

Hermann WEISWEILER : *Charlemagne et le secret d'Aix-la-Chapelle* (2) / La cathédrale d'Aix-la-Chapelle, «observatoire astronomique» inspiré par l'horloge solaire de l'empereur Auguste ? Un étrange parallèle avec Stonehenge. Laffont, 197 p., 69 F.

Régine PERNOUD : *Lumière du Moyen Age* (2) / Richesse littéraire, grandes découvertes et joie de vivre. Les XII^{ème} et XIII^{ème} siècles furent les plus grands de notre histoire. Grasset, 267 p.

points de vue

Raymond ABELLIO : *Approches de la nouvelle gnose* (1) / Le postulat d'interdépendance universelle implique l'emploi de modes de pensée étrangers à la logique cartésienne. Une nouvelle dialectique de la globalité (préface de Philippe Camby). Gallimard, 254 p.

Alain de BENOIST : *Die entscheidenden Jahre. Zur Erkennung des Hauptfeindes* (1) / «Pour Rome, contre Carthage». La décadence des peuples, ennemi principal. Grabert, Tübingen, 88 p.

Jean BAUDRILLARD : *Les stratégies fatales* (1) / Toute négativité s'est aujourd'hui résolue dans un monde qui fait semblant de se réaliser. Face au déferlement des «stratégies banales», une nouvelle théorie de la séduction. Grasset, 277 p., 65 F.

Raymond RUYER : *L'art d'être toujours content. Introduction à la vie gnostique* (1) / Si l'«horizontal» est l'espace-temps des physiciens, l'espérance est nécessairement «verticale». Comment «iriser» les événements, pratiquer le «rêve romancé» et recharger le cerveau affectif. Fayard, 377 p.

Jean-Yves LE GALLOU (éd.) : *Echecs et injustices du socialisme. Un projet républicain pour l'opposition* (1) / «Le défaut de beaucoup d'antisocialistes est d'avoir trop d'esprit et pas assez d'âme». Un recueil de communications présentées par le Club de l'Horloge. Albin Michel, 236 p., 69 F.

Raymond ARON : *Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton* (2) / «Aujourd'hui il y en a beaucoup qui me rejoignent. A la limite, je pourrais être à la mode». De la philosophie de l'histoire au culte de la raison. Julliard, 341 p.

Abel CLARTE : *Les chênes et les roseaux* (1) / «Le jour où un biologiste féru d'histoire réalisera le projet que mes méditations ont formé en moi, la contingence en histoire apparaîtra dans sa nudité». Par l'ancien directeur de «Psychè-Soma», une belle réflexion sur les données biologiques dans les groupes et les isolats. Henri Barrele (B.P. 21, 91260 Juvisy-s/Orge), 159 p., 60 F.

Francis Parker YOCKEY : *The Enemy of Europe* (2) / «Métropolitique» et «morphologie» de la troisième Guerre mondiale. Par l'auteur d'«Imperium», un réquisitoire contre les Etats-Unis (texte suivi d'une analyse critique de Revilo P. Oliver, «The Enemy of Our Enemies»). Liberty Bell (P.O. Box 21, Reedy, West Virginia 25270), 240 p.

Jean CAU : *La barbe et la rose* (1) / «Tout nous avait été enseigné par notre maître Zarathoustra, sauf que le «dernier homme» serait incarné par l'enseignant-député à la barbe taillée». Un pamphlet qui tombe à point. Table ronde, 135 p., 45 F.

Mary KALDOR : *The Disintegrating West* (1) / Pour en finir avec Yalta, une guerre américano-européenne est désormais possible. Une remarquable analyse de géopolitique mondiale. Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex), 219 p., 1,75 £.

Jean-Philippe DELSOL : *Le péril idéologique* (3) / Contre la «barbarie idéologique» (du gauchisme à la Nouvelle droite), pour un retour au traditionalisme chrétien. L'auteur ne perçoit même pas le caractère idéologique de ses positions. Nouvelles éd. latines (1 rue Palatine, 75006 Paris), 278 p.

Nicolas BOURGEOIS : *Comment avoir une patrie à aimer ou de l'Hexagone au Polygone* (1) / «Les vérités éternelles des livres saints sont devenues caduques». Les mémoires alertes d'un vieux militant régionaliste flamand. Westhoek (23 rue Vauban, 59140 Dunkerque), 133 p.

Johannes BARNICK : *Von Sinn des Ganzen. Die Logik des Schicksals als Schlüssel zur nachabendländischen Weltzeit* (2) / La logique du destin comme clé de la période «post-occidentale» du monde. Du sens de la totalité et de sa résonance «historiale». Novalis (Schlagbaumstrasse 6, 8201 Schaffhausen), 546 p.

Guy DEBORD : *Préface à la quatrième édition italienne de «La société du spectacle»* (2) / «Pour la première fois dans l'histoire, le vieux problème de savoir si les hommes aiment réellement la liberté, se trouve dépassé ; maintenant ils vont être contraints de l'aimer». Les intuitions du situationnisme n'ont toujours pas été démenties. Champ libre (13 rue de Béarn, 75003 Paris), 41 p.

Michel PONIATOWSKI : *L'histoire est libre* (2) / L'entrée dans la «société scientifique» implique-t-elle une forme nouvelle de spiritualité ? La politique de l'homme, entre déterminisme et liberté. Albin Michel, 244 p., 59 F.

Claudio MAGRIS et Wolfgang KAEMPFER (éd.) : *Problemi del nichilismo* (2) / Depuis Nietzsche et Heidegger, on n'a jamais tant parlé du nihilisme. Actes du colloque tenu à Trieste en octobre 1980 (communications de Jean Baudrillard, Iring Fetscher, Wolfgang Kraus, Emanuele Severino, Beda Allemann, etc.). Shakespeare & Co. (Via Casazza traversa prima 1, Brescia), 301 p., 12.000 L.

Les dessins illustrant cette section sont des gravures d'Aubrey Beardsley pour «Le morte d'Arthur» (1893-94). Cet ouvrage, en deux parties, a été republié en 1972 par les Dover Publications, à New York.

analyses



Philippe BAILLET

BOUDDHISME ET MODERNITE : UN MARIAGE POSSIBLE ?

R esté longtemps le domaine réservé d'universitaires très érudits éblouis par la prodigieuse virtuosité intellectuelle de ses dialecticiens et logiciens indiens, ou ravis de découvrir les formulations abruptes et dévastatrices des maîtres chinois du Ch'an, le bouddhisme, en Europe, est progressivement sorti des bibliothèques où il sommeillait depuis un demi-siècle à la faveur d'une mode, celle du Zen, importée de Californie au début des années soixante. Des auteurs comme Alan Watts, aussi prolixe que confus, jetèrent en pâture à une jeunesse désemparée un «bouddhisme» défiguré jusqu'à paraître méconnaissable, mais d'un accès facile et grand pourvoyeur d'alibis pour tous ceux qui ne demandaient qu'à confondre la «libération» avec la pente glissante de leurs propres faiblesses. Aujourd'hui, le genre «Bouddha a dit : sois cool et plane bien, le satori est pour demain» fait quasiment rétro, mais l'exotisme n'en a pas pour autant disparu. Il s'abreuve maintenant à une autre source, beaucoup moins polluée il est vrai : la diaspora tibétaine, particulièrement bien organisée en France (centres de méditation, monastères, maisons d'édition, etc.) et à même de satisfaire les amateurs de hochets merveilleux avec son bouddhisme magique, ses bonnets jaunes ou rouges et ses coiffes noires, ses gongs et sa musique inévitablement «envoûtante». Mais il y a aussi dans notre pays, fort heureusement, des hommes pour qui le bouddhisme ne relève en rien de la «seconde religiosité» décrite et analysée par Spengler. Parmi eux Serge-Christophe Kolm, auteur d'un gros livre touffu et complexe sur les rapports du «bouddhisme profond» et de la modernité.

