



**COX, Harvey, *Turning East : The Promise and Peril of the New Orientalism***

André Couture

Volume 34, Number 2, 1978

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705670ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705670ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Couture, A. (1978). Review of [COX, Harvey, *Turning East : The Promise and Peril of the New Orientalism*]. *Laval théologique et philosophique*, 34(2), 205–208. <https://doi.org/10.7202/705670ar>

## □ comptes rendus

**Le retour du sacré** (« Le point théologique » no 22), Un vol. 22 x 13 de 145 pp., Paris, Beauchesne, 1977.

Ainsi donc se succèdent avec bonheur ces petits volumes de la collection, maintenant bien connue, et qu'édite avec soin la maison Beauchesne (qu'il faut remercier ici de son accueil généreux à ces textes théologiques si intéressants). Le présent travail a pu être mené à bien grâce à la Fondation Reinhold Schneider qui a permis d'organiser un colloque à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg. La présentation en est de Marcel Simon et les conclusions sont, une fois de plus, tirées par l'infatigable Père Geffré. Contenu du livre : Yves Lavoine : *La presse et le sacré*; Dominique Folscheid : *Feuerbach et la religion de la culture*; Michel Bée : *Déchristianisation et retour du sacré*; Jean-Louis Vieillard-Baron : *De l'intériorité comme lieu du sacré*; Damian Sever : *La démarche psychanalytique et la démarche mystique*; Roger Bésus et Patrick Besnier : témoignages; Yves Michel : *Le retour des « clercs » et la religion promothéenne*. Les communications sont d'un intérêt inégal. Insistons sur les communications de MM. Bée, Vieillard-Baron, Damian Sever et sur la synthèse du Père Geffré.

Jean-Dominique ROBERT

Harvey Cox, **Turning East : The Promise and Peril of the New Orientalism**, New York, Simon and Schuster, 1977, (22 x 14 cm), 192 pages.

Kipling pensait que l'Est et l'Ouest ne pourraient se rencontrer avant le Jugement dernier (cf. ch. 1, « Never the Twain ») ! Pourtant les sectes néo-orientales prolifèrent tout autour de nous, et des dizaines de milliers d'occidentaux cèdent à leurs attraits. En particulier à Cambridge (Massachusetts), aux environs de l'Univer-

sité de Harvard, où une cinquantaine de ces groupes se sont installés. Harvey Cox savait tout cela, mais n'y avait guère prêté attention. Il commença à s'intéresser à ce phénomène le jour où trois jeunes adeptes du mouvement Hare Krsna frappèrent à sa porte. Ce fut pour lui comme une révélation. Peu de temps après, il décidait d'organiser un séminaire sur ce sujet avec ses étudiants.

C'est ainsi que Cox ouvrait sa propre enquête sur ce thème, et se mettait à étudier la signification que pouvaient avoir ces nouveaux groupements spirituels pour la société américaine moderne. Le semestre se termina sur des piles de dossiers qui ne présentaient peut-être pas tout l'intérêt escompté. Il y manquait une vision de l'intérieur qui ne peut s'obtenir que si l'on cesse d'être pur spectateur pour décider de jouer le jeu de l'homme en quête de spiritualité orientale. C'est ainsi que l'A. se mit lui-même à participer aux diverses activités proposées par les sectes qu'il visitait. Il dansa avec les Soufi, chanta avec les Hare Krsna, pratiqua le yoga, puis la méditation zen à laquelle il consacra en vain beaucoup d'efforts (ch. 2).

Cette seconde phase de sa recherche le conduisit à Boulder (Colorado) où un maître tibétain, Chogyam Trungpa Rinpoche, venait de fonder l'Institut Naropa. On l'avait invité pour donner des cours sur le christianisme. Ce fut aussi pour lui l'occasion de découvrir une voie plus facile que celle du zen, celle de la méditation tibétaine (ch. 4). Soutenu dans son effort par les conseils d'un instructeur compétent, à sa grande stupéfaction, il dut finalement conclure que cette méthode de méditation correspondait parfaitement à ce qu'il était. « While wondering what kind of personal void an Orientaly derived spiritual discipline might fill in someone's life, I discovered something that filled a previously unnoticed void in my own. » (p. 14)

L'A. en était maintenant à la troisième étape de son « pèlerinage ». Il n'était plus un « ac-

teur », il « participait » vraiment à ce virage à l'Est. Il se trouvait lui-même engagé dans ce qu'il avait cru être un simple objet d'étude. La recherche à laquelle Cox s'était livré prenait alors une tournure si personnelle qu'il en vint à se demander s'il était opportun d'écrire quelque chose à ce sujet. La méditation était devenue un « besoin » dans sa vie, et le livre projeté risquait de se transformer en « autobiographie critique » (p. 14). Ses craintes disparurent quand il s'aperçut que son récent « virage à l'Est » le libérait en fait de la crainte de n'être pas assez objectif devant certaines manifestations de piété individuelle contre lesquelles il se savait prévenu de par sa formation de théologien, sans pour autant le rendre moins sensible aux dangers et aux faiblesses que présentaient ces nouvelles tendances.

