

Joseph S. O'Leary, Philosophie occidentale et concepts bouddhistes

Paris, Presses universitaires de France, coll. de métaphysique « Chaire Étienne Gilson », 2011, 166 p.

Cornelius Crowley



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24674>

DOI : [10.4000/assr.24674](https://doi.org/10.4000/assr.24674)

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2012

Pagination : 248

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Cornelius Crowley, « Joseph S. O'Leary, Philosophie occidentale et concepts bouddhistes », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2012, mis en ligne le 22 mars 2013, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24674> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.24674>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Joseph S. O'Leary, Philosophie occidentale et concepts bouddhistes

Paris, Presses universitaires de France, coll. de métaphysique « Chaire Étienne Gilson », 2011, 166 p.

Cornelius Crowley

RÉFÉRENCE

Joseph S. O'Leary, Philosophie occidentale et concepts bouddhistes, Paris, Presses universitaires de France, coll. de métaphysique « Chaire Étienne Gilson », 2011, 166 p.

- 1 Le livre réunit les conférences prononcées par Joseph S. O'Leary à l'invitation du Conseil scientifique de la Chaire de métaphysique Étienne Gilson à l'Institut catholique de Paris en 2010-2011. Une « heureuse initiative » de la part du Conseil, au dire de l'auteur, qui dans la Préface (p. v) exprime sa gratitude d'avoir pu conduire une réflexion qui cherche à « ôter la cloison qui sépare deux grands mondes de pensée qui ont tout à apprendre l'un de l'autre ». À son tour, c'est au lecteur de saluer cette initiative, en reprenant l'épithète choisie par O'Leary. En effet, une résonance « heureuse » se dégage de ces six leçons de décloisonnement. Elle s'entend comme la contrepartie de la discipline argumentative à laquelle s'astreint l'auteur. Cette discipline confère à son propos une autorité rare, audible à travers la patiente exposition de la métaphysique occidentale et du bouddhisme oriental que propose ce livre.
- 2 O'Leary chemine entre les textes de la métaphysique occidentale et ceux de la pensée bouddhiste, notamment celle issue de l'école *madhyamaka* fondée par Nāgārjuna (150-250 de notre ère). Il le fait avec pour viatique sa connaissance exacte, à la fois érudite et questionneuse, de ces deux traditions qu'il s'agit de mettre en relation. On évitera, pour qualifier sa démarche, le terme convenu de « confrontation », trop marqué d'une tonalité polémique, d'une volonté de savoir se traduisant par la réduction d'un de ces mondes par l'autre, une tonalité qui peut se prolonger dans des approches apologétiques, qu'elles relèvent d'une orthodoxie occidentale ou d'un ésotérisme caractérisé par un défaut de connaissance et de patience. Ni confrontation ni réduction donc, pas davantage le recours à l'option syncrétiste dans le présent livre.
- 3 La mise en relation a donc pour préalable la stricte prise en compte de l'archéologie et la grammaire propres à chacun de ces mondes de pensée. Car si l'auteur observe favorablement Mark Siderits ou Jay Westerhoff, « les pratiquants de la *fusion philosophy* [...] chercher dans les arguments *madhyamaka* un secours pour résoudre des problèmes discutés dans la philosophie analytique », et s'il juge que « leur travail patient et pointu nous encourage à embrasser avec confiance la rationalité bouddhiste et à forger ainsi des liens intellectuels solides entre cette tradition de pensée et la nôtre » (p. 14-15), nous aurions tort d'adopter la métaphore de la *fusion* pour notre compréhension de la démarche d'O'Leary. Parmi ses effets, le détour par un autre monde de pensée a un effet en retour, celui de permettre un nouvel arpentage, plus exact et moins convenu, d'un univers habituel qu'on croit connaître et dont la maîtrise supposée permet, à trop bon compte, de pratiquer la connaissance comme un art de réduction d'un autre « monde de pensée ».
- 4 L'auteur concède qu'il « ne serait pas faux de dire que la philosophie occidentale face au bouddhisme, c'est l'« être » face à la « vacuité » » (p. 35). Il précise cependant qu'« une



telle affirmation peut être trompeuse » (p. 35). Et si « Aristote promet de sonder la nature de l'être en tant qu'être, *on hê on*. Rien de tel en bouddhisme. La vacuité y figure toujours comme "vacuité de quelque chose" » (p. 35). De manière répétée, O'Leary appelle son lecteur à une extrême prudence dans le maniement des oppositions catégorielles. Comme si les dilemmes constitutifs des mondes de pensée pouvaient se laisser résoudre par un simple *oui* ou un simple *non*. Comme si la polarité entre la vacuité et l'être s'entendait comme une ferme évidence. D'où l'importance des pages qu'il consacre aux « arguments madhyamaka, tels l'emploi du tétralemmes pour réfuter la causalité (rien ne peut provenir de soi, d'un autre, des deux, de ni l'un ni l'autre) » (p. 98). Il ne s'agit pas de faire du scepticisme une fin de la pensée ou une complaisance sophiste. Il s'agit plutôt d'un « scepticisme [qui] est en voie de récupération, son questionnement guidé par un sens contemplatif » (p. 98). L'usage du tétralemmes s'envisage donc comme une procédure ménageant l'accès à un savoir bouddhiste qui est proche de la pensée contemplative qu'appelle le « tournant phénoménologique » que subit cette tradition (la métaphysique occidentale) chez Heidegger (p. 47). Mais qui en est aussi très éloigné. Car, selon l'auteur « Rien d'aussi stable que l'être n'a droit de cité en bouddhisme. La vertu, l'acuité intellectuelle et l'attention contemplative concourent à laisser paraître le manque d'être substantiel, et ce manque devient la marque de la réalité derrière des choses, leur *tathatā* – mot qu'il faut traduire en français par un néologisme déplaisant comme "ainsité" ou "talité" » (p. 48).