Cet ouvrage a connu un succès inattendu (attesté, entre autres exemples, par une longue émission de «France-Culture» diffusée le 29 mars 1983 et par un entretien paru dans *Le Monde-Dimanche* du 23 octobre 1983) et éveillé beaucoup d'intérêt dans des milieux qui jusque là n'avaient pas manifesté d'attraction particulière pour l'Octuple Sentier. Ce phénomène s'explique peut-être par la personnalité de l'auteur du *Bonheur-liberté*, économiste auteur de nombreux ouvrages spécialisés, directeur du Centre d'enseignement et de recherche en analyse socio-économique (CERAS) à l'Ecole nationale des ponts et chaussées, entré dans le bouddhisme et qui a passé six années dans différents monastères en Thaïlande et à Ceylan ; et par le caractère interdisciplinaire, «ouvert», de son travail.

La thèse de Kolm, suffisamment originale et argumentée pour qu'on s'y arrête, peut être résumée comme suit : le bouddhisme, qui a «les mêmes valeurs fondamentales que la modernité», apparaît aujourd'hui comme son avenir, «après avoir été sa source très lointaine» (*Le bonheur-liberté*, p. 23). La diffusion du bouddhisme «profond», analytique, en Occident s'imposerait comme une nécessité urgente et indispensable, car «le bouddhisme semble être exactement la cure dont le monde moderne a besoin», ce dernier étant considéré comme «le patient prédestiné de la philosophie de l'Eveil» (p. 48). Kolm n'hésite pas à affirmer en un raccourci saisissant et hardi que «l'aventure occidentale et moderne commence en Inde au VI^{ème} siècle av. notre ère» (p. 63), c'est-à-dire à l'époque de la prédication de la doctrine par Gautama le Bouddha. Il étaye sa démonstration en rappelant des faits qui ne sont guère contestés aujourd'hui, à savoir les contacts qu'eurent, à l'époque hellénistique et peut-être même avant, les écoles de sagesse grecques avec les «gymnosophes» de l'Inde, parmi lesquels il y avait très probablement des moines bouddhistes. Un des plus grands spécialistes de la doctrine de l'Eveil, Edward Conze, avait d'ailleurs souligné il y a longtemps des parallélismes évidents entre le bouddhisme et les sceptiques grecs, Pyrrhon notamment (1). Kolm, pour sa part, se livre à une analyse approfondie des convergences, tant théoriques que pratiques, entre le bouddhisme et le stoïcisme.

(1) Cf. Edward Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, Payot, 1971, pp. 160-164.

La modernité partagerait avec le bouddhisme le fait d'avoir découvert, au terme d'un processus pluriséculaire de «libération» des mythes, des croyances, des traditions, des coutumes, des insertions hiérarchiques et communautaires, l'*individu*, l'homme envisagé sous le seul angle de son appartenance à l'espèce, délié de ses attaches organiques à une race, une culture, un pays, une caste, etc. Dans le cas du bouddhisme, cette mise à nu de l'individu se serait faite sans douleurs, le Dharma enseignant que le moi n'a pas de réalité propre et se montrant partout respectueux, au pire indifférent, envers les cultures rencontrées. Pour la modernité, Kolm y insiste, la destruction des liens organiques a débouché sur l'anomie, l'angoisse devant la pluralité des choix et l'égoïsme, «dimensions de la maladie d'individualisme» (p. 42). Cette maladie, effet pervers d'un progrès pour le moins sinueux mais qui ne fait quand même pas de doute pour Kolm, influencé ici par la pensée de Marx, appellerait tout naturellement un remède, le bouddhisme, différent mais complémentaire de la modernité. Le Bouddha, d'ailleurs, ne se désignait-il pas comme le «Grand Médecin», lui qui prétendait n'avoir enseigné que deux choses : «la souffrance et la voie qui mène à la cessation de la souffrance» ? Globalement, le travail de décapage, d'éradication accompli par la modernité serait positif : «La modernité, écrit Kolm, prépare les esprits en leur donnant les éléments fondamentaux de l'*ethos* bouddhiste (...) l'esprit scientifique et analytique, avec le *credo* de la causalité universelle, l'esprit de recherche, la confiance en la puissance de l'intelligence, les divers aspects de la rationalité (...) un idéal de liberté individuelle que le bouddhisme poussera jusqu'à expliquer que l'homme peut et doit — pour son propre bonheur — se libérer de lui-même ; un idéal d'égalité au sens de non domination et non subordination entre les personnes, que le bouddhisme mènera à l'extrême tout en mettant au contraire l'accent sur les grandes inégalités de capacité, de connaissance et d'avancement vers la sagesse» (pp. 52-53).

Pour Kolm, la complémentarité du bouddhisme et de la modernité s'impose clairement dès lors qu'on considère leurs champs d'application respectifs : le psychisme humain pour l'un, la connaissance et l'exploitation de la nature pour l'autre. L'univers de l'âme reste en effet, en dépit de la psychanalyse et de ses dérivés qui apparaissent comme autant de «bouddhismes du pauvre», «le trou noir de la connaissance occidentale, l'inconnu majeur de la science moderne, le grand laissé pour compte du savoir scientifique de la modernité» (p. 632). Conscient de l'inflation narcissique qui prospère en Occident, Kolm résume un des points essentiels de son livre lorsqu'il écrit de façon très pertinente : «Pour l'Occident, le *moi* est l'objet des soins, alors que pour le bouddhisme c'est la maladie elle-même» (p. 124).

la «roue de la Loi» et les «Quatre Vérités excellentes»

Le propos serait cependant plus convaincant si l'auteur ne donnait pas souvent lui-même l'impression de douter de la complémentarité qu'il prétend dégager par ailleurs. Visiblement, Kolm éprouve pour la modernité des sentiments mêlés d'attraction et de répulsion qui conduisent fatalement à certaines contradictions. Il affirme par exemple que «les structures mentales et sociales» des cultures traditionnelles «barrent la voie bouddhiste» (p. 52). Mais c'est là en fait une généralisation injustifiée, cette affirmation n'étant corroborée, historiquement parlant, que par l'exemple indien. Kolm se refuse d'ailleurs à opposer nettement modernité et monde de la Tradition, à en faire deux «paysages de la civilisation» bien distincts, sous prétexte que le non-moderne serait tellement varié que, pour le différencier clairement de la modernité, il n'y aurait que la technologie : «Ce n'est pas une grossière exagération que de dire que les seules généralités sûres permettant d'opposer la modernité aux 'sociétés traditionnelles' sont que celles-ci n'ont ni métro ni avion» (p. 180). Ce raisonnement reflète en réalité le point de vue courant de l'ethnologie, qui a du monde traditionnel une conception fort «élastique», puisqu'elle y inclut, au côté des grandes civilisations du passé, les cultures primitives. L'école de pensée dite précisément «traditionnelle» (René Guénon, A.K. Coomaraswamy, Julius Evola, etc.), à laquelle Kolm ne se réfère jamais, voit les choses tout autrement et n'accepte pas de tout mélanger sous la même étiquette. Elle ne découvre dans les peuples primitifs que «les restes dégénérés et crépusculaires de très vieilles cultures disparues» (2) et décèle en l'occurrence un processus d'involution qui modifie toute la perspective : «De même que chez eux (les peuples primitifs), le type supérieur du sage et de l'initié a été remplacé par celui du sorcier, du *medecine man* ou du chaman, écrit Evola, de même on peut constater dans leur monde une sorte de démonisation du symbole et du mythe, produit d'une conscience nocturne» (3). Mais, ajoute-t-il, «les ethnologues et de nombreux historiens des religions ignorent tout de cela ; ils ont tout mis dans le même sac en raison de leur manque de principes, sans se rendre compte que placer sur le même plan les matériaux recueillis parmi les tribus sauvages et les témoignages des civilisations supérieures revenait à dégrader ces dernières» (4).