Comme on le voit, cet ouvrage ne pourra pas ne pas souligner les limites et même les insuffisances d'une attitude méthodologique purement extérieure pour comprendre en profondeur l'engouement contemporain pour l'Orient. Il ne faudrait pourtant pas croire qu'il s'agit d'une simple autobiographie. Cox puise sans cesse à sa propre expérience, mais s'en sert pour amorcer des analyses qui relèvent tantôt de la sociologie, tantôt de la théologie. On se contentera ici de présenter certaines vues qui nous paraissent donner le ton général du livre.

Le but de l'A. était de prime abord de chercher à préciser les raisons qui motivent tant de jeunes et de moins jeunes à se joindre à ces groupes marginaux qui proposent à leurs adeptes des pratiques religieuses orientales. Il analyse donc le dossier qu'il a accumulé à ce sujet et répond en invoquant d'abord tout simplement le désir d'amitié, de fraternité, de chaleur humaine. Beaucoup de virages à l'Est commencent par une histoire de solitude; on rencontre un adepte plus ou moins par hasard et on se laisse entraîner dans un groupe quelconque; on est surpris d'y trouver enfin de la compréhension; il ne reste plus qu'à accepter la doctrine de ses membres. Ensuite, il y a le besoin d'une expérience réelle et immédiate. « Dans les sermons, j'ai entendu parler de Dieu, je veux enfin pouvoir en faire l'expérience ». C'est pour parvenir à ce but que les sectes accordent tant d'importance aux techniques de prière et à la méditation. Vient en troisième lieu une recherche d'autorité en matière de spiritualité. De nos jours, ceux qui devraient savoir se contentent trop souvent de réponses vagues, incertaines, douteuses; et c'est cette confusion que l'on ne tolère plus. Les sectes apportent au

contraire des réponses claires et nettes, et redonnent la sécurité à ceux qui hésitent. Le virage à l'Est correspond encore à une recherche de pureté originelle, d'innocence. Il est vrai que la spiritualité occidentale et chrétienne apparaît à beaucoup comme quelque chose de trop connu, de suranné, de souillé par les guerres de religion, de contaminé par l'intrusion de la technologie. On veut retourner à la pureté des origines et l'on s'empresse d'embrasser ces religions à première vue toutes neuves et toutes pures. Harvey Cox développe encore dans son ch. 7 quelques autres raisons pour expliquer ce phénomène comme le souci d'échapper à la domination masculine (que l'on croit exclusive au christianisme), ou des préoccupations de santé, d'écologie, etc. Mais c'est finalement pour conclure que ce virage à l'Est constitue en fait une critique de notre propre société. Les raisons invoquées par ceux qui se tournent du côté des sectes n'ont en fait que peu de choses à voir avec l'enseignement qu'elles prodigient (cf. p. 17, 20, etc.). Ce que l'on veut découvrir, c'est bien plutôt un amour fraternel, une expérience spirituelle, une sécurité, des utopies, etc. que la société occidentale n'offre plus, ou ne semble plus capable de procurer.

L'A. raisonnait d'une façon analogue au ch. 3 quand il se demandait si l'actuelle vague de spiritualités orientales ne succédait pas à la vague de drogues des années '60. Après nous avoir fait part de sa propre expérience du peyold, Cox remarque pertinemment que les hippies se servent de la drogue pour échapper à leur culture, tandis que les amérindiens Huicholes (Mexique) le font pour pénétrer plus avant dans la leur (p. 49). Ce qui nous manque, à nous Occidentaux, ce n'est pas la drogue sous une forme ou sous une autre, c'est bien plutôt une société qui honore son passé, une société qui ne cherche pas toujours à soulever l'individu contre l'individu. Donc la question n'est pas de savoir si la drogue peut jouer un rôle positif à l'intérieur d'une culture donnée; les données ethnologiques sont là pour le certifier. Demandons-nous plutôt si son mode d'utilisation actuelle n'est pas le symptôme d'une société malade, et d'une maladie que l'on essaie le plus possible de se masquer. C'est dire que tant la drogue que la spiritualité orientale peuvent être considérées comme des cris lancés vers ce qu'une société de consommation ne sait plus donner, soit une communauté d'amour et la capacité d'expérimenter les choses avec intensité. La drogue et les sectes orientales ne sont pas des

panacées : admettons qu'elles peuvent tout de même soulager temporairement.

