

Préface

Continuité et rupture du criticisme bouddhique et de l'idéologie des Lumières

Raphaël Liogier

Le détour par le bouddhisme induit une critique de nos catégories de philosophie et de religion

Nous avons vu déferler ces dernières années des centaines d'émissions de télévision, de dossiers de grands magazines, de débats d'intellectuels consacrés à la place du bouddhisme dans la France contemporaine. Les questions fusaiient : le bouddhisme est-il une religion, une philosophie, une sagesse, une thérapie contre le mal de vivre ? Toutes les interprétations furent à l'honneur : une philosophie sans connotation religieuse pour certains, moins qu'une philosophie pour d'autres, pour les intellectuels méticuleux attachés à la splendide rigueur de notre tradition logique, ou une science de l'esprit propice à combler les consciences athées, une éthique sans morale, une pauvre dialectique sans objet, un salut dénué de transcendance, ou même une sagesse solitaire, une thérapie mentale moins puissante que la psychanalyse, ou encore une vulgaire hygiène de vie. On remarquera que le bouddhisme est toujours comparable à nos voies occidentales, mais en moins profond, moins efficace. Comparable, mais inférieur, imparfait, irrégulier. En effet, les mots mêmes de religion, philosophie, morale, transcendance, se constituèrent au contact de notre réalité occidentale, en interaction avec notre histoire particulière. Il est donc indéniable que notre concept de religion est tout entier contenu dans la définition des trois monothéismes, de même que notre concept de philosophie est tout entier contenu dans la représentation que nous nous faisons du *logos* grec. Les mots sont des construits culturels qui se réfèrent, *a priori*, à un univers mental collectivement déterminé. Si nous nous autorisons à dire que le bouddhisme n'est pas, ou est moins, qu'une philosophie ou qu'une religion, c'est que nous prenons notre culture comme référent fondamental, comme critère unique et univoque de la vérité, c'est que nous prenons les mots pour des *essences* plutôt que pour des *existences*. Ce procédé intellectuel permet de maîtriser la réalité qui nous entoure comme un système d'objets que nous posséderions, qui nous appartiendraient, parce que nous les avons circonscrits aux frontières rassurantes d'un lexique.

Le pouvoir de nommer, la taxinomie, est aussi, et surtout, le pouvoir d'exclure. Exclure ce qui déborde de nos catégories culturellement déterminées. Ainsi le racisme, en tant que procédure d'exclusion implicite ou explicite, est-il d'abord une taxinomie, un lexique de mise à l'écart : négro, ritel, youtre, crouille, gris, etc. Exclure une forme de pensée, une tradition spirituelle des catégories « philosophie » ou « religion », puisque le problème se pose singulièrement pour ces deux productions prétendument pures de notre culture occidentale, est comme exclure une autre race de la catégorie prétendument pure

d'« humanité » sous prétexte que les hommes occidentaux ont un teint plus pâle, une taille plus haute et un sourire plus niais que leurs congénères sioux, chinois, papous et hutus. Alors que le contact avec une autre race peut être l'occasion d'élargir le sens de la catégorie « humanité », et le cortège flamboyant de ses attributs, tel que les notions de progrès, de liberté, de justice, de hiérarchie, etc. Ainsi, le détour anthropologique, loin de dissoudre le concept d'humanité, permet-il de le replacer, de le repenser à une échelle plus large, permet de suspendre notre propre conception du monde, de la relativiser, de la décentrer, mais de dissoudre, en revanche, sa prétention hégémonique, son auto-représentation réductrice.

De même, le détour par le bouddhisme ne dissout pas non plus les concepts de religion et de philosophie, mais permet de décentrer leur auto-représentation, d'élargir leur définition, et par là, de relativiser notre jugement sur ce que nous qualifions jusque-là d'exclusivement religieux ou philosophique. Regarder le bouddhisme comme philosophie, comme religion, comme sagesse, etc., induit une critique de chacune de ces catégories respectives. Un effort intellectuel que nombre de nos contemporains se refusent encore à faire, se réfugiant derrière des principes fondateurs, se targuant de fidélités ambiguës construites sur des mythes des origines. Tout le monde ne croit pas avoir intérêt au détour par l'autre !