- 5 Ainsi le livre est-il scandé par ces mises en garde contre toute précipitation vers la conclusion sommaire : « il ne faut pas ériger la vacuité en thèse » (p. 87) ; ou cette précision concernant les interprétations les plus récentes des « textes cryptiques de Nāgārjuna [150-250 de notre ère] et de Candrakīrti [600-ca. 650 de notre ère], vus maintenant comme des compositions pragmatiques et tactiques, dans lesquelles il ne faut chercher aucune vision systématique du réel » (93). Le cheminement passe donc par l'apprentissage de ce qu'il *ne faut pas conclure ou déduire*. Mais sans qu'on aboutisse ainsi à une vaine cogitation sceptique. Dans la Troisième leçon, consacrée à « l'Enseignement de Vimalakīrti » – ca. 100 de notre ère – (p. 59), Joseph O'Leary parle d'une « pensée plus robuste que le scepticisme, car on affirme cette libération des investissements ontologiques, en traitant ces dernières comme des impuretés. Loin de douter de l'existence du monde, on affirme son inexistence... La vacuité n'est pas le néant, mais plutôt une négation visant à nous libérer des deux extrêmes de l'être et du non-être » (p. 64). Cette mise à distance, cette déprise du monde, dont on peut affirmer l'inexistence, mais sans douter de son existence, s'énonce après le rappel, dans la phrase précédente, de la condition préalable d'une telle saisie : « Une fois qu'on a atteint une telle profondeur ».
- 6 Or comment savoir si on a « atteint une telle profondeur » dans l'univers de la pensée ? Et comment le faire savoir ? Comment transmettre la disposition ou aptitude à ce savoir ? Le livre d'O'Leary pose l'impossibilité ou l'inanité d'une absolue démarcation entre le savoir et les modalités de sa transmission et de son appropriation ; ou, de manière plus audacieuse, entre le savoir conduisant à l'épreuve de la vacuité et l'impératif concomitant de la compassion, la sixième et dernière leçon s'intitulant « Compassion et communication ». Le décloisonnement qu'opère ce livre vise, certes, la mise en relation de deux traditions distinctes. Mais il rend pensable aussi, il me semble, un possible remembrement de la philosophie, dont le préalable serait double : sa pratique rigoureuse selon les règles techniques propres à son « monde de pensée » ; la visée d'une « telle profondeur », où la technicité du savoir s'ouvre sur son dehors. Et la

mise en relation ne se limite pas à ces deux mondes que sont la pensée bouddhiste et la philosophie occidentale. L'auteur mentionne aussi, en passant, les promesses de dévoilement de la littérature moderniste, « presque un texte sacré, parsemé d'épiphanies », chez Joyce, Proust et Virginia Woolf (p. 134). De même qu'il laisse entendre, dans la sixième et dernière leçon, que « Les traditions religieuses commencent, peut-être à se voir comme davantage comparables aux traditions philosophiques qu'on ne l'aurait d'abord pensé » (p. 151) et que « La maîtrise des expédients des bouddhas n'est pas un pas vers quelque contenu ultérieur, pas plus que les paroles du Christ johannique ne sont un pas vers la vérité qu'elles annoncent » (p. 156). Ainsi, une fois arrivé à une « telle profondeur », et dans quelque monde de pensée qu'on se situe, si révélation il y a, elle est révélation de la soumission à la loi de la promesse, à travers la modalité du dire et son recueil, une loi de la déprise, et non d'un avènement parousique. Cela, le livre de Joseph O'Leary, dans l'univers de la pensée, nous le laisse entendre rigoureusement et paisiblement, à travers sa résonance « heureuse », maintenue en une prose apte à l'humour philosophique, comme lorsque l'auteur voudrait prudemment « seulement faire valoir un soupçon : il se pourrait que l'essence de la vacuité nous eût encore une fois échappé » (p. 117).

- 7 L'insaisissable de la vacuité n'empêche pas O'Leary d'inscrire ailleurs dans son texte une autre proposition, à forte réverbération proustienne ou beckettienne : « Cette conviction de la vacuité ouvre un espace où le miracle peut avoir lieu » (p. 73).