Mais l'A. est également un théologien et l'originalité de ce volume se situe peut-être davantage dans l'attitude que peut prendre la théologie vis-à-vis de ces groupes orientaux, et surtout des pratiques spirituelles qu'ils proposent.

Le cheminement de Cox commence ici par une remise en question assez radicale de ce qu'il est lui-même. « The obstacle was me. I could not afford to overlook the fact that, ever since my late teens, I have had a standing suspicion of excessively « inward » and socially passive religions. » (p. 11) Avant de rencontrer Chogyam Trungpa, Cox n'avait que des réflexes de sociologue et se demandait uniquement ce que pouvaient signifier ces sectes pour les autres, pour l'Église, pour la société occidentale. Il n'était pas directement concerné par le phénomène. « I was not asking what it meant for me, I could not imagine myself as an East Turner » (p. 14), nous avoue-t-il enfin.

Mais tout en discernant en lui des affinités très particulières entre la méditation tibétaine et sa propre vie, tout en l'intégrant à son quotidien, Harvey Cox insiste sur le fait qu'il ne s'est pas du tout converti au bouddhisme (cf. p. 14, etc.). Il affirmera même qu'il se sent maintenant plus chrétien qu'auparavant (p. 21, 58, 63, etc.).

Après s'être défié systématiquement de toutes les pratiques véhiculées par les religions orientales ou néo-orientales, l'A. se trouve pris au piège : il est forcé de se laisser interroger par elles. Il trouve injuste de réduire la méditation « to a mere psychological gimmick » (p. 65), mais ne se sent pas pour autant en mesure d'accepter la philosophie dans laquelle il l'a trouvée insérée.

« I have come to believe that the answer to this question lies neither in swallowing the entire corpus of Buddhist philosophy nor in reducing meditation to a psychological self-help device. Rather, a third possibility presents itself. It consists in combining the serious practice of meditation with a patient rethinking of the biblical tradition and the history of Jewish and Christian spirituality — uncovering those points in our own spiritual tradition where the functional equivalents of meditation appear. » (p. 65)

Cox accepte donc de se mettre à l'école de la méditation tibétaine, mais se tourne en même temps vers sa propre tradition chrétienne pour y découvrir les éléments que son éducation protestante avait pu lui voiler (p. 110) et se redécouvrir ainsi des racines profondes (cf. p. 155). C'est

ainsi qu'il est amené à rapprocher l'esprit qui préside à la méditation avec celui qui devait inspirer l'authentique sabbat juif, ce moment d'arrêt périodique où l'on se contente de contempler la création telle qu'elle est (cf. p. 65-73). Ceux qui se tournent vers l'Est, on l'a déjà vu, recherchent une fraternité réelle, une expérience véritable, un vrai maître et un enseignement d'autorité. Les Bouddhistes disent à leur façon qu'il faut prendre refuge dans la Communauté bouddhique, dans le Bouddha lui-même et dans sa Loi. Pour Cox, c'est l'occasion d'approfondir la notion chrétienne d'Église, la valeur du message évangélique et la place centrale de Jésus dans l'expérience de ceux qui croient au Christ, trois dimensions qui lui paraissent dès lors essentielles pour assurer à la foi chrétienne son équilibre (ch. 8).

À la suite du Prof. Floyd Ross et du romancier A. Koestler, Edmond Rochedieu avait déjà tenté de considérer la sagesse orientale comme un agent catalyseur destiné à réveiller l'Occident et à accélérer en lui certaines réactions vitales. « Certains éléments de sa culture (celle de l'Orient) par leur contact occasionnel avec notre culture occidentale, détermineront des transformations de celles-ci sans que de ce fait notre civilisation perde son caractère en assimilant des données qui lui sont étrangères » (*La pensée occidentale face à la sagesse de l'Orient*, Paris, Payot, 1963, pp. 83-84). On trouve dans le livre de Cox une attitude assez semblable. Elle me paraît très saine, car elle repose sur le respect de la spécificité des différents patrimoines culturels.

Mais Cox va plus loin dans sa recherche. Il est prêt à adopter des pratiques religieuses qui lui sont à première vue étrangères. Il demande même à l'autre religion de lui apprendre quelque chose et ne croit pas se renier lui-même en le faisant. Il évite ainsi de céder à la tentation du colonialisme religieux qui ne sait que donner tort à l'autre pour mieux le piller. Il refuse également, je crois, de récupérer trop facilement les valeurs religieuses qui se sont développées en Orient en les qualifiant un peu vite de valeurs chrétiennes qui s'ignorent. Ce n'est jamais en dépouillant les autres religions que l'on pourra rehausser la sienne. Ce n'est pas non plus en s'aliénant culturellement que l'on restaurera le véritable visage du christianisme occidental. Il faut donc savoir gré à l'A. d'avoir mis le doigt sur le problème de base auquel se heurte tout essai de théologie des religions non-chrétiennes, et d'avoir tracé la voie vers une solution concrète. S'il a réussi, me

semble-t-il, à proposer quelque chose de valable, c'est peut-être parce qu'il a malgré lui abandonné une approche purement extérieure et théorique pour expérimenter lui-même ce que l'autre pouvait lui apporter.