Le philosophe, l'économiste, le poète, le pratiquant occidental ou l'asiatique occidentalisé, en interaction avec la vision bouddhiste du monde, travaille, chacun à son échelle et suivant ses aspirations, à élargir le crible de leur appareil de perception. D'où l'intérêt de les interroger dans la même perspective et dans le même ouvrage, afin de repérer une transversalité critique. Afin de tracer des lignes de fuite hors des frontières de notre conception du monde tout en la traversant, tout en visitant nos lieux de mémoire, nos traditions religieuses et intellectuelles ; lignes qui transgressent l'hégémonie inhérente à tout système clos sur ses propres représentations. Autant d'incisions à l'enclosure même de notre imaginaire instituant. Autant de mises à l'épreuve de nos systèmes logiques jusqu'aux frontières extérieures de ce que nous « devrions » recevoir « logiquement » comme absurde : l'absurde n'est plus dès lors exclu — tiers exclu — mais inclus. L'absurde devient logique, dans un cadre plus vaste, plus englobant. Tout le réel ne se réduit plus au rationnel, ce qui n'exclut pas d'autres logiques, peut-être irrationnelles, mais cohérentes (ou même *co-errantes*).

L'occidentalisation du bouddhisme dans la continuité sociale du criticisme kantien

Il ne sera donc pas inutile d'interroger la théologie apophatique chrétienne, certaines réflexions kabbalistique ou soufique, et de les mettre en parallèle avec le processus d'« évacuation » bouddhiste qui conduit à l'absolu, nommé en sanscrit *sunyata* (littéralement, épluchage de l'oignon). Cet exercice intellectuel de négation est-il synonyme de nihilisme ? Certainement pas, en tout cas pas dans l'acception péjorative de néant, de non-sens, de mort, d'entropie. La négation n'est ici ni la détermination de l'absolu, ni l'absolu lui-même, mais la condition préalable de sa découverte, une sorte de vidange intellectuelle préalable à une intuition spirituelle. Avec d'autres mots, Kant n'écrit-il pas la même

chose : que nous ne pouvons pas connaître l'absolu, le noumène¹, ce qui ne le conduit pas pour autant à réfuter la possibilité d'une réalité ultime. Il consacre même la nécessité d'une telle réalité en délégitimant par avance la confusion si facile et si funeste entre le phénomène, connaissable car appartenant au cadre de la représentation, et le noumène, concept non représentable, à proprement parler inimaginable, parce qu'au-delà de toute expérience possible. C'est tout l'enjeu de ses *Prolegomènes à toute métaphysique future* de sauver la métaphysique des prétentions abusives de la rationalité. Ce n'est pas en découpant la nature en parties égales, le temps en laps arithmétiques, l'espace en figures géométriques que l'on déduira la vérité ultime de l'univers. L'entreprise cartésienne de découverte métaphysique à travers l'analyse physique est impossible ; Dieu ne se déduit pas scientifiquement. L'espace et le temps ne sont pas des réalités extérieures, des cadres superposés au monde. L'univers n'est pas absolument dans l'espace et dans le temps. L'espace et le temps sont relatifs à la possibilité de l'expérience : dimension et structure de notre sens interne.

L'œuvre kantienne est principalement critique. Critique de la raison pure, de la raison pratique et de la faculté de juger, sont les trois moments d'un grand nettoyage qui affranchit le champ scientifique, civil et artistique des obstructions métaphysiques. Kant met en accusation les déductions rationnelles fallacieuses afin de permettre le progrès scientifique complètement sécularisé, détaché des prétentions despotiques des clercs, des autorités transcendantes, y compris de celles des philosophes qui s'expriment par trop théologiquement, et d'autre part pour déferer la transcendance de toute attache spatio-temporelle, de toute théologie rationnelle², de toute déduction mathématique ou de tout préjugé

-
1. Les concepts de noumène, de choses en soi et d'objet transcendantal sont chez Kant extrêmement délicats à manipuler, tant ils sont parfois distincts, parfois synonymes, suivant l'angle selon lequel on les entrevoit. Ainsi la chose en soi n'est-elle pas l'absolu, mais seulement la chose, quelle qu'elle soit, en dehors de toute relation à un acte de connaissance, et par là parfaitement inconnaissable ; alors que le noumène serait plutôt le concept limite de toute connaissance possible, la position de tout problème portant sur l'absolu, sur la possibilité d'une réalité suprasensible. Prévenons d'emblée le lecteur que Kant n'emploie pas le mot absolu dans ce sens ontique plutôt hégélien, mais dans le sens de ce qui a une portée universelle, générale, sans exception possible. J'emploierai moi-même toujours le mot dans son sens ontique plus proche du sens commun pour faciliter la compréhension.
 2. Je n'assimile pas rationalité à raison comme le fait couramment Kant (faculté de former des principes, antérieure à toute expérience et donc à toute objectivité), mais à la méthode rationnelle-scientifique. Ainsi Kant parle-t-il d'une foi rationnelle, non dans le sens de foi scientifique, car « une foi rationnelle est celle qui ne se fonde sur d'autres données que celles qui sont contenues dans la raison pure. [...] On l'oppose donc au savoir » (*Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? Œuvres philosophiques* [Paris : Gallimard, 1985], II : 538). Mais il faudrait encore clairement distinguer la foi rationnelle de la théologie rationnelle, la première étant une aspiration inhérente à la raison antérieure à toute objectivité, et la seconde étant la tentative dialectique de démontrer la réalité de l'existence d'un être suprême par trois voies (ontologique, cosmologique, physico-théologique), alors qu'un tel être reste toujours idéal.

culturel. Voilà pourquoi il admira tant la Révolution française : l'aspiration, tentant de se concrétiser, à un monde sans autorité d'origine surnaturelle, une société tournée vers le progrès phénoménal ; et en même temps respectueuse d'une vérité métaphysique non attachée à une déduction abusive, non détournée au profit d'un ordre particulier, politique ou religieux.

Kant est un des pères fondateurs de la modernité, beaucoup plus que Descartes qui continue le rêve aristotélicien et médiéval de la recherche du divin par la nature. Le criticisme rompt avec cette illusion, avec l'abus déductif, et ouvre ainsi le champ d'expression de la modernité : la possibilité d'une société, d'une politique, d'une connaissance et d'un goût sécularisés. L'art, et en général toutes les productions humaines, n'auront plus à se rapporter à la Tradition intangible et à ses interprétations péremptoires, mais il sera autonome. Le génie n'imité pas la nature, qui elle-même ne livre pas à notre connaissance la réalité ultime du monde. Le génie invente. Le scientifique déduit phénoménalement des lois qui se rapportent à des phénomènes. Le chef d'état ne peut s'approprier la souveraineté populaire sous le prétexte de sa transcendance personnelle. Dans le même temps la religion s'individualise. La foi devient moins une question dogmatique qu'une question de raison intérieure (de raison pure au sens de Kant, ce qui lui fait forger l'expression de *foi rationnelle*).

Mais la philosophie des Lumières ne fit qu'enregistrer un bouleversement latent, lui conférer une consistance intellectuelle et une énergie critique. Le mouvement mit du temps à se socialiser, à pénétrer tous les pans de la culture. Dans le christianisme, il faudra attendre le Concile Vatican II pour que s'opère un véritable *aggiornamento*, pour que l'Église enregistre cette subjectivisation de la foi.

Bouddhisme et kantisme furent victimes de la même falsification : interpréter leur signification critique comme un matérialisme nihiliste pessimiste

La subjectivisation du spirituel parallèle à l'objectivisation du matériel engendra progressivement d'autres modalités d'aliénation, que Kant lui-même avait voulu éviter. Sa démarche critique ne cherchait nullement à disqualifier la possibilité de la transcendance. Il s'agissait pour lui, bien au contraire, de déplacer la transcendance d'une position intenable, pour la rétablir sur une base solide. Pourtant, le criticisme post-kantien a dégénéré en nihilisme philosophique et social. L'interprétation matérialiste, objectivisation du matériel a prévalu, au point de laisser au second plan l'aspect de la subjectivisation du spirituel. Du moins cette subjectivisation ne se développa que résiduellement, comme un déchet de l'objectivisation. L'individu n'acquiesça qu'une autonomie seconde par rapport au règne phénoménal. Ce post-kantisme, amputé de la possibilité même de toute métaphysique, est une des sources fondamentales de l'instrumentalisation moderne de l'individu. L'individu a certes gagné son autonomie par rapport au règne illusoire d'une transcendance institutionnalisée. Mais les modernes ne se sont pas arrêtés là, ils ont tout bonnement éliminé toute transcendance, institutionnalisée ou non. Résultat : l'autonomie de

l'individu est englobée tout entière dans la rationalité phénoménale³. Il ne dispose en conséquence que d'une autonomie de principe, bien superficielle, bien fragile, puisque son être n'est que phénoménal, et rien que cela, sa volonté même peut être déduite de rapports purement physiques, et par conséquent parfaitement connaissables et rationalisables.

Ainsi, à côté d'une indépendance individuelle de principe, d'un respect superficiel de la liberté de conscience personnelle se développe-t-il des stratégies cohérentes de manipulation. Les consciences privées sont instrumentalisées à des fins phénoménales ; en particulier, à des fins économiques. On assiste à un développement fulgurant du champ économique au détriment du champ politique et religieux. La politique elle-même ne se légitime plus que par une programmation économique, depuis que la collectivité ne repose plus sur un imaginaire instituant hétéronome, comme dirait Castoriadis. Le religieux n'est plus autoritaire mais mercantile. La vérité ne s'impose plus mais se négocie comme n'importe quel autre bien. Le phénoménal donne au nouménal sa cotation sociale en fonction de la situation actuelle du marché.