Profondément sensible, comme tout bouddhiste qui se respecte, au négatif des choses, Kolm sait que «la modernité cherche à exorciser la tragédie en évacuant le tragique de sa conception du monde» et «voile la face noire de

(2) Julius Evola, *L'arc et la massue*, Guy Trédaniel-Pardès, 1984. A propos de l'ethnologie en général, Evola rappelle «la sage observation de Dumézil, à savoir qu'il n'y a rien dont on ne puisse, avec un peu de bonne volonté, trouver une confirmation apparente en puisant dans les matériaux ethnologiques».

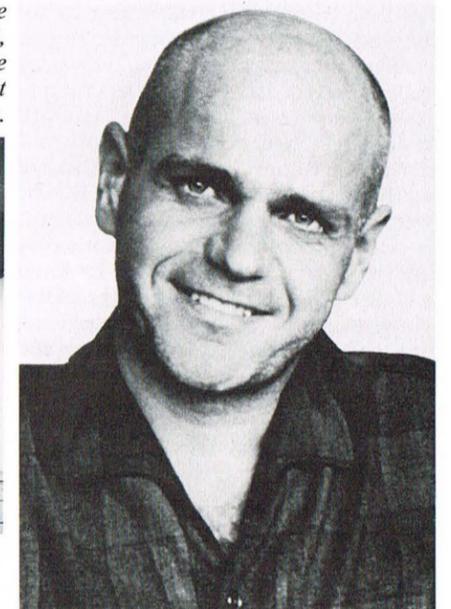
(3) Ibid.

(4) Ibid.

la condition humaine derrière les deux rideaux de l'idéal hédoniste et de l'optimisme scientifique» (p. 180). Profondément respectueux, pour la même raison, des différences fécondes et nécessaires, il voudrait que le bouddhisme serve à empêcher «l'achèvement du suicide culturel de l'humanité par écrasement de l'ensemble de ses cultures infiniment riches et variées sous le rouleau compresseur d'une seule, la modernité, la plus dénuée de racines, d'âme et de poésie que l'espèce humaine ait jamais produite, étonnant mélange de grandeur d'entreprise et de petitesse d'intention, de génie créateur et de laideur, de science des choses et d'ignorance de soi» (p. 246). Kolm rappelle aussi, opportunément, que «le bouddhisme ne prend pas pour un homme libre un zombie déculturé» (p. 247). Si souvent désireux, nous allons le voir, de séculariser le bouddhisme et de le faire participer à des choses qui ne sont qu'indirectement de son ressort, il semble pourtant en retrouver parfois l'esprit originel, qui est celui d'une gnose supra-mondaine (*lokottara prajñā*) et anhistorique, non d'un savoir mondain, d'une vision contemplative, non d'une action réformatrice : «Les faits culturels n'étant pas, pour le bouddhisme, des symboles d'une oppression ou des moyens d'une aliénation, n'étant jamais des idoles ou des hymnes, il n'a jamais de raison de se rebeller contre eux, de les briser comme la Révolution française les sculptures des cathédrales (...) ou simplement de les oublier et de les laisser périr en tant que représentants d'une époque révolue. Le bouddhisme avancé, n'étant en rien iconolâtre, n'a pas de raison de devenir iconoclaste. Pour qui s'est libéré de l'histoire, celle-ci n'a ni poubelles, ni rebuts, ni oubliettes» (p. 248). Être dans le monde sans être du monde — position de tout bouddhiste conséquent — n'amène pas forcément, en effet, à rejoindre les contempteurs de la vie. Et les choses ne perdent pas automatiquement leur saveur le jour où l'on «voit» qu'elles sont impermanentes et périssables.

L'entreprise comparative très méritoire tentée par l'auteur nous paraît cependant entravée par une application à la fois trop restrictive et trop vague du bouddhisme. Kolm s'attache à prouver que celui-ci n'est pas, en son noyau, une religion, mais qu'il l'est devenu en quelque sorte par nécessité, pour se répandre parmi des cultures et des peuples très divers, du sous-continent indien au Japon. Il se montre cependant moins à l'aise lorsqu'il s'agit de définir positivement le *Buddha-Dharma*, l'Enseignement de l'Eveillé (le terme «bouddhisme», ignoré de l'Orient, étant évidemment une désignation occidentale). Selon lui, le Dharma est «une relation à soi, aux autres et au monde, une philosophie en tous les sens du terme, connaissance et art de vivre» (p. 19), et plus loin : «C'est exclusivement une psychologie et une philosophie» (p. 63). Le bouddhisme, en réalité, est tout cela, mais aussi beaucoup plus que tout cela. Il est avant tout, comme l'affirment expressément les textes canoniques, une «voie de libération». Dans un de ses «discours» (*sūtra*) les plus célèbres, le Bouddha dit d'ailleurs : «De même que la mer n'a qu'une saveur, la saveur du sel, de même ma doctrine n'a qu'une saveur, celle de la Libération». On peut considérer indifféremment l'Eveillé selon deux points de vue : l'un, évhémériste, dira qu'il n'était qu'un homme parvenu à la Délivrance par ses seules forces, et qu'il fut ensuite rattaché au mythe ; l'autre, plus «religieux», verra en lui, conformément à la doctrine hindouiste — tout à fait étrangère au bouddhisme des origines — des «descentes» (*avatara*) divines périodiques, une «dété solaire descendue du ciel». Mais l'important n'est pas là. L'important consiste plutôt à se demander ce qu'est venu faire le Bouddha. Il n'est pas venu, fondamentalement, pour réformer des institutions, nier ou abolir les castes, fonder un nouvel

Ci-dessous : un moine zen au Japon. La doctrine dhyana du zen est directement issue du Ch'an, qu'était venu prêcher en Chine le moine Bodhidharma au VI^e siècle. Vers 1190, le moine Eisai, retour de Chine, fonda la secte zen au monastère japonais de Shōjukuji, à Hakata. Trente ans plus tard, le moine Dogen lançait la doctrine zen réformée (soto). Ci-contre : Serge-Christophe Kolm.





Ci-contre : le «Bouddha au Grand Miracle» marche au-dessus de la terre, montrant la Roue de la vie gravée dans sa paume (art du Gandhara gréco-bouddhique). Ci-dessus, au centre : le lotus s'élevant sans souillure au-dessus des eaux représente la suprême pureté rayonnant sur le monde. Dans le bouddhisme, l'ignorance, plus encore que le manque de maîtrise de soi, est cause primordiale de la souffrance. A gauche : moine zen frappant le gong.

ordre monastique modèle d'une société future, prêcher une «philosophie» de plus, mais «pour sauver à la fois les hommes et les dieux, de tout le mal que désigne le mot 'mortalité'» (5).

Or, Kolm, pour sa part, serait parfois tenté de faire du Bouddha une sorte de Luther oriental *ante litteram*, voire un révolutionnaire, puisqu'il écrit : «La vingtième thèse sur Feuerbach de Marx, où celui-ci dit qu'il ne s'agit plus de comprendre le monde mais de le transformer, le Bouddha l'aurait signée» (pp. 211-212), avant d'affirmer carrément : «Idéaux socialistes et bouddhisme ont donc tout pour un parfait mariage» (p. 218). Mais l'essentiel est qu'il s'agit de plans tout à fait différents. Cela ressort clairement des Ecritures bouddhiques, à commencer par les plus anciennes, le Canon pali, qui rassemble les discours du Bouddha que des moines couchèrent par écrit après environ trois siècles de tradition orale. Il est dit en effet dans l'*Anguttara-Nikâya* : «Si trois choses n'existaient pas en ce monde, le Bouddha n'apparaîtrait pas. Quelles sont ces trois choses ? Naissance, vieillesse et mort». Ailleurs, et comme pour souligner le caractère supra-mondain de sa fonction et la perspective radicalement asociale de sa doctrine, l'Eveillé s'exprime ainsi : «Je ne suis ni prêtre ni prince, ni laboureur, ni quoi que ce soit à aucun degré ; je parcours le monde comme celui qui sait et qui n'est Personne, et que les qualités humaines ne contaminent pas» (*Sutta-Nipâta*). Celui qui en a fini avec le sommeil de l'ignorance n'approuve ni ne condamne les castes ; il n'en tient pas compte — fait considérable en Inde, certes —, car seule la vie de contemplation lui importe, et c'est pourquoi le bouddhisme «peut beaucoup plus aisément [que l'hindouisme] s'enseigner en tant que Voie d'évasion hors des liens formels de n'importe quel ordre social» (6).

C'est l'histoire même des civilisations orientales (si l'on excepte en effet le cas de l'Inde, d'où le bouddhisme ne disparut finalement qu'au XIV^e siècle pour de multiples raisons que nous ne pouvons pas analyser ici) qui montre que le bouddhisme s'est fort bien accommodé, au Tibet, en Chine et au Japon — pour nous limiter à ces trois cultures — de structures sociales de type féodal, donc fortement hiérarchisées. Sa formidable capacité d'adaptation et sa tolérance envers les traditions locales lui ont en outre permis de cohabiter sans trop de heurts avec des formes religieuses ou des doctrines plus ou moins éloignées de son esprit : chamanisme bön (Tibet), taoïsme et confucianisme (Chine), Shintô et confucianisme (Japon). En irait-il de même avec certains régimes et certaines idéologies modernes ? L'auteur paraît tout disposé à le croire, mais prend soin cependant d'évoquer, entre autres, le cas du Cambodge, inquiétant à plus d'un titre si l'on songe que les Khmers rouges ont massacré 50 000 au moins des 80 000 moines bouddhistes que le pays comptait avant leur arrivée au pouvoir. Kolm nous apprend que les partisans de Pol Pot «se donnaient du cœur à l'ouvrage d'appuyer sur la gâchette» en répétant «une formule de contrition bouddhique par laquelle on rappelle à la modestie son *ego* qui ne s'oublie pas assez» (p. 107, note 8). La formule en question, «ôtez-le, rien de perdu, laissez-le, rien de gagné», a effectivement une saveur toute bouddhique mais revêt, dans le contexte du drame cambodgien, un caractère plutôt sinistre. L'analyse et la dialectique bouddhiques, qui assignent à l'intelligence une fonction essentiellement solvante et libératrice — puisqu'elle doit faire «voir» que le moi n'est qu'un groupement illusoirement unifié par la mémoire de cinq «agrégats» —, servent ici de justification à l'assassinat de masse : nul ne tue et nul n'est tué, en quelque sorte.

On pourrait en fait s'appuyer sur la démonstration d'un auteur connu de Kolm, Louis Dumont, pour prouver que le bouddhisme, en ce qu'il a de plus profond, de plus spécifique, ne saurait être interprété dans le sens d'un réformisme social ou d'une théorie révolutionnaire : «La distanciation vis-à-vis du monde social est la condition du développement spirituel individuel. La relativisation de la vie dans le monde résulte immédiate-

(5) A.K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, Gallimard-Idees, p. 80 (1^{ère} éd. en 1949).

(6) Ibid., p. 78.

ment de la renonciation au monde». Et Dumont d'ajouter avec pertinence que «seuls des Occidentaux ont pu faire l'erreur de supposer que certaines sectes de renonçants aient essayé de changer l'ordre social» (7). Précisons, afin que les choses soient claires : des Occidentaux imbus d'idées modernes.

Le renonçant indien, qu'il soit bouddhiste ou non, ne se propose pas de détruire la société traditionnelle ou «holiste», pour reprendre l'adjectif plus fréquemment employé par Dumont (le holisme étant la «théorie d'après laquelle le tout est quelque chose de plus que la somme des parties», ce qui sous-entend que dans une société traditionnelle la communauté est première, tandis que dans une société moderne c'est l'individu qui est premier). S'il s'oppose à elle, ce n'est pas d'une façon horizontale, mais *verticale*, pour la dépasser à jamais, afin de s'affranchir de toute prédilection pour un modèle quelconque de société, de se libérer de toute mondanité, l'essentiel, à ses yeux, étant ailleurs : «... la distinction holisme/individualisme suppose un individualisme-dans-le-monde, tandis que dans la distinction intra-mondain/extra-mondain, le pôle extra-mondain n'est pas opposé au holisme (du moins de la même façon que le pôle intra-mondain). En fait, l'individualisme extra-mondain est opposé *hiérarchiquement* au holisme : supérieur à la société, il la laisse en place, tandis que l'individualisme intra-mondain nie ou détruit la société holiste et la remplace (ou prétend le faire)» (8).

Plus généralement, notre objection porte, non sur les apports de Kolm à la connaissance du bouddhisme en Occident, ni sur ses analyses philosophiques, mais sur ce qu'il en tire comme propositions adressées à l'ensemble des Occidentaux. Celles-ci nous paraissent en effet trop restrictives par rapport au noyau doctrinal du bouddhisme et, simultanément, trop vagues. Sans doute animé par le souci louable de présenter le bouddhisme sous une forme capable de séduire de nombreux Européens, l'auteur n'évite malheureusement pas toujours l'écueil majeur de ce genre d'entreprise : l'affadissement. C'est ainsi qu'il lui arrive de proposer «un bouddhisme à la carte» ou, pis encore, d'envisager l'éventuelle apparition d'un «christianisme bouddhique». Dans la même optique, il va jusqu'à affirmer qu'«on peut être bouddhiste et tenir n'importe quelle position théorique à l'égard du divin» (p. 191). Ce syncrétisme qui mettrait tout le monde d'accord sur un plus petit commun dénominateur contredit en fait le caractère extrêmement articulé, précis, analytique, du bouddhisme.

On ne peut en effet devenir bouddhiste qu'en adhérant à un certain nombre de «vues justes» (*samyak drishthi*), lesquelles supposent évidemment qu'il existe des vues fausses. Un autre bouddhiste français énumère ainsi

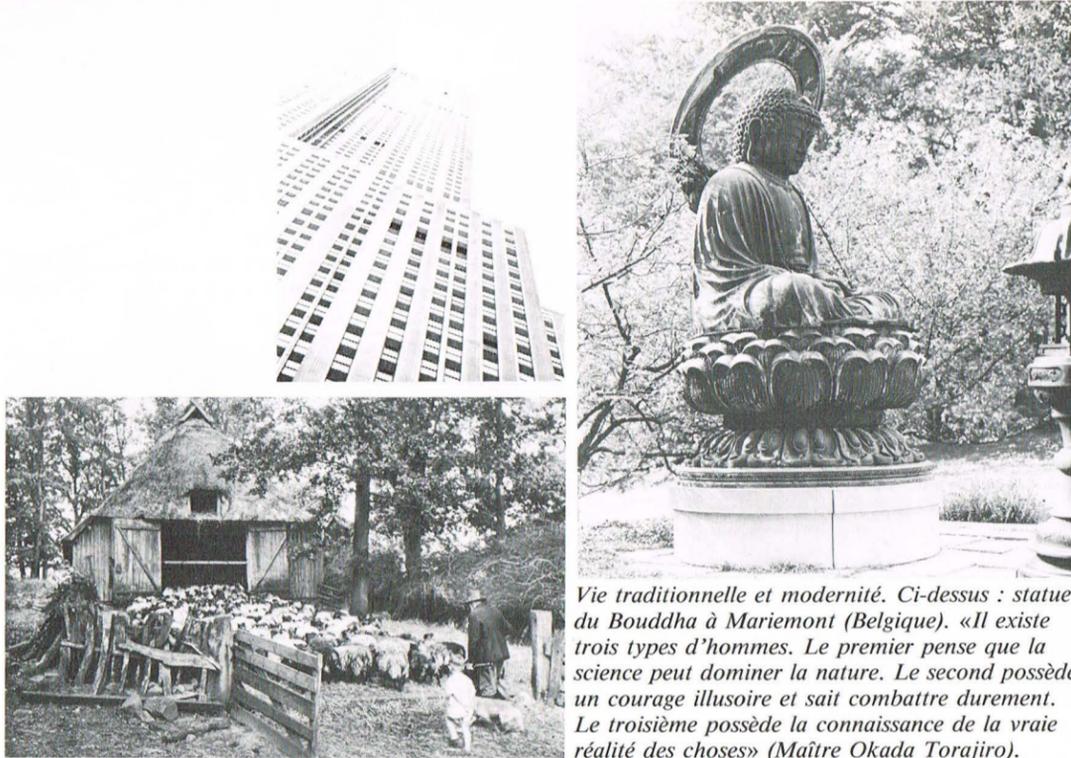
(7) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, p. 36.

(8) Ibid., p. 64, note 30.



«Sans un sou vaillant, pensif, je cours le monde. Sous la robe du moine, sans domicile, je vais. Les cheveux rasés et l'âme sereine» (ci-dessous). Ci-contre : la plastique bouddhique au Japon (Yakushiji-Kodo, Nikko-Bosatsu). En bas, à gauche : Bouddha chinois assis en Padmâsana, c'est-à-dire en lotus.





Vie traditionnelle et modernité. Ci-dessus : statue du Bouddha à Mariemont (Belgique). «Il existe trois types d'hommes. Le premier pense que la science peut dominer la nature. Le second possède un courage illusoire et sait combattre durement. Le troisième possède la connaissance de la vraie réalité des choses» (Maître Okada Torajiro).

quelques-unes de ces vues fausses : «— Le matérialisme est une vue fautive, théorie qui veut que l'homme ne soit constitué que par deux ordres de phénomènes, corps et psyché, et niant le troisième ordre : métaphysique, transphénoménal, transindividuel ; — la non-rétribution des actes est une vue fautive, opinion qui veut que les actes n'aient aucune conséquence, quand ils sont le fait de non-libérés ; — l'éternité, ou l'immortalité de l'âme, de la psyché, est une vue fautive, ainsi que l'opinion d'un quelconque élément perdurant (...) — la croyance en un Dieu individuel ou personnel, créateur des choses, régent, immortel, est une vue fautive». Conclusion logique : «Ces vues fautes sont un empêchement à l'entrée dans le Sentier bouddhique, donc une impossibilité d'atteindre la Libération, quelque technique que l'on emploie» (9).

La tradition veut qu'après s'être éveillé du «plein et parfait Eveil» (*samyaksambodhi*), le Bouddha ait mis en mouvement la «roue de la Loi» (*dharmacakra*) en énonçant, dans le fameux «sermon de Bénarès», les «Quatre Vérités excellentes». Commençons donc par le commencement en rappelant le texte de la première Vérité : «Quelle est, ô moines, l'excellente Vérité de la souffrance ? La naissance est souffrance, le déclin est souffrance, la mort est souffrance, le chagrin, les lamentations, les peines, le désespoir sont souffrance. En somme, les cinq agrégats d'existence (corps, sensations, perceptions ou notions, facteurs d'existence et connaissance discriminative) en rapport avec l'attachement sont souffrance». Le «Grand Médecin» pose ici le diagnostic. Avec la deuxième Vérité, il indique la cause de la maladie : c'est la «soif» (*trishnā*), qui se répartit en soif de devenir, d'exister ; en soif de ressentir par les six sens (car en Inde on ajoute toujours le «mental» aux cinq sens habituels) ; enfin en soif de «vouloir ignorer» la véritable nature des choses, des phénomènes. La troisième Vérité, dite de la cessation de la souffrance, énonce le traitement général. La quatrième Vérité, elle, montre l'«Octuple Sentier» qui mène à la cessation de la souffrance : ce sont, pourrait-on dire, les remèdes à appliquer pour en finir avec la maladie.

A première vue, le Bouddha a entamé sa prédication en énonçant des truismes : tout ce qui vit est condamné à souffrir, tout ce qui vit est condamné à périr, à passer. Mais les Vérités bouddhiques sont de celles que nous ne voyons pas précisément parce qu'elles nous crèvent les yeux. A ceux qui seraient tentés de parler un peu vite de pessimisme unilatéral ou de vision du monde excessivement «évasionniste», il faudrait répondre qu'une certaine conception tragique de la vie, étroitement liée à l'*ethos* occidental, part du même constat, bien qu'elle apporte au problème une solution différente. Le jeune Nietzsche lui-même, se proposant d'interpréter dans *L'origine de la tragédie* la culture grecque sur la base de la dialectique Apollon-Dionysos — de l'erreur utile à la vie qui masque par ses belles apparences l'abîme de la vérité effrayante —, n'affirme pas autre chose quand il met dans la bouche du vieux Silène, compagnon de Dionysos, cette réponse à la question du roi Midas : «Race éphémère et misérable, enfant du hasard et de la peine, pourquoi me forces-tu à te révéler ce qu'il vaudrait mieux pour toi ne jamais connaître ? Ce que tu dois préférer à tout, c'est pour toi l'impossible : c'est de n'être pas né, de ne pas être, d'être néant. Mais, après cela, ce que tu peux désirer de mieux — c'est de mourir bientôt».

Le Canon pali qui, lui, ne conseille pas de «mourir bientôt», contient aussi une autre formulation, complémentaire des «Quatre Vérités excellentes», sur la nature des phénomènes : «Tous les composés sont impermanents (*sabbe sankhāra anicca*), tous les composés sont insatisfaisants (*sabbe sankhāra dukkhā*), toutes les choses sont sans essence (*sabbe dhammā anatta*)». Ce qui revient à dire, de façon moins concise, que tout ne dure qu'un instant, que tout se renouvelle d'instant en instant (*sarvam kshanikam*) ; que tout est, en dernière analyse (l'italique est ici très importante), décevant et insatisfaisant ; que chaque chose est à soi-même sa propre mar-

que (*sarvam svalakshanam*), ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même ; que chaque chose, enfin, est «vide» (*shūnya*) de réalité propre. Le bouddhisme se présente donc avant tout comme la doctrine qui affirme la momentanéité (*kshanikatva*) des phénomènes et qui nie toute espèce d'existence permanente (*sthirasattā*).

En dépit de sa relative hétérodoxie par rapport à l'hindouisme, le Dharma possède bien des points communs avec plusieurs doctrines qui ont fleuri sur le sol de l'Inde, et notamment le Vedānta «non dualiste» (*advaita*). Mais il est un point qui lui confère sa spécificité : la doctrine de la causalité. Durant la nuit du Grand Eveil, le Bouddha a eu la vision des phénomènes «comme ils sont devenus» (*yathā bhūtam*). Le cœur de l'Enseignement se trouve dans ces mots si souvent répétés : «De toutes les choses issues d'une cause / La cause a été dite par lui : 'venue ainsi' / Et leur suppression, de même / Le Grand Pèlerin l'a révélée». Ce cœur est appelé le *pratītya-samutpāda*, expression dont il faut expliciter le sens. *Pratītya* signifie «à cause de», «en dépendance», et *samutpāda* «naissance», «origine», «production», d'où les traductions généralement proposées : «production conditionnée», «génération causale», «chaîne des origines interdépendantes». Comme toutes les autres grandes articulations de la pensée bouddhique, le *pratītya-samutpāda* n'est clairement compréhensible que dans la perspective essentiellement pratique et «thérapeutique» du Dharma, qui vise à supprimer la souffrance en libérant l'homme des trois liens fondamentaux qui le maintiennent prisonnier de la roue de l'«errance» (*samsāra*) : le désir, l'agressivité et l'ignorance (*avidyā*, étymologiquement la «non-vision»), laquelle consiste à attribuer aux phénomènes ce dont ils sont dépourvus : permanence, caractère satisfaisant et réalité propre. Or, «pour se détacher radicalement, écrit Lilian Silburn, il n'existe qu'un moyen : prendre conscience que tout est évanescence et dépourvu de soi ou d'en soi ; qu'il n'y a ni être ni non-être mais (...) du faire et du défaire». Le monde, en effet, «n'est qu'un ensemble d'énergies ou de tendances constructrices (*samskāra*) qui, en s'associant, produisent des constructions (*samskrita*) périssables : mais ces constructions dépendent nécessairement de l'effort organisateur, de sorte que tout surgit et périt selon une loi, celle de l'enchaînement des conditions (*pratītya-samutpāda*)» (10). Le bouddhisme affirme donc la primauté de l'action. En tant précisément que le moi, tout comme le monde, n'est que le fruit d'actes en nombre indéfini, la «Libération» est possible : «parce qu'il n'y a que du faire (*kr-*) ou du fait (*kṛita*) — l'acte n'étant qu'une perpétuelle reprise — il y a discontinuité et donc possibilité d'une rupture définitive, car on peut mettre un terme à une activité alors qu'on ne détruit pas une substance perdurante» (11).

