"Bouddhisme" entre "philosophie" et "religion" : discours savants et dynamiques sociales en Angleterre (1875-1900)

Autor(en): **Vandenreydt, Sarah**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **65 (2011)**

Heft 1

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-154535

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

"BOUDDHISME" ENTRE "PHILOSOPHIE" ET "RELIGION" DISCOURS SAVANTS ET DYNAMIQUES SOCIALES EN ANGLETERRE (1875–1900)

Sarah Vandenreydt, PPRU *Asie et Europe*, Université de Zurich

Abstract [1]

This article is concerned with the analysis of representations and classifications of "Buddhism" as "philosophy" and/or "religion" in 19th century Britain. Still current in contemporary discourse on Buddhism, the distinction at the time gained prominence when new scientific discoveries and social change led to considerable religious and epistemological turmoil and challenged religious institutions and authority. In this context, conceptual frameworks including "religion", "philosophy", and "science" and their respective place in the taxonomy of knowledge were questioned and hotly debated. Elites of various backgrounds construed their discourse upon dichotomic pairs such as "religion" vs. "philosophy", or "religion" vs. "science", while others in contrast suggested novel conjunctions of these terms. Both philologists and historians of religion, who defined a newly circumscribed entity called "Buddhism" in roughly that period, and protagonists of the theosophic movement had their share in the more general taxonomic debate.
The then nascent concept of "Buddhism" may thus be considered a diagnostic marker of the taxonomic debates involving both academic elites and religious leaders representing established institutions and nascent movements alike. After an introduction on context and authors, this article

1 Le programme prioritaire de recherche universitaire (PPRU) *Asie et Europe* de l'université de Zurich a commencé son activité en janvier 2006, après avoir été nommé "sixième programme prioritaire de recherche" par la direction de l'université en mars 2005. Il a comme tâche d'analyser divers processus d'appropriation et/ou de délimitation entre l'Asie et l'Europe dans les domaines du droit, de la religion, de la culture et de la société, dans le passé comme au présent. Il s'agit d'un pôle de recherche interdisciplinaire réunissant dix-neuf professeurs appartenant à douze disciplines et répartis dans quatre facultés différentes. Le programme promeut de jeunes chercheurs doctorants et post-doctorants en leur offrant un cadre pour leur projet et en les intégrant dans un programme doctoral interdisciplinaire. Le présent travail en science des religions, sous la direction de Prof. Dr. Christoph Uehlinger, fait partie du champ de recherche 1 (Concepts et taxonomies), dans le cadre duquel il se veut une contribution pour l'analyse des concepts "religion" et "philosophie", appliqués à la classification du "bouddhisme". Je remercie ici chaleureusement tous les professeurs et collègues du PPRU pour leur soutien, ainsi que Prof. Dr. Christoph Uehlinger, Prof. Dr. Raji C. Steineck et Prof. Dr. Helmut Zander pour leurs conseils avisés.

will concentrate on a discourse analysis of major programmatic texts authored between 1883 and 1891 by three prominent voices: the book *Esoteric Buddhism* (1 883) written by Alfred Percy Sinnett, the Bampton Lecture held by Bishop Frederic Temple in 1884 and the Gifford Lecture held by Friedrich Max Müller in 1891.

Remarque introductive

Le présent article sera organisé en cinq sections découpées de la manière suivante: 1) Cadre général de la recherche: "Bouddhisme" entre "philosophie" et "religion"; 2) Présentation des auteurs choisis pour ma recherche: Une élite prise dans les marges; 3) Réflexion théorique et méthodologique: "Dualismes antagonistes" et "dialogie"; 4) Première approche des textes par trois exemples: 1. Frederick Temple: *The Relations Between Religion and Science*; 2. Friedrich Max Müller: *Anthropological Religion*; 3. Alfred Sinnett: *Esoteric Buddhism*; 5) Conclusion.

1. "Bouddhisme" entre "philosophie" et "religion"

Pourquoi le "bouddhisme"[2] est-il encore aujourd'hui défini par la dichotomie[3] "philosophie" versus "religion" dans le discours de certaines élites bouddhistes

2 Dans cet article j'emploierai les guillemets pour qualifier les concepts utilisés dans un sens général, tels que "bouddhisme", "philosophie" ou "religion". Les concepts ou les phrases en italique et entre guillemets correspondent à des citations explicites des passages de textes que j'analyse, p. ex. "*marks of design*"; enfin j'emploierai l'italique sans guillemets pour les titres d'ouvrages, les noms d'institutions et le vocabulaire emprunté à d'autres langues (*world religions*).

3 Les couples de concepts opposés tel que p.ex. "religion" versus "philosophie" peuvent être caractérisés de plusieurs manières: Stefan Weber, auquel je ferai référence dans la 3ème partie de cet article (WEBER, 2003), utilise le terme "dualisme antagoniste", pour définir le caractère conflictuel mais néanmoins complémentaire d'un couple conceptuel. Pour ma part, je pense que le terme "dualisme" peut porter à confusion parce qu'il garde une forte connotation ontologique dans les traditions philosophiques et j'utiliserai plutôt le terme "dichotomie", qui me semble plus adéquat à définir un phénomène discursif portant sur une division de concept en deux concepts opposés. Dans cet article néanmoins les termes "dichotomie" et "dualisme" sont considérés comme des équivalents. Enfin le terme "opposition binaire" peut être adéquat dans certaines situations, mais il dépasse dans mon utilisation la désignation de deux concepts opposés. Il réfère à un mouvement plus large de pensée ou à

et non bouddhistes, autant que dans l'acceptation de certains pratiquants ou dans les représentations du sens commun? Quels enjeux se cachent sous ces formes dualistes et quelles conséquences cela a-t-il pour la compréhension générale de l'objet "bouddhisme"? De nombreuses études significatives sur l'histoire des études bouddhiques ont démontré les implications socio-politiques de la société victorienne dans la compréhