001). *강제로 끌려간 군위안부들 4, 기억으로 다시쓰는 역사* (*Femmes de réconfort qui sont désignées de force 4, l'histoire qu'on récrit avec la mémoire*). Séoul : Pulbit.

TEXTES DE CRITIQUES OU D'ANALYSE SUR LES OUVRAGES DU CORPUS

AA.VV (1997). *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalisme*, New York : Routledge ; (2001) trad. de l'anglais par Eunmi Park, Séoul : Samin. p. 301-398.

BALL Karyn (2006). « Diaspora without Resistance? Theresa Hak Kyung Cha's *Dictée* and the Law of Genre », in *Psychoanalysis and the image*. Griselda Pollock ed. Blackwell. p. 161-193.

JOO hee-jaung & LUX Christina (2012). « Dismantling Bellicose Identities : Strategic langauage games in Theresa Hak kyung Cha's Dictée», *Journal of Tansnaitonal American Studies*, 4 (1), disponible sur http://escholarship.org/uc/item/19c9k0br

MIN Eun-kyung (1999). « 차학경의 Dictée, Diction, 받아쓰기 (Dictée, Diction, 받아쓰기 de Hak kyung Cha) », in *Littérature comparée 24*. p. 135-150.

Zabunyan Elavan (2013). Theresa Hak Kyung Cha Berkeley – 1968. Les presses du réel.

LEE Jeong-ok (2013). « 테레사 학경 차의 *딕테에* 나타난 받아쓰기의 양상 (Modalités de la dictée dans *Dictée* de Theresa Hak Kayung Cha) », in *Société et Culture d'Europe vol.10*. Séoul : Yonsei Université presse. p. 166 -198.

FEMINISME : THEORIES, HISTOIRE, LITTERATURE

AA.VV (1999). *섹슈얼리티강의* (*Séminaire de la sexualité*). Séoul : Dongnyok.

AA.VV (2000). *Les femmes de Platon à Derrida*. Paris : Éditions Plon.

AA.VV (1997). *Dangerous Women : Gender and Korean Nationalisme*, New York : Routledge ; (2001) trad. de l'anglais par Eunmi Park, Séoul : Samin.

AA.VV (2002). *성해방과 성정치* (*Libération sexuelle et Politique du sexe*). Séoul : Séoul Université Presse.

AA.VV (2003). *한국의 근대성과 가부장제의 변형* (La modernité de la Corée du Sud et la transformation du patriarcat), Séoul : Ewha Women's University Press.

Alcoff, Linda & Gray, Laura (1993). « Survivor Discourse or Recuperation? », in *Signs, vol. 18, no* 2, p. 260-290.

BASS Ellen. & DAVIS Laura (2000). *The Courage To Heal: Guide For Women Survivors of Child Sexual Abuse* (1992). trad. de l'anglais par Kyung-Mi Lee, Séoul : Dongnyok.

BAE Ji-Sun (2003). *성폭력개념확장과 경험인식에관한 연구* (*Études sur la corrélation entre le développement du concept de la violence sexuelle et le parcours de la connaissance des victimes*). Mémoire de Master de l'Université d'Ewha, non publié.

BRAIDOTTI Rosi (2009). *La philosophie, là où on ne l'attend pas*. Paris : Larousse.

BRISON Susan (2000). *Aftermath*. New Jersey : Princeton University Press.

CHUNG Jin-Sung (1994). « 일본 위안부 정책의 본질 (La vérité de la politique de la femme de réconfort militaire du Japon) », in *한말일제하의 사회사상과 운동* (*Pensée sociale et Mouvement social à la fin de Corée et sous l'occupation)*. Séoul : Édition Moonji. p. 172-201.

CHANG Phil-Wha (1999). *여성, 몸, 성* (*Femme, Corps, Sexualité*). Séoul : Alternative Culture publishing Co.

CHO Joo-Hyun (2000). *여성정체성의 정치학* (*La politique de l'identité de la femme*). Séoul : Alternative Culture publishing Co.

CHO-HAN Haejoang (1992). *탈식민지시대 지식인의 글읽기 삶읽기* (*Lecture d'une intellectuelle sur la vie et l'écriture à l'époque post-coloniale*) vol. 1. Séoul : Alternative Culture Publishing Co.
---------- (1994). *탈식민지시대 지식인의 글읽기 삶읽기* (*Lecture d'une intellectuelle sur la vie et l'écriture à l'époque post-coloniale*) vol. 2. Séoul : Alternative Culture Publishing Co.
---------- (1994). *탈식민지시대 지식인의 글읽기 삶읽기* (*Lecture d'une intellectuelle sur la vie et l'écriture à l'époque post-coloniale*) vol. 3. Séoul : Alternative Culture Publishing Co.
---------- (1998). *성찰적 근대성과 페미니즘* (*Pensée sur la modernité et le féminisme*). Séoul : Alternative Culture Publishing Co.
---------- & OUENO Chizko (2004). *경계에서 말한다* (*Parler à la frontière*). Séoul : L'arbre de la pensée.

CIXOUS Hélène & CLÉMENT Catherine (1975). « Sorties », in *La jeune née*. Paris : Christian Bourgois, coll. 10/18. p. 114-246.
---------- (1975). « Le rire de la méduse », in *l'Arc 61 : Simone de Beauvoir et la lutte des femmes* ; réédité (20130). Paris : Galiée.
---------- (1977). « Entretien avec Françoise van Rossum-Guyon », in *Revue des Sciences Humaine*, n° 168, Octobre-Décembre. p. 479-493.
---------- (1986). « La venue à l'écriture », in *Entre l'écriture*. Paris : Des femmes. p. 9-69.
---------- (1990). *Chemins d'une écriture.* sous la dir. de Françoise van Rossum-Guyon et

Myriam Dior-Diocaretz. PUV Saint-Denis. p. 15-34, p. 213-234.
---------- (1994). « Conte de la différence sexuelle », in *Lectures de la différence sexuelle*. Paris : Des femmes. p. 31-68.
---------- (1995). « Démasqués », in *De l'égalité des sexes*. CNDP. p. 73-79.
---------- (2001). « La langue des alliances. Mon Algériance », in *Etudes française*, vol. 33, n° 3. p. 83-94.
----------(2002). « Les Noms d'Oran », *in Langues et linguistique*, 9/2002, n° spécial « Langue et genre dans le monde arabe / Language and Gender in the Arab World». eds. M.Badran, F.Sadiqi, L. Rashidi , Fès, Maroc. p. 1-11.
----------(2002). « Vols d'aveugle autour d'une librairie », in *Etudes française*, vol. 38, n° 1-2. p. 263-275.
---------- & Frédéric-Yves-Jeannet (2005). *Rencontre terrestre*. Paris : Galilée.
---------- (2008). « J'écris à la force du rêve », Grand entretien, in *Le magazine littérair*e, n° 479.
----------(2010). Texte écrit pour *la journée du 18 juin (1940 – 2010*) proposé par http://sites.radiofrance.fr/franceinter/speciales/londres/grands-temoins.php et préparé par Alain Le Gouguec, le 18 juin 2010, disponible sur http://www.theatre-du-soleil.fr/thsol/entre-nous,9/pensees-du-jour,281/?id_article=1135 (consulté le 01-09-2013)

DORLIN Elsa (2009). *La matrice de la race*. Paris : La découverte.

FELSKI Rita (1998). *The Gender of Modernity.* trad. de l'anglais par Young-Chan Yoo. Séoul : Keorum.

HAMME, Jane & MAYNARD, Mary (ed)(1987). *Women, Violence and Social Control*. London : Macmillan.

HARDING Sandra (2002). *The Science Question in Feminism.* trad. de l'anglais par Jae-Kyung Lee. Séoul : Ewha Women's University Press.

HARAWAY Donna (1988). « Situated Knowledges : the Science question in Feminism and the privilege of partial perspective », in *Feminist Studies*. vol. 14, n° 3, Automne, p. 575-579.

IRIGARAY Luce (1985). *Parler n'est jamais neutre*. Paris : Édition Minuit.

IVEKOVIĆ Rada (1995). « Le pouvoir nationaliste et les femmes », *Europe and the Balkans Network*, Occasional Paper n° 1, Ravenne, Longo Editore, disponible sur http://www.pecob.eu/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/EN/IDPagina/2011/UT/systemPrint (consulté le 01-09-2013)
---------- (2003). *Le sexe de la nation*. Paris : Édition de Léo Scheer, coll. « Non & Non ».
---------- (2008). « Traduire les frontières. Langue maternelle et langue nationale », in *Revue Asylon(s)*, vol 4, *Institutionnalisation de la xénophobie*, disponible sur http://www.reseau-terra.eu/article749.html (consulté le 01-09-2013)
---------- (2012). « Fin de la guerre froide et condition postcoloniale : une coïncidence dyschronique dans la mondialisation », in *Revue Asylon(s)*, n° 10, 7/2012, *Défaire le cadre national des savoirs*, disponible sur http://www.reseau-terra.eu/article1256.html (consulté le 01-09-2013)

JAGGER Alison (1999). *Feminist Politics and Human Nature*. trad. de l'angalis par Mi-Hoe Goog. Séoul : Ilon and Shilcheon.

JARRY Anna (2006). « Genre, nation et représentations : image monolithe masculine », in *Raisons politiques*. n° 24, 4/2006, Presses de Sciences Po. p. 159-175, disponible sur http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2006-4-page-159.htm (consulté le 01-09-2013)

KAMUF Peggy (2004). « L'Autres différence sexuelle », in *Europe*. 82e année, n° 901, 5/2004. p. 163-190.

KIM Eunsil (2001). *여성 , 몸의 문화정치학* (*Le corps de la femme, la politique culturelle du corps*). Séoul : Alternative Culture publishing Co.
------ (2003). « 식민지 근대성과 여성의 근대체험 : 여성경험의 구술과 해석에 관한 방법론적 모색 (La modernité coloniale et l'expérience de la modernité des femmes : une approche méthodologique sur l'interprétation de l'oral des expériences des femmes) », *La modernité de la Corée du Sud et la transformation du patriarcat*. Séoul : Ewha women's university Press. p. 40-101.

KIM Hyesoon (1993). *여성이 글을 쓴다는 것은 : 연인, 병자, 시인 그리고 너* (*Sens dont la femme écrit : l'amant, la malade, le poète et toi*). Séoul : Munhak-dongne.

KIM Sun-Young (1989). *강간에 대한 통념의 수용에관한 연구 - 경찰, 의사, 교사, 법률인, 상담원, 언론인을 중심으로* (*Étude féministe sur l'adoption des normes du viol - l'enseignant, de la police, du médecin, du journaliste, et du magistrat)*, Mémoire de Master de l'Université d'Ewha, non publié.

KWON IN-SOOK (2005). *대한민국은 군대다* (*La Corée du Sud est un armé*). Séoul : Cheognyeonsa.

LERNER Gerda (1979). *The Majority Finds Its Past*. New York, Oxford : Oxford University Press.

LEE Ok-Soon (1999). 여성적인 동양이 남성적인 서양을 만났을 때 (*Quand l'Orient féminin rencontre l'Occident masculin*). Séoul : Puleun-yeoksa.

LEE Jae-Kyung (2003). *가족의 이름으로* (*Au nom de la famille*). Séoul : Alternative Culture publishing Co.

LEE Jung-Joo (1998). *제주 '호미'마을 여성들의 생애사에대한여성학적 고찰* (*Étude féministe sur l'histoire de la vie des femmes de 'Homi' de Jeju : à travers de l'événement 4.3*). Mémoire de Master de l'Université Ewha, non publiée.

LEE Myung-Sun (1989). 강간에 대한 여성학적연구 (*Étude féministe sur le viol*). Mémoire de Master de l'Université d'Ewha, non publié.

MURARO Luisa (2003). *L'ordre symbolique de la mère*. Paris : L'Harmattan.

NEGRON Mara (2007). « À propos de greffes : ce que l'on signe en écriture "autobiographie" », in *L'événement comme écriture. Cixous et Derrida se lisant*. Éditions campagne Première. p. 259-275.

OUENO Chizko (1999). *Nationalisme and Gender*. trad. du japonais par Sun-Hee Lee. Séoul : Édition Bakjongchul.

PANTANO Alessandra, « L'écriture du côté de la femme. Un itinéraire philosophique entre littérature et politique ».

REINHARZ Shulamit (1992). « Feminist Oral History », in *Feminist Methods in Social Research*. Oxford University Press. p. 126-144.

SCOTT Joan (1986). « Gender : A useful category of historical Analysis » in *The American Historical Review*. vol. 91, n° 5, 12/1986. p. 1053-1075, disponible sur http://www.jstor.org/stable/1864376 (consulté le 01-09-2013)
--------- (2009). *Théorie critique de l'histoire*, trad. de l'anglais par Claude Servan-Schreiber. Paris : Fayad.

SEGARRA Marta (2007). « L'amitié, la trahison, la traduction », in *L'événement comme écriture. Cixous et Derrida se lisant*. Éditions campagne Première. p. 181-193.

SETTI Nadia (1990). « Les noms de l'amour », sous la dir. de Françoise van Rossum-Guyon et Myriam Dior-Diocaretz, *Chemins d'une écriture*. PUV Saint-Denis. p. 99-108.
-------- (2000). « Écriture de fiction, Écriture théâtrale : transition, transformation ou rupture ? », in *Hélène Cixous, croisé d'une œuvre*. Paris : Galilée. p. 439-446.
-------- (2008). *Sans papier. Modalités au féminin : écritures migrantes entre ici et ailleurs*, Communication présentée au colloque « Situations postcoloniales et régimes de sexe » organisé par Anne Berger et Eleni Varikas à Paris-8 (Centre d'études féminines et d'études de genre) les 28-31 mai, publié en 2011, « Mondialités au féminin : écritures migrantes entre ici et ailleurs », *Genre et postcolonialismes*. A. Berger et E. Varikas éds. EAC, CEP.
---------(2009). « Mélographies cixousiennes. Partitions pour lettres enfouies », in *Cixous sous X, d'un coup le nom*, Marie-Dominique Garnier et Joana Masó eds. PUV.
-------- (2010). *Passions Lectrices*. Paris : Indigo.

SPIVAK Gayatri Chakravorty (2006/1988). « French Feminism in an international Frame », in *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics*. New York : Routledge ; (2005) trad. de l'anglais par Hae-Suk Tae. Séoul : Édition d'Yeo-i-yeon.

The Korean Council for the Women Drafted for Military sexual Slavery by Japan (1993). *강제로 끌려간 군위안부들 1* (*Femmes de réconfort qui ont été désignées de force 1*). Séoul : Hanoul, (non traduit en français).
---------- (1997). *강제로 끌려간 군위안부들 2* (*Femmes de réconfort qui ont été désignées de force 2*). Séoul : Hanul.
---------- (1999). *강제로 끌려간 군위안부들 3* (*Femmes de réconfort qui ont été désignées de force 3*). Séoul : Hanul.
---------- (2001). *강제로 끌려간 군위안부들 5* (*Femmes de réconfort qui ont été désignées de force 5*). Séoul : Hanul.
---------- (2004). *강제로 끌려간 군위안부들 6* (*Femmes de réconfort qui ont été désignées de force 6*). Séoul : Édition Femme et Droit de l'homme.

Theweleit Klaus (1987). trad. de l'allemand par Stephen Conway. *Male Fantasies vol. 1 Women, floods, bodies, history*. University of Minnesota Presse.

---------- (1989). trad. de l'allemand par Erica Carter and Chris Turner. *Male Fantasies vol.2 Male bodies : psycoanalyzing the white terror*. University of Minnesota Presse.

TONG Rosmarie (1995). *Feminist Thought*. trad. de l'anglais par So-Young Lee. Séoul : Hanshin.

WINKLE Cathy & WINKLE Kate (1994). « Rape Trauma : Contextes of Meaning », in *Embodiment and experience*. Cambridge : Cambridge Univercity Press. p. 248-267.

WOOLF Virginia (1978). *Trois Guinées* trad. de l'anglais par Viviane Forrester. Paris : Des Femmes. p. 203-205.

YU Jang-Mi (2001). *국가주도발전에 참여한 여성들의 경험에 관한 연구. 새마을 운동을 중심으로* (*Éudes sur l'expérience des femmes qui ont participé au mouvement du développement du gouvernement : autour des supérieurs de Saemaeul-undong*). Mémoire de Master de l'Université d'Ewha. non publié.

YANG Jung-Sim (2008). *제주 4,3 항쟁* (*Le soulèvement de Jeju 4.3*). Séoul : Sunin.

ZAMBONI Chiara. « langue maternelle : entre racine symbolique, écriture, et politique », conférence en français, non datée.

OUVRAGES THEORIQUES : PHILOSOPHIE, PSYCHANALYSE, LITTERATURE, ANTHROPOLOGIE

ADORNO Theodore. W. (1984). « Réponse à la question : qu'est-ce qui est allemand ? », in *Modèles critiques*. trad. de l'Allemand par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz. Paris : Payot. p. 220-229.

ARENDT Hannah (1987). « Seule demeure la langue maternelle », entretiens télévisé avec Günter Gaus repris et trad. de l'allemand par Sylvie Coutine-Denamy, in *La tradition cachée*. Paris : Christian Bourgois. p. 221-256.

ANDERSON. Benedict (1992) ; *Imagined communities*. Londres-New York : Verso.
---------- (1996). *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*. trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris : La découverte,.

AA.VV. (2000). *우리안의 파시즘* (*Le Fascisme en nous*). Séoul : Samin.

AA.VV. (2011). *État, religion et répression en Asie*. Paris : Karthala.

AA.VV. (2012). *La revue PO&SIE*, n° 139-140 : CORÉE 2012, Belin.

AA.VV. (2003). « L'oralité en voyage », *Échanges et mutations des modèles littéraires entre Europe et Algérie* Tome 2. des Actes du colloque « Paroles déplacées », LERTEC, Université Lumière / Lyon 2. Paris : L'Harmattan. p. 189-244, disponible sur http://www.limag.refer.org/Textes/ColLyon2003/Tome2Mars2004.pdf (consulté le 01-09-2013)

AGAMBEN Giorgio (2003). *Etat d'exception*. Paris : Seuil.

BARTHES Roland (1977). *Le Français impeccable*, le séminaire inaugural du Collège de France.
---------- (1984). « La mort de l'auteur » (1968), in *Le bruissement de la langue*. Paris : Éditions du Seuil. p. 61-67.
---------- (2005/2007). *L'empire des signes*. Paris : Éditions du Seuil.

BENNINGTON Geoffrey (2008). *DERRIDA*. Paris : Éditions du Seuil.

BLANCHOT Maurice (2002). *La folie du jour*. Paris : Gallimard.
---------- (2002). *L'instant de ma mort*. Paris : Gallimard.

BERNARD Golse (2011). « Préface », in Virginie Pape. *Les musiques de la vie*. Paris : Odile Jacob.

BUTLER Judith (2007). *Le Récit de soi*. trad. de l'anglais par Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier.Paris : Presse Univercité de France.

BOURDIEU Pierre (1977). « La paysannerie, une classe objet », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 17/18, novembre 1977. p. 4.

BOUTAN Pierre (2003). « Langue(s) maternelle(s) : de la mère ou de la patrie ? », in *Revue de didactologie des langues-cultures* 2003/2 - n° 130. p. 137-151, disponible sur http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ELA&ID_NUMPUBLIE=ELA_130&ID_ARTICLE=ELA_130_0137 (consulté le 01-09-2013)

CALLE-GRUBER Mireille (2011). « Il faut que ça cloche ou Comment ne pas nommer », in *Sens*. Article publié en ligne, 3/2011, disponible sur http://www.sens-public.org/spip.php?article804 (consulté le 01-09-2013)

CAVARERO Adriana (2000). *Relating Narratives : Storytelling and Selfhood*. Routledge.

CERTEAU, Michel (de) (1973). *L'Absent de l'histoire*. Paris : Mame.
------- (1975). *L'Écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard.
------- Dominique Julia et Jacques Revel (2002). *Une politique de la langue. La révolution française et les patois.* Paris : Gallimard.

CHENG François (1985). « Le cas du chinois », in *Du bilinguisme* (collectif). Paris : Denoël. p. 171-204.
---------- (2002). *Le Dialogue*. Paris : Desclée de Brouwer.

CHARVIN Robert & DUJARDIN, Guillaume (2010). *La Corée vers la réunification*. Paris : l'Harmattan.

CREPON Marc (2000). *Le malin génie des langues, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin.
---------- (2001). *Les promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin. p. 181-232.
---------- (2005). *Langue sans demeure*. Paris : Galilée.

----------(2006). « Traduire, témoigner, survivre», Collège international de Philosophie, Rue Descartes, 2/2006, n° 52. p. 27-37, disponible sur http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2006-2-page-27.htm (consulté le 01-09-2013)

COURTINE-DENAMY, Sylvie. « Entre Deux Langues. Langue et affect», *Item* [En ligne, mis en ligne le : 04 juin 2012], disponible sur : http://www.item.ens.fr/index.php?id=578199 (consulté le 01-09-2013)

DELISSEN Alain (1999). « Deuxième partie Corée », *L'Asie orientale et méridionale aux XIXe et XXe siècle. Chine Corée, Japon, Asie du Sud-Est, Inde*. Paris : PUF. p. 177-210, p.219-233.

DERRIDA Jacques (1967). *Voix et Phénomène*. Paris : PUF.
- --------- (1976). « Signature, événement, contexte », *Marge de la philosophie*. Paris : Édition Minuit. p. 367-393.
---------- (1978). *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris : Flammarion.
---------- (1984). *Otobiographies*. Paris : Galilée.
---------- (1986). *Schibboleth*. Paris : Galilée.
---------- (1986). « La loi du genre », in *Parages*. Paris : Galilée. p. 251-287.
---------- (1990). « Ponctuations : le temps de la thèse », in *Du droit à la philosophie*. Paris : Galilée. p. 239-460.
----------(1992). *Points de suspension*. Paris : Galilée.
----------(1993). *Khôra*. Paris : Galilée.
---------- (1994). « Fourmis », Colloque Lectures de la différence sexuelle, in *Lectures de la différence sexuelle*. Paris : Des femmes. p. 69-102.
---------- (1996). *Le monolinguisme de l'autre*. Paris : Galilée.
---------- (1996). *Apories*. Paris : Galilée.
---------- (1998). *Demeure*. Paris : Galilée.
---------- (1998). « Un ver à soie », in *Voile*. Paris : Galilée. p. 25-85.
---------- (1999). « À voix nue », in *Sur parole. Instantanées philosophiques*. Paris : Édition de l'aube. p. 9-62.
---------- (2000). *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le Pardon*. Paris : Éditions du Seuil.
---------- (2000). « Lettre sur un aveugle », in *Tourner les mots*. Paris : Galilée. p. 71-126.
---------- (2001). « Le principe d'hospitalité (Le Monde, 2 décembre 1997. Propos recueillis par Dominique Dhombres) », in *Papier Machine*. Paris : Galilée. p. 273-278.
---------- (2001). « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », in *Dire, l'événement, est-ce possible ?* Paris : Harmattan. p. 81-112.
---------- (2002). *Fichus*. Paris : Galilée.
---------- (2002). *Trace et archive, image et art Jacques Derrida*, Collège iconique du 25 juin, disponible sur http://www.institut-national-audiovisuel.fr/sites/ina/medias/upload/actes-et-paroles/colleges/2002/25-06-02_derrida.pdf (consulté le 01-09-2013)
----------, & Cixous Hélène (2004). « IV. Deuxième partie : Autour de l'identité, de l'exclusion et du style », in *Lengua por venir / Langue à venir* Séminaire de Barcelone, De esta edición, Icaria editorial, s.a. p. 63-92.
---------- (2004). « Poétique et politique du témoignage », sous la dir. de Marie-Louise Mallet & Ginette Michaud, in *Cahier n° 83 : Derrida.* Paris : L'herne. p. 521-576.
----------(2004). Entretien avec Derrida et Cixous, propos recueillis par Aliette Amel, « Du mot à la vie/ un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous », in Dossier Jacques Derrida, *Magazine Littéraire*, n° 430, Avril. p. 22.
---------- (2005). *Apprendre à vivre enfin*. Paris : Galilée. 2005.

----------& Calle-Gruber Mireille (2006). « Scènes des différences » Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture, *Littérature*, n° 142, 2/2006. p. 16-29, disponible http://www.cairn.info/revue-litterature-2006-2-page-16.htm (consulté le 01-09-2013)
--------- (2006). trd. de l'anglais par Jhon D. Caputo et Micael J. Scanlon, *Des Confessions*. Pairs : Stock. p. 45-106.
---------- & Cixous Hélène (2009). « Bâtons rompus », sous la dir. de Thomas Dutoit et Philippe Romanski, *Derrida d'ici Derrida de là*. Paris : Galilée. p. 177-221, p. 253-292.
----------(2012). *Histoire du Mensonge Prolégomènes*. Paris : Galilée.

DOUBROVSKY Serge (1988). *Autobiographiques. De Corneille à Sartre*. Paris : PUF.

FANON Franz (1971). *Peau noire, masque blanc*. Paris : Éditions du Seuil, coll. « Points Essais ».
--------- (2002). *Les Damnés de la terre*. Paris : La découverte.

FABRE André (2000). « Le règne du roi Séjong 1418-1450 », in *Histoire de la Corée*. L'Asiatique. p. 229-231.

FREUD Sigmund (1984). « La féminité », *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. de l'allemand par Rose-Marie Zeitlin. Paris : Gallimard. p. 151-181.
---------- (1989). *Trois essais sur la sexualité*. trad. de l'allemand par Philippe Loeppel. Paris : Gallimard.
---------- (2005). *La vie sexuelle*. trad. de l'allemand par Denis Berger, Jean Laplanche et collaborateurs. Paris : PUF.

FOUCAULT Michel (1994). « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), in *Dits et écrits*. Paris : Gallimard. p. 789-821.
---------- (2006). *Histoire de la sexualité*, vol. 1. Paris : Gallimard. p. 71-98.

GLISSANT Edward (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Paris : Gallimard.

GOODY Jack (1994) *Entre l'oralité et l'écriture*. trad. de l'anglais par Denise Paulme et révisé par Pascal Ferroli. Paris : PUF.

GUILLEMOZ Alexandre (2010). *La Chamane à l'éventail – Récit de vie d'une Mudang*, Paris : Imago.

HUSTON Nancy (2007). *Passion d'Annie Leclerc*. Paris : Acte sud.

KAFKA Franz (1984). *Journal, Œuvre complète*. Paris : Gallimard.

KHATIBI Abdelkebir (1983). *Amour bilingue*, Montpellier : Fata Morgana.
---------- (2007). *Jacques Derrida, en effet*, dessins de Valerio Adami, Al Manar.
---------- (1985). « Présentation », « Incipits », *Du bilinguisme* (collectif). Paris : Denoël. p. 9-10, p. 171-204.

KIM Seul-Ong (2005). *조선시대언문의 제도적 사용연구 Usage institutionnel de Eonmun à l'ère de Chosun*. Édition de la Culture de Corée.

KRISTEVA Julia (1974). *La révolution du langage poétique*. Paris : Éditions du Seuil. p. 11-100.
---------- (1977). « Question à Julia Kristeva. À partir de Polylogue », in *Revue des sciences Humaines* Tome XLIV., n° 168. Octobre-Décembre, Université de Lille 3. p. 495-501.
---------- (2001). *Des chinoises.* Paris : Des femmes. réédition chez Pauvert.
---------- (2002). *Le génie féminin, tom 3, Colette*. Paris : Gallimard.
---------- (2005) « L'impudence d'énoncer : la langue maternelle », in *Revue française de psychanalyse*, vol. 69, 5/2005, p. 1655-1667.
---------- (2006). « La passion maternelle », Conférence, dans Société psychanalytique de Paris, le 19 novembre, 2006, disponible sur http://www.kristeva.fr/passion_maternelle.html (consulté le 01-09-2013)
---------- (2007). Propos recueillis par Gilles Behnam, « Entretien avec Julia Kristeva Pratiques de génie », *MAG Philo*, disponible sur http://www2.cndp.fr/magphilo/philo17/interview.htm (consulté le 01-09-2013)

LACAN Jacques (1975). « Dieu et la jouissance de la femme », in *Encore*. Paris : Gallimard. p. 93.
---------- (1975). Conférences et entretiens dans des Universités nord-américaines. *Scilicet* n° 6/7, 1975, p. 42-45, in Patricia Dahan Liège, mars 2013, *Dematernalisation de la langue et société*, disponible sur http://www.lacanw.be/archives/2012-2013FCLL/Dematernalisation_de_la_langue_def.pdf
-------- (1999). « Le stade du miroir »(1966), in *Ecrit I*. Paris : Éditions du Seuil. coll. « Points essais ». p. 92-99.
---------(1999). « Le stade du miroir » (1966), in *Ecrit II* ; Paris : Éditions du Seuil. coll. « Points essais ». p. 163-174.

NAM Geounghyun (1965). « 분지 (Bunji) », in *Hyundai Munhak*, Mars. Séoul : Édition Hyundai Munhak.

LEJEUNE Philippe (1980). *Je est un autre, l'autobiographie de la littérature aux médias*. Paris : Éditions du Seuil, coll. « Poétique ». p. 161-202, p. 229-317.
---------- (1996). *Le pacte autobiographique*. Paris : Éditions du Seuil. p. 7-45.
---------- (2005). *Signes de vie ; Le pacte autobiographique 2*. Paris : Éditions du Seuil.

LEVI Primo (1987). trad. de l'Italien par Martin Schruoffeneger. *Si c'est un homme*. Julliard (pocket).
------- (1989). trad. de l'italien par Maugé, *Les Naufragés et les Rescapés*. Paris : Gallimard.

LEVINAS Emmanuel (1982). *Éthique et infini*. Paris : Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais».

LEVY Christine (2012). « "Femme de réconfort" de l'armée impériale japonaise : enjeux politiques et genre de la mémoire », disponible sur http://www.massviolence.org/IMG/article_PDF/Femmes-de-reconfort-de-l-armee-imperiale-japonaise-enjeux.pdf (consulté le 01-09-2013)

LIM Jie-Hyun (1999). *민족주의는 반역이다* (*Le Nationalisme est réactionnaire*). Séoul : Sonamoo.

----- (2010). *새로운 세대를 위한 세계사 편지* (*Lettes de l'histoire internationale pour la nouvelle génération*). Séoul ; Humaniste.
----- (2011). « The Antagonistic Complicity of Nationalisms – On 'Nationalist Phenomenology' in East Asia », conférence à l'EHESS, Centre de recherche sur la Corée, Paris, le 14 janvier 2011, disponible sur http://actualites.ehess.fr/nouvelle4235.html (consulté le 01-09-2013)
----- (2010). « Victimhood Nationalism in Contested Memories: National Mourning and Global Accountability » in *Memory in a Global Age : Discourses, Practices and Trajectories*, dir. par Aleida Assmann & Sebastian Conrad. Basingstoke : Palgrave Macmillan. p.138-162.