Toute la dialectique bouddhique joue énormément sur l'opposition continuité-discontinuité. Sous l'angle de la première, il y aurait plutôt «présomption» de réalité en faveur des phénomènes ; sous l'angle de la seconde, plutôt «présomption» d'irréalité. Une comparaison nous aidera à mieux comprendre ce point : «On pourrait assimiler l'existence à la lumière. Comme elle, l'existence a deux aspects : un aspect granulaire, un aspect continu ; les granules d'existence, tant physiologiques que psychologiques, sont les modifications discontinues : une cellule meurt, une cellule naît, une pensée s'élève, s'éteint, de moment en moment. Ces modifications sont 'pilotees' par le capital génétique et par le *karma*» (12), c'est-à-dire par la résultante immatérielle (dite *acinteya*, «impensable», «inconcevable» en mode discursif) de tous les actes passés d'un individu et qui influence d'instant en instant ses actions successives. Voir dans la doctrine bouddhique un enseignement dangereux et «subversif», prêchant l'irréalité de tout par de brillants sophismes pour le seul plaisir de l'intellect, est donc une position simpliste. Au niveau de la «vérité relative» (*samvṛitti satya*, littéralement la vérité avec «tourbillons du mental», mouvements de la psyché), le bouddhisme enseigne que les choses ne sont ni réelles ni irréelles. Devant le désir, par exemple, un bouddhiste dira que s'il était absolument réel il n'y aurait aucun moyen de s'en libérer, et que s'il était totalement irréel il n'y aurait aucune nécessité de s'en libérer, ni même d'en parler. Le «point de vue» du Dharma passe toujours entre (ou au-dessus ?) des extrêmes, et ce n'est pas un hasard si le Sentier retrouvé par le Bouddha est si souvent appelé la «voie du milieu» (*madhyamā-pratipad*). On aura d'ailleurs, soit dit en passant, une petite idée de la subtilité de la psychologie bouddhique en sachant que le Dharma distingue, par ordre de profondeur croissante, entre : *kāma*, le désir ; *kāmachanda*, l'intention du désir ; *kāmaraga*, la convoitise pour le désir, le «désir du désir» ; *kāmanusaya*, le «climat» favorable à l'apparition du désir ; et *kāmaśrava*, la «purulence» (*āśrava*, racine SRU, «couler, s'écouler», comme le sang d'une blessure) profonde, inconsciente, du désir. On pourrait ajouter, pour montrer combien cette doctrine a horreur, en dépit de ses nombreuses classifications, de la rigidité (des notions, situations, contradictions ou antagonismes) que les termes *āśrava* et *srotāpanno* («celui qui est entré dans le courant», premier degré irréversible de Sagesse supra-mondaine) ont exactement la même racine. En somme, «que ce soit du côté de l'errance ou de la Libération, il y a mouvance et non fixité» (13).

Dire que les choses sont vides ou qu'elles sont privées de nature ou de réalité propre, c'est tout un. C'est soutenir qu'elles se conditionnent mutuellement, qu'elles sont interdépendantes et que leur manière d'être n'est que

(10) Lilian Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, J. Vrin, 1955, p. 170.

(11) Ibid., pp. 190-191.

(12) Anagārika Prajñānanda, op. cit., p. 101.

(13) *Au-delà de l'être et du non-être*, in *Bodhi*, 2, mai-octobre 1983, Gretz, p. 52.

(9) Anagārika Prajñānanda, *Bouddhisme gnostique*, Archè, Milano, 1981, p. 64.

relationnelle. Entre la doctrine bouddhique de la causalité et la négation de la nature propre, il y a évidemment un rapport logique et nécessaire. Si la nature propre existait, elle serait en effet, par définition, éternelle, immuable et improductrice de quoi que ce soit, ce qui reviendrait à nier la loi de cause à effet. Il s'ensuit qu'on accuse souvent à tort le bouddhisme de négativisme ou même de nihilisme. En fait, il n'a jamais pensé que le langage pouvait «produire» la non-réalité propre d'une chose, sa relativité ou insubstantialité. Les mots sont eux-mêmes vides et ne servent qu'à nous informer de la non-réalité propre, non à la nier. En bouddhisme, la négation n'est qu'un «moyen habile» (*upaya*) destiné à s'abolir lui-même : «Si ici, en effet, nous niions par ces paroles privées de nature propre ce qui est privé de nature propre, nous démontrerions implicitement, comme conséquence logique de cette négation, l'existence d'une nature propre» (14), répondait à ses adversaires l'Indien Nāgārjuna (II^{ème} siècle de notre ère), sans doute le plus grand «philosophe» bouddhiste. Lorsqu'on lit les textes bouddhiques, qui cultivent volontiers le paradoxe (surtout ceux de l'école *madhyamika*, du Ch'an et du Zen), il ne faut jamais oublier que pour le Dharma le langage n'a qu'un caractère purement pragmatique, instrumental. Il ne sort pas de la sphère de la «vérité relative» et joue le rôle de poteau indicateur tourné vers la «vérité absolue» (*parāmartha satya*) ; pour parler Zen, il est «le doigt qui montre la lune», et non l'astre lui-même. Transdiscursive, aconceptuelle, la «vérité absolue» est difficilement transmissible. Elle est l'apanage des Eveillés, qui peuvent y faire accéder le disciple déjà très avancé par un simple geste, une action déroutante venant s'insérer dans une situation banale et brisant toutes les catégories de l'intellect, ou encore par le «noble silence». Les nombreuses formulations négatives ou paradoxales de la doctrine sont d'ailleurs contre-balancées par cette affirmation fondamentale du Bouddha : «Il y a un sans-naissance, sans-création, sans-devenir, sans-conditions (*atthi ajatam akatam abhavam asamkhatam*)», qui vise à cerner l'Absolu sans le «chosifier», tous les termes désignant le *nirvāna* (l'extinction, l'«exsufflation» des agrégats d'existence) commençant par le préfixe privatif *a*.

Si l'on s'en tient à la distinction qu'avait établie Mircea Eliade dans *Le yoga. Immortalité et liberté* (Payot, 1977) entre un idéal occidental de «liberté» et un idéal oriental de «libération», il est clair que le bouddhisme relève pleinement de la deuxième catégorie. On peut maintenant se demander si la perspective de contempler son nombril plairait longtemps à beaucoup d'Européens. Nonobstant l'opinion un peu courte de certains, il faut dire que contempler son nombril, ou plutôt pratiquer certaines techniques psycho-somatiques consistant avant tout à s'asseoir dans une posture correcte devant un mur blanc en respirant, disent les textes, «consciement, longuement et puissamment», est une activité très utile et très instructive. Elle permet de s'apercevoir rapidement que dire «je pense» ou «je désire» est déjà un abus de langage et qu'il faudrait dire en fait «ça pense» ou «ça désire» à travers moi. Elle permet de vérifier la justesse de la formule orientale qui compare le mental à «un singe sautant de branche en branche» ; elle montre que, sans un certain entraînement, il n'est même pas possible d'interrompre pendant dix petites secondes le flux continu des images et des pensées, de briser cet enchaînement mécanique dont un auteur déjà cité nous donne un exemple courant : «Voici que je marche dans la rue, je me vois renversé par une voiture : ambulance, hôpital, mort, les parents et les amis suivant le deuil et, tout ému, je pleure sur ma propre mort» (15).