André COUTURE

Jean-François MALHERBE, **La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique** (Collection philosophie et lettres; avec Préface de Jean Ladrière), Un vol. 22 × 15 de 313 pp.. Namur-Paris, Presses Universitaires de Namur-Presses Universitaires de France, 1976.

Dans son introduction, l'auteur a résumé lui-même fort brièvement le résultat de ses recherches : « en transplantant sa méthodologie scientifique dans le domaine de la philosophie politique, Popper contribua au progrès de cette discipline; mais les difficultés de son épistémologie, qui sont finalement les mêmes que celles de l'empirisme logique qu'il critique, y sont également plus manifestes. La séparation radicale de la pensée et de l'action constitue le nœud des difficultés de la philosophie de Popper » (p. 33).

De son côté, Jean Ladrière, dans sa très élogieuse préface, a mis le doigt sur les points essentiels de l'important travail de J.-Fr. M. : « Après avoir, écrit-il, mis en question, avec Popper, le néo-positivisme « classique », et après avoir montré avec la plus grande lucidité, la cohérence interne de la pensée de Popper, il en arrive à mettre en question cette pensée elle-même, avec le criticisme de l'École de Francfort. Il croit pouvoir montrer, en définitive, que Popper reste prisonnier de certains des présupposés fondamentaux de l'empirisme logique. Tout compte fait, sa philosophie reste basée, nous explique M. Malherbe, sur un dualisme irréductible, qui se manifeste de bien des façons — dualisme des faits et des normes, des situations et des décisions, des questions logiques et des questions empiriques-mais qui se ramène finalement à la dualité du savoir et de l'action. Si cette philosophie ne peut donner une réponse satisfaisante aux questions posées par la politisation de la science, c'est parce qu'elle a commencé par séparer radicalement l'ordre de la science de l'ordre de la politique. Mais l'interprétation qu'elle donne de la science dans la perspective du pur savoir l'empêche aussi de résoudre de façon satisfaisante les problèmes épi-

témologiques internes de la science, en particulier le problème du support empirique des théories : la circularité qui caractérise le rapport des propositions théoriques aux propositions « empiriques » qui doivent leur donner un soutien, appelle en effet une élucidation relevant en définitive d'une herméneutique de l'action » (pp. 26-27).

Jean Ladrière poursuit sa présentation et dit : « La rigueur, la clarté et l'élégance de l'exposé, la parfaite connaissance des textes et des problématiques sous-jacentes dont il témoigne, font du livre de M. Malherbe une œuvre extrêmement attachante et réellement éclairante pour l'esprit. Non seulement nous apprenons par lui à mieux connaître, dans ses ressorts vraiment profonds, une pensée en laquelle s'exprime un des moments les plus caractéristiques de la philosophie contemporaine, mais, de plus, nous sommes amenés à nous poser avec lui des questions de caractère vraiment fondamental sur la signification de la science » (p. 27).

La préface de Jean Ladrière se termine, enfin, par diverses questions dont tout lecteur comprendra la pertinence et l'urgence. Après avoir lu le livre, en effet, il est impossible d'échapper à des problèmes dont l'actualité est évidente. Ceux-ci concernent particulièrement les rapports entre la *raison théorique* et la *raison pratique*. Ainsi, « faut-il se tourner vers une science élargie ou reprendre, en le débarrassant de ses connotations subjectivistes, le projet d'un discours capable de ramener à l'unité d'une praxis unifiée la raison théorique et la raison pratique ? » (p. 28). Or, poursuit Jean Ladrière, « à suivre les analyses de M. Malherbe, on serait plutôt conduit à penser qu'on ne peut, en définitive, échapper au cercle de l'auto-implication. Il reste que l'autonomisation de la science et l'éclatement de la culture qui en est résulté sont des faits apparemment irréversibles. Comment penser, comment vivre l'implication, et le destin éthique, dans de telles conditions ? La raison demeure-t-elle inconditionnellement fiable ? La redécouverte de l'action, et de son inévitable implication dans les systèmes, n'est encore que la première étape d'un indispensable mouvement spirituel, inspiré non plus de la réflexion mais d'une conversion. Il s'amorce silencieusement en ces pages. Il en appelle à une espérance qui n'est pas celle de la raison » (p. 28). On ne saurait mieux dire, car comme toujours, Jean Ladrière, en peu de mots, dégage d'un texte ce