Nous vivons dans un monde inversé par rapport à la société dite traditionnelle, mais qui débouche sur le même travers. Dans la Tradition, les hommes institutionnalisent l'absolu pour justifier l'arbitraire des rapports sociaux. Les représentations totalitaires du spirituel aliènent l'individu. Dans la modernité, les hommes sacrent le relatif dans son aspect prétendument objectif afin de justifier encore l'arbitraire des rapports sociaux. Les représentations totalitaires du matériel aliènent à leur tour l'individu. La célèbre exclamation du héros de Dostoïevski, « Si Dieu est mort tout est permis », se montre sous son jour le plus sombre, le plus tragique. Le spirituel n'est plus légitime au niveau collectif, alors que les individus ont toujours besoin de spiritualité pour administrer leur comportement. Ils ont besoin d'une raison transcendante pour justifier leurs actions, leurs sentiments, leur humanité. Ils bricolent donc pour eux-mêmes ce qui n'est plus collectivement produit. Ils se fabriquent une transcendance personnelle qui ne leur est plus fournie de l'extérieur par des instances officielles, des Églises reconnues. La vérité ultime ne faisant plus l'objet d'un monopole traditionnel, puisque la possibilité de l'absolu est officiellement niée — je rappelle que Kant ne nie que la possibilité de percevoir la vérité ultime et non sa possibilité en elle-même — les individus négocient leur absolu personnel dans le cadre de communautés diverses et variées. Sur un plan plus général leur volonté fait l'objet de stratégies concertées en termes de « marché spirituel » de la part de multiples organisations privées que l'on appelle des sectes. On parle de marché spirituel, mais on pourrait aussi bien parler de marché de l'art. À partir du moment où le subjectif est objectivisé, même s'il est reconnu, même si des droits soi-disant imprescriptibles lui sont offerts, à partir de ce moment le subjectif se mercantilise dans tous les domaines

3. J'emploie rationalité phénoménale car pour Kant, ainsi que je l'ai déjà souligné, rationalité équivaut à raison dans le sens de raison pure, aspiration antérieure à toute expérience. C'est la raison en l'absence de tout repère, de tout objet, de tout phénomène. Mon acception du mot rationalité s'applique, au contraire de celle de Kant, à la méthode scientifique qui permet d'appréhender les phénomènes.

de l'existence, et non seulement au plan purement religieux. C'est ainsi que l'artiste et son œuvre font l'objet des spéculations des spécialistes ; puisque sa « création » ne peut exprimer aucune vérité absolue, et ne doit, en outre, que s'insérer dans une tendance, ou pourquoi pas la produire. Elle ne vaut que par sa valeur d'achat, sa phénoménalité, sa pertinence économique, et nullement par rapport à sa portée nouménale. Toutes les activités humaines s'insèrent dans ce cadre totalitaire. Totalitaire parce qu'il ne considère aucune limite à ses prétentions, à l'instar du cadre traditionnel critiqué par Kant. L'amitié, l'amour, le sexe, autant d'activités totalement mercantilisées.

Le grand paradoxe est que c'est justement le respect officiel du domaine subjectif qui autorise cette transgression officieuse, permanente et totale, de la souveraineté individuelle. Simplement parce que le subjectif n'est pas pris au sérieux, on le protège formellement, on le couvre d'honneur, le berçant avec les chants doucereux des Droits de l'homme, de la liberté, de la tolérance, autant d'aspirations modernes officiellement défendues mais comprises à leur tour dans le broyeur de l'objectivisation. Cette objectivisation ne peut se résoudre à une fin politique au sens de Platon, puisqu'elle ne comprend pas d'absolu, n'entend rien à l'idée même d'une finalité individuelle et collective. Elle s'arrête au stade économique. L'économique de médias, de moyen, devient alors perversement sa propre fin, plutôt sa propre faim, la plus vorace qui soit, un gigantesque estomac qui désintègre et s'assimile toutes les aspirations qui semblent le dépasser. L'amour devient économique. La soif de justice. Le rêve d'égalité. Mais aussi les sentiments plus négatifs de jalousie, d'égoïsme, de haine sont exploités indifféremment par le système des *fins-sans-fin* (c'est-à-dire infiniment gloutonnes) de l'économisme triomphant.