Le bouddhisme constate donc que l'écrasante majorité des hommes n'agissent pas mais sont *agis* et n'ont qu'un pouvoir des plus restreints sur leur propre vie psychique. A l'opposé de l'attitude moderne, qui habitue les individus à mendier des apparences de liberté (à l'Etat, à un parti, un syndicat, une secte, une croyance, une religion) ou qui croit libre l'homme esclave de lui-même, de ses désirs et passions, le Dharma enseigne que seul est vraiment libre et heureux celui qui se connaît parfaitement et qui maîtrise donc sans refoulement ses pulsions. Etre libre, pour un bouddhiste, c'est être libéré de soi-même, de son histoire personnelle, de ce que nous appelons notre personnalité et qui n'est bien souvent, selon l'heureuse expression de Wilhelm Reich, qu'une «cuirasse caractérielle». L'attitude bouddhique, comme l'a bien vu Kolm, est donc ici très proche de celle du stoïcisme grec et romain, et de son idéal de l'ataraxie. Très proche, mais non identique, car le «climat» psychologique du stoïcisme reflète une intention volontariste, un effort personnel, et parfois même une certaine crispation devant l'adversité. En bouddhisme, il y a aussi effort, mais le disciple garde toujours présente à l'esprit l'idée que «nul» ne s'efforce : d'où la primauté de la gnose sur l'éthique, de l'intelligence sur la volonté. Ce qu'exprime ainsi un des plus vieux textes bouddhiques, le «Sentier de la pureté» (*Visuddhi-magga*) : «La souffrance existe, et non celui qui souffre / Il y a l'action, mais non pas son acteur / Le *nirvāna* est là, mais non celui qui y aspire / Il y a le Sentier, mais non le voyageur».

Après cette trop brève incursion dans le domaine de la pensée bouddhique, revenons au livre de Kolm. Celui-ci distingue, dès le début de son ouvrage, plusieurs niveaux de compréhension et d'interprétation du Dharma, parfois très éloignés entre eux. Le chemin est long et sinueux, en effet, qui mène du bouddhisme populaire et dévotionnel, souvent mêlé de traditions locales tout à fait étrangères à son esprit originel, à la gnose supra-mondaine dont on a voulu donner ici un aperçu très succinct. Mais en raison de son interprétation globalement «séculière», voire historiciste, du bouddhisme, Kolm n'insiste peut-être pas suffisamment sur le fait que cette doctrine est remplie de vérités qui ne sont pas bonnes à dire à tout le monde. Lorsqu'on a sous les yeux un

(14) Nāgārjuna, *L'Exterminatrice des divergences (Vigrahavyāvartanī)*, in *Bodhi*, 1, novembre 1982-avril 1983, p. 36.

(15) Anagārika Prajñānanda, op. cit., pp. 52-53.

livre sur le bouddhisme écrit par un bouddhiste, il faudrait toujours se poser les questions suivantes : l'auteur parle-t-il en «retiré du monde» uniquement soucieux de la Libération (en supposant bien sûr qu'un homme engagé dans une telle ascèse puisse encore éprouver le besoin d'écrire quoi que ce soit) ? En «laïc sage» plus modestement désireux de mener une vie réglée par l'observance des préceptes ? En réformateur social découvrant dans le bouddhisme une sorte d'anarchisme supérieur ? Tout essai sur le Dharma qui d'emblée ne se situe pas clairement par rapport à des cadres d'universalité croissante, court le risque d'entretenir une confusion méthodologique particulièrement dangereuse. Jetés aveuglément à celui que les textes appellent l'«homme ordinaire», que deviendraient en effet les paradoxes et autres subtilités bouddhiques ? Des banalités de base «déréalisantes» encourageant la démission devant tout et le laisser-aller général, justifiant un individualisme extrême alors même que le bouddhisme ne «découvre» l'individu que pour l'abolir aussitôt. Que deviendrait, dans le même cas, l'éthique bouddhique (dont le premier précepte s'énonce ainsi : «Je m'efforcerais de ne léser la vie d'aucun être vivant») sortie de son contexte ascétique, elle qui vise avant tout à favoriser une ouverture au monde «unitive» ? Un vague humanitarisme ou un moralisme desséchant qui donnerait raison à ceux qui n'ont vu dans le Dharma que le «protestantisme de l'Orient». De fait, on est souvent tenté, en lisant des ouvrages de vulgarisation plus ou moins bonne sur le bouddhisme, de rappeler à leurs auteurs une maxime empruntée, une fois n'est pas coutume, à l'Islam : «Que le sage ne trouble pas avec sa sagesse celui qui ne sait pas».

Un «bouddhiste profond» doit s'habituer, jour après jour, à voir dans le monde «non des choses, non des êtres, non des personnes ou des nations ou des collectivités, mais des combinaisons transitoires qui naissent et meurent à chaque seconde» (16). Cela, cependant, c'est le point de vue «ultime», dont ne peuvent s'accommoder que de rares hommes, les véridiques qui trouvent un étrange bonheur en suivant leur passion de la connaissance, et dont Nietzsche disait qu'ils devaient exercer leur «probité philologique» sur tout le «texte» du monde. Pour le reste, paraphrasant Joseph de Maistre qui pensait que «sans l'Eglise, l'Evangile devient fou», on pourrait conclure qu'extrait de sa perspective supra-mondaine et appliqué à l'Occident sur une vaste échelle, le bouddhisme se révélerait probablement dissolvant.

Le prosélytisme de Kolm, qui reflète le désir légitime de faire connaître aux Européens les multiples dimensions d'un des patrimoines spirituels et culturels les plus élevés de l'Orient, pourra inquiéter certains. Il semble plus réaliste, malgré tout, de penser avec Edward Conze que «le point de vue bouddhique ne plaira qu'aux gens qui sont entièrement désillusionnés du monde tel qu'il est et d'eux-mêmes, extrêmement sensibles à la peine, à la souffrance et à toute espèce de désordre, ayant un immense désir de bonheur, une capacité considérable de renoncement», raison pourquoi «aucun bouddhiste ne suppose que tous les hommes soient capables ou désireux de comprendre sa doctrine» (17).

(16) Pierre Gripari, *L'Evangile du Rien*, L'Age d'homme, Lausanne, 1980, p. 147.

(17) Edward Conze, op. cit., pp. 25-26.



«Le Bouddha admettait que l'homme était un agrégat de cinq éléments fondamentaux, réagissant étroitement les uns sur les autres : le caractère matériel, la sensation, la perception, la conformation et la conscience. Aucun naturellement n'est stable. Cependant, chaque état est à l'origine d'un état suivant : c'est le karma» (Maurice Percheron). Ci-contre : la prédication du Bouddha. Ci-dessous : un maître zen. En bas, à gauche : chœur kabuki.



En dépit de l'érudition dont il témoigne et du travail comparatif impressionnant qu'il représente, *Le bonheur-liberté* n'apporte pas de contribution décisive à une meilleure compréhension du *noyau* du bouddhisme par l'Occident. C'est une étude très riche, qui explore de nombreuses problématiques intéressantes — nous pensons par exemple à l'analyse sémantique très fine de la notion de *nirvâna* faite par Kolm à la fin de son livre (pp. 582-599) —, mais qui part trop souvent dans des directions passablement divergentes. A ceux qui seraient tentés de goûter les charmes parfois sulfureux de cette doctrine vieille de 2 500 ans, il faudrait plutôt conseiller, pour s'initier, les ouvrages cités ici et les intuitions d'un Pierre Gripari. Quant à ceux qui ont déjà quelque connaissance du Dharma, ils trouveront aussi ample matière à réflexion dans les études spécialisées et ardues de quelques universitaires trop discrets (18). A moins bien sûr que les uns et les autres ne préfèrent les fulgurances de Cioran, dans l'œuvre duquel court toute une veine bouddhique enrichie d'une distance et d'une ironie qui en accentuent la puissance de séduction. ■

□

Philippe BAILLET

«*Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*», par Serge-Christophe Kolm, PUF, 1982, 637 p.