NETTLE Daniel & ROMAINE Suzanne (2003). *Vanishing Voices : The Extinction of the World's Languages*. trad. de l'anglais par Jung-Hwa Kim, Séoul : EJ Book's.

NIETZSCHE Friedrich (1956). trad. de l'allemand par Alexandre Vialatte *Ecce homo*. Paris : Galiléé, disponible en PDF sur http://data0.eklablog.com/ae-editions/perso/bibliotheque%20-%20pdf/nietzsche%20-%20ecce%20homo.pdf

MAJOR René (2002). « Derrida, Lecteur de Freud et de Lacan », in *Études françaises*, n° 38 (1-2). p. 165-178.

Malabou Catherine (2006). « La forme d'un " je" », in *Des confessions*. Paris : Stock. 2006. p. 242-280.

MALLET Marie-Louise (2008). « Penser, avec Jacques Derrida, au péril de l'aporie », (réédition), in *Sens*. Publié en linge, le 21 mai 2008, disponible sur http://www.sens-public.org/spip.php?article291 (consulté le 01-09-2013)

MAREÜIL (de) Philippe Boula, (2010). *D'ou viennent les accent régionaux*. Paris : Le pommier.

MASUDA Kazuo (1994). « L'étrangeté de la "langue à venir" chez Orikuchi Shinobu », in *Le passage des frontières Autour du travail de Jacques Derrida*. Colloque Cerisy. Paris : Galiléé. p. 99-104.

MIZUBAYASHI Akira (2011). *Une langue venue d'ailleurs*. Paris : Gallimard.

MORILLOT Juliette & MALOVIC Dorian (2004). *Evadés de Corée du Nord : Témoignages*, Paris : Belfond.

OUAKNIN Marc-Alain (2012). *L'alphabet expliqué aux enfants*. Paris : Seuil.

POSTEL-VAINAY Karoline (2002). *Corée, au coeur de la nouvelle Asie*. Paris : Flammarion.

RENAN Ernest (1996). *Qu'est-ce qu'une nation? Et autres écrits politiques* (1882). Paris : Imprimerie Nationale. p. 223-243.

RADEKER Hélène (2000). « Kaneko, "traîtresse" japonaise : portrait d'une femme colonisée », *CLIO. HISTOIRE, femmes et sociétés* 12/2000. disponible sur http://clio.revues.org/192 ; DOI : 10.4000/clio.192. (consulté le 01-09-2013)

RIGOULOT Pierre (2007). *Corée du Nord, Etat voyou.* Paris : Buchet Chastel.

SAKAI Naoki (2011). « Le genre, enjeu politique et langage du nationalisme postcolonial japonais », *Cahier du Genre*, n° 50. Paris : L'harmattan.

SAID Edward W (2005). *L'orientalisme*. trad. de l'anglais par Catherine Malamoud. Paris : Éditions du Seuil ; (2007) trad. de l'anglais par Hong-Kyoo Park, Séoul : Kyobo-mungo.

Sainte Thérèse de Lisieux (2009). *Histoire d'une âme*. Édition Pocket.

SARRAUTE Nathalie (1983). *Enfance*. Paris : Gallimard. p. 167.

TAKAHASHI Tetsuya (1994). «"Philosophie de l'histoire mondiale", Logique du nationalisme japonais », in *Le passage des frontières autour du travail de Jacques Derrida*. Colloque de Cerisy. p. 105-110.

TODOROV Tzvetan, (1983). « Bilinguisme, dialogisme et schizophrénie », in *Du bilinguisme* (collectif). Paris : Denoël. p. 11-38.

WALLERSTEIN Immanuel (1994). « The Agonies of liberalism », in *New Left Review*, n° 204, 3-4/1994.

WISMANN Heinz (2012). *Entre deux langues.* Paris : Édition Albin Michel.

YASAYAKI Onuma (2008). *Japon, vouloir demander pardon : Problème de la femme de réconfort et Asian Women's Fund*, trad. du Japonais par Hyun-Suk Jung. Séoul : Édition Stratégie et Culture.

YI Sang (1936). *Aile*, Séoul : Chogwang.

JOURNAUX

Un article sur le témoignage des « femmes de réconfort », *Journal Joongang*, le 24 décembre 2012, disponible sur http://joongang.joins.com/article/aid/2012/12/24/9859117.html?cloc=nnc

« 'Aveu de conscience' de la part des journaux japonais », *Kyung-hyang*, le 24 avril 2007, disponible sur http://weekly.khan.co.kr/khnm.html?mode=view&artid=14213&code=117

« La Corée du Sud ne digère pas le bœuf états-unien », *Humanité*, Juin 2008, disponible sur http://www.humanite.fr/node/49456

Doubrovsky, Serge, « J'ai voulu faire sentir l'expérience du siècle », le 23 février 2011, *Libération*.
----------, « Écrire sur soi, c'est écrire sur les autres », Propos recueillis par Thomas Mahler, le 22 février 2011, *Point.*

« Gyo-ryeon du lycée entre l'histoire… le changement du nom », *Journal Hankyoreh*, le 28 Jan 2007, disponible sur http://www.hani.co.kr/arti/society/schooling/186952.html