Un nouvel enjeu critique : dépasser la modernité sans régression traditionaliste

Sortir de cette nouvelle aliénation des *fins-sans-fin* nécessite une nouvelle entreprise critique, qui enregistre le kantisme sans pour autant l'interpréter en termes essentiellement nihilistes. Il semble que le succès occidental du bouddhisme puisse être analysé sous ce rapport. Les discours bouddhistes occidentalisés valorisent la rationalité, ils sont à cet égard tout à fait modernes, critiques par rapport à toute prétention transcendante institutionnalisée, mais enseignent néanmoins une voie vers une vérité transcendante, un dépassement de la condition impermanente, ou de la condition mortelle, pour employer un vocable plus occidental. Ce paradoxe apparent justifie la position tout aussi paradoxale du discours bouddhiste : à la fois moderne et anti-moderne. Moderne, en phase avec la négation des déductions transcendantes illégitimes au sens de Kant, mais anti-moderne, contre l'hégémonie de la nouvelle déduction objectiviste de la subjectivité. En termes bouddhistes, comme en termes kantien d'ailleurs, les phénomènes ne peuvent se déduire du concept de l'absolu, de même que le concept de l'absolu ne peut se déduire des phénomènes ; mais la liberté individuelle ne peut pas se déduire non plus des phénomènes, tout comme les phénomènes ne peuvent pas se déduire de la liberté individuelle. La « déreprésentation » du spirituel n'emporte pas sa désintégration.

Réhabiliter le spirituel sans régression traditionaliste est le problème majeur qui s'impose aujourd'hui à l'humanité. Cette entreprise n'est possible que par un nouvel effort critique en continuité avec l'œuvre de Kant, tout en la dépassant. La critique ne pourra désormais se contenter d'une révolution copernicienne intellectuelle ; le renversement devra être culturel, social et politique ; l'instrumentalisation de la volonté sera remise radicalement en question, car la nouvelle critique devra dévoiler l'illégitimité de l'objectivisation du subjectif. Or, le bouddhisme est morphologiquement compatible avec la tension moderne à l'autonomisation de la volonté qui se traduit sur le plan politique par l'institution autonome de la société ; il est compatible avec les concepts de liberté civile et d'égalité statutaire, tout en révoquant le scientisme nihiliste qui débouche sur le cynisme économique et le marketing politique, qui, fatalement, finissent par miner toute liberté, toute égalité, toute altérité, et même toute volonté autonome. À la fois moderne et anti-moderne, le bouddhisme occidentalisé se présente en amplificateur et en producteur de cette idéologie critique. Il s'agit bien d'une idéologie — sans que le terme soit péjoratif — non d'une simple théorie, au sens où elle ne produit pas de logiques conceptuelles indépendantes mais fournit des modes de penser inhérents à des pratiques et des fins individuelles et sociales.

La puissance contemporaine du bouddhisme réside dans sa critique de toute espèce de transcendance justifiée dialectiquement et de toute politique soumise à une métaphysique ; critique qui n'accrédite pas pour autant un monde purement phénoménal, un immense chaos de choses dénuées de finalité, un magma de matière dépourvu de sens, dont l'homme lui-même ferait partie à titre de quantité plus complexe mais cependant négligeable. Le bouddhisme est une religion, car il propose un salut qui transcende la condition mortelle et accrédite une vérité métaphysique, mais il ne tolère aucune falsification mondaine de l'absolu, et ainsi aucune légitimité absolue d'une loi, d'une théorie, d'un système social, d'un régime politique, d'une doctrine quelconque. Le bouddhisme est aussi une philosophie, au sens moderne, car il critique toutes les formes d'aliénation au nom de l'objectivité phénoménale, mais ne tolère pas pour autant l'objectivisme, fatalement totalitaire, devenu la norme universelle de la vérité. Il critique le scientisme et non la science, le rationalisme et non la rationalité, l'économisme et non l'économie, le socialisme et non le social, l'individualisme et non l'individu : toute prétention totalitaire, spéculative ou pratique. La structure de cette critique est singulièrement en phase avec la pensée dite post-moderne, cette recherche d'un dépassement de la modernité, du moins de la modernité absolument objectiviste, dont la France est devenue une sorte de laboratoire. C'est ce qui confère une pertinence à ce recueil d'articles qui émanent de personnalités en liaison étroite avec la pensée française et qui ont toutes en commun le dessein de comparer, de rapporter, de distinguer parfois, mais surtout d'intégrer le bouddhisme à la culture occidentale moderne.