(18) Par exemple deux ouvrages publiés dans la série des «Publications de l'Institut de civilisation indienne» : Guy Bugault, *La notion de «prajñā» ou de sagesse selon les perspectives du «Mahâyāna»*, De Boccard, 1968 ; et Katsumi Mimaki, *La réfutation bouddhique de la permanence des choses («sthirasiddhidûsana») et la preuve de la momentanété des choses («ksanabhangasiddhi»)*, De Boccard, 1976. On consultera aussi avec profit les travaux du Suisse Jacques May, dont certains sont parus chez Adrien Maisonneuve.



Patrick SIMON

MERLEAU-PONTY : LE REGARD ET LA CHAIR

Un livre important de Martin Heidegger porte le titre *Qu'est-ce qu'une chose ?* Titre étrange et drôle de question. Une chose, «on» sait très bien ce que c'est. Dans ce «savoir», qui fonde le refus du questionnement, se cache pourtant un oubli, qui n'est pas innocent. La détermination de la «chosité» est, en propre, la tâche de la philosophie. Répondre à la question demande donc qu'on prenne en compte l'intégralité de la tradition philosophique occidentale. Dans la philosophie des temps modernes (qui commence avec Descartes), la chose se présente en tant qu'*objet*. Il est impossible, ici, de se livrer à une étude approfondie sur le thème de la dualité sujet-objet. Mais il est néanmoins indispensable de l'examiner, au moins brièvement. Pour ce faire, nous ferons appel à Kant, dans l'explicitation de sa détermination à l'objet, et ce, à travers l'ouvrage de Heidegger cité plus haut.

En premier lieu, la chose se présente à nous en tant que «donnée de l'expérience». Par «expérience», Kant entend «le sol sûr de la vérité, du domaine de la connaissance fondée et fondable». L'expérience est «événement et acte du sujet», et *représentation dans l'universel sur fond de principes*. «Ce qui nous rencontre dans l'ordre de la sensation et de la perception et qui est ainsi intuitivement donné, écrit Heidegger, ce «contre» (*gegen*) n'accède à une «stase» (*Stand*) — en allemand : *Gegenstand*, «objet» —, en tant qu'un état de chose qui se tient en lui-même, que si le donné est représenté universellement dans des concepts tels que ceux de cause et d'effet, c'est-à-dire s'il est représenté et par là pensé *sous le principe de la causalité*».

En second lieu, l'accès au sensible en tant que tel (à la chose «brute» qui sera l'affaire de Merleau-Ponty), ne se fait que comme une re-descente, à partir de l'objet ainsi déterminé. En effet, dans la représentation classique de la perception, «une fois que les choses étaient brisées en une multiplicité de données de sensation, l'interprétation unitaire ne pouvait aboutir qu'en disant : les choses ne sont à proprement parler que des *assemblages de données de sensation*, outre quoi elles ont encore une valeur d'usage et une valeur de beauté et — dans la mesure où nous les connaissons — une valeur de vérité. Les sensations y sont elles-mêmes représentées en chose, sans que l'on dise au préalable ce que peut bien être une chose, *si ce qui est donné comme originel en elle, ce sont des fragments, les sensations, qui résultent de son éclatement*». C'est donc à une véritable interdiction (d'accès au domaine originel de la perception) que l'objet nous confronte.

Demeurent dès lors pour nous — dans un système qui, dans la descendance de la métaphysique, réduit l'étant à son «utilisabilité» ou à sa représentation scientifique — l'opacité du simple et le mystère compact de son con-

tact. Heidegger nous dit encore : «Mais en attendant, il y a par bonheur encore des choses, en dehors des ondes lumineuses et des influx nerveux, il y a la coloration et la brillance des choses elles-mêmes, le vert de la feuille et le jaune du champ de blé, le noir du corbeau et le gris du ciel. Le rapport à tout cela n'est pas simplement là, il doit être constamment présupposé comme cela qui, par le questionnement physiologique et physique, est tout à la fois brisé et détourné de son sens». Voici donc l'homme tranquillement enfermé dans la «subjectivité» — maison bien close où un «noëud» de connaissance prend, sur le papier réglé des principes, note des renseignements transmis sur le «dehors» par les ondes de la perception. Dans un tel enfermement, la «pensée» et le «sentir» subissent un sort commun. Là aussi, c'est sans doute une question de choix. On peut préférer l'objet et sa stase, aux *choses* qui se donnent à nous dans une *approche* et un contact vrais, «rueux». Mais faire ce choix est peut-être *décider d'un monde*.

Pour nous, c'est cette approche de l'étant, ce contact qu'il s'agit de penser, et la chose, occultée par l'objet, qu'il s'agit de *dé-couvrir*. Une nécessité donc : revenir à la dimension perceptive, au monde pré-objectif. (Ce qui ne signifie évidemment pas à la «chose-en-soi», laquelle, par définition, se tenant en dehors de tout rapport à l'homme, ne saurait être qu'un simple X. Et, à notre avis, un résidu inutile). Le dé-couvrement de la *chose*, ce retour aux choses elles-mêmes qui était le mot d'ordre de Husserl, ne nous donnera pas de «socle», de fond. Car la chose perçue ne l'est que dans un espace — la «libre dimension» de la *Gelassenheit* de Heidegger, l'Ouvert de Rilke — qui est celui du sens de l'être. En effet, toute *vue* sur l'étant pré-suppose une ouverture à l'être. Une phrase aussi simple que *Die Blume ist*, «la fleur est», se meut dans un espace ouvert par le «*ist*» lui-même. C'est dans cet espace que s'est engouffrée, dès le début, la pensée de Heidegger. D'où l'impression que, dans cette pensée, c'est à peine si l'on se souvient que l'homme a un corps.

La dimension corporelle de la facticité du *Dasein* n'est pourtant pas absente. Mais il demeure qu'elle n'est jamais explorée en tant que telle. Un passage du séminaire du Thor (8 septembre 1968, dont on trouve le texte dans *Questions IV* de Heidegger) nous donne cependant à penser que Heidegger aurait pu s'y jeter. Pour preuve, cette affirmation : «Qu'est-ce qui est essentiel dans la perception ?» Quelqu'un dit : l'*aesthesis*, et s'attire — de la part de Heidegger — cette réponse qu'«avec les Grecs, l'enfer a déjà commencé, précisément, avec la distinction d'*aesthesis* et de *noësis*». L'essentiel est la notion de *Leibhaftigkeit* : *in der Wahrnehmung ist das Anesende «leibhaftig»*, «Dans la perception, ce qui entre en présence affecte *en chair et en os* mon propre corps». Puis : «Il faut saisir la différence entre *Leib* et *Körper* (...) La limite du *Leib* n'est pas la limite du «corps». La limite du corps est la peau. La limite du *Leib* est plus difficile à déterminer. Ce n'est pas *Welt*, mais peut-être pas davantage *Um-welt*». Un tel questionnement à tâtons nous mène tout droit à Merleau-Ponty. Nous nous en tiendrons à son dernier ouvrage, *Le visible et l'invisible* (en fait, recueil de fragments et de notes de travail rassemblés après sa mort, survenue en 1961). Dans cet ouvrage, nous interrogerons plus spécialement le chapitre intitulé «Le chiasme, l'entrelacs».



Reprenant le précepte phénoménologique, énoncé par Husserl, du «retour aux choses mêmes», Maurice Merleau-Ponty (ci-dessous, à droite, lors de la remise de la cravate de la Légion d'honneur au sociologue Célestin Bouglé) s'efforce d'élucider ce qu'il y a d'irréfléchi dans notre perception et de décrire, mais non d'expliquer, le réel. Critiquant les tendances mécanistes de la science moderne, il dénonce aussi la notion idéaliste d'une conscience pure et transparente à elle-même. Ci-contre : «*Mœder en kind*», sculpture de M. de Maerelaere.