LIM, Jie-Hyun, L'entretien du journal, le 25 juin 2010, disponible sur http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?artid=201006241746375&code=960205

« MALI. Ce que l'on sait de l'intervention militaire française », *Le nouvel observateur*, le 11 janvier 2013,
disponible sur http://tempsreel.nouvelobs.com/monde/20130111.OBS5207/mali-ce-que-l-on-sait-de-l-intervention-militaire-francaise.html

« Publication de Dictée de Cha Hak Kyung», *Women's News*, le 2 décembre 1997, disponible sur
http://www.womennews.co.kr/news/view.asp?num=1024&page=2671&ns_id=&wno=1057

SITE INTERNET

The Korean Council for the Women Drafted for Military sexual Slavery by Japan : https://www.womenandwar.net/contents/home/home.nx

The Korean Council for the Women's drafted for Military sexual slavery bay Japans War& Women's Human Raigt Museum : https://www.womenandwar.net/contents/home/home.nx

Korean sexual Violence Relief Center : http://www.sisters.or.kr/index.php/subpage/english/1

Alternative Culture : http://www.tomoon.com/index.php?pgurl=etc/herstory

Korean Women's Link : http://www.womenlink.or.kr

Comité de l'enquête pour les victimes de la réquisition de force en Corée et pour soutenir les victimes réquisitionnées de force à l'étranger pendant la période de la résistance contre l'occupation du Japon : http://www.jiwon.go.kr/about/about_01.asp

Cultural héritage Administration de la Corée du Sud :
http://www.cha.go.kr/korea/heritage/search/Culresult_Db_View.jsp?mc=NS_04_03_02&VdkVgwKey=18,02120200,31

Institution de Jeju 4,3 http://www.jeju43.org 1947 : http://www.jeju43.org

DOCUMENTS SUR INTERNET

« 차학경의 딕테 (*Dictée* de Cha Hak Kyung) », 네시이십분의 라디오 42 회 19/08/2013 (4 heure 20 minutes de Radio), disponible http://www.youtube.com/watch?v=jHD4Ig2mv8k

Loi n° 64-1326 du 26 décembre 1964 :
http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000684761

Le discours de Murayama « On the occasion of the 50th anniversary of the war's end » prononcé le 15 août 1995 : http://www.mofa.go.jp/announce/press/pm/murayama/9508.html

Le taux de naissance en Corée du Sud dans le site de Statistic Korea
http://www.index.go.kr/egams/stts/jsp/potal/stts/PO_STTS_IdxMain.jsp?idx_cd=1428

Les discours de Président de l'intervention armée de la France du Mali
l'Elysée le 11 janvier 2013 : Le vidéo de ce discours est disponible sur l'internet, entre autre, http://tempsreel.nouvelobs.com/monde/20130111.OBS5207/mali-ce-que-l-on-sait-de-l-intervention-militaire-francaise.html

Le discours d'ouverture de la soirée pour la journée internationale de doits des femmes ; le 7 mars 2013 : http://www.elysee.fr/videos/discours-d-rsquo-ouverture-de-la-soiree-laquo-le-8-mars-c-rsquo-est-toute-l-rsquo-annee-raquo/?input-search=&input-type2=&input-date1=&input-date2=&input-theme=#inner-content. Je le transcrits.

L'entretien de Ling XI, une écrivaine, auteur de *La Troisième moitié* :
http://vimeo.com/11468355.

L'hymne national de la Corée du Nord (Aegukka)
: http://coreedunord.over-blog.fr/pages/Hymne_national-480420.html

« Nous sommes Un » (chanson patriotique de la Corée du Nord) :
http://www.youtube.com/watch?v=hFWQ3IZMxQY

Putains de guerre, documentaire, France 3, 2013,
disponible sur http://www.youtube.com/watch?v=WGQ_HAQUQxU

DOCUMENT AUDIO-VISUEL

MCMULLEN Ken (1983). *Ghost Dance*.

Entretient avec Jacques Derrida sur *Apories*, *Du jour lendemain*. une émission de France culture, le 19 mars 1996 (archive d'Ina)

FATHY Safaa (2000). *D'ailleurs Derrida*. documentaire d'Arte, en DVD, Édition Monparnasse, 2008.

DICK, Kirby & KOFMAN, Amy Ziering (2003). *Derrida*, en DVD Édition Blaq Out, 2007.

HONG Hyun-sook (2010). *The Border City II*.

Entretien avec Julia Kristeva, *Tire ta langue*, France culture, le 2 janvier 2011.

« La Corée et les autres », *Concordance des temps*, animée par Jean-Noël Jeanneney, une émission de France Culture, le 11 mai 2011, disponible sur http://www.franceculture.fr/emission-concordance-des-temps-la-coree-et-les-autres-2013-05-11

« Corée : un dragon épris d'absolu », *Tout un monde* a évoqué, une émission de France Culture, le 23 janvier 2011 : http://www.franceculture.com/emission-tout-un-monde-coree-un-dragon-epris-d'absolu-2011-01-23.html

« Égypte : la révolutionnaire nue », *Arte reportage*, Arte, le 4 mars 2013 :
http://www.arte.tv/fr/egypte-la-revolutionnaire-nue/7357578,CmC=7357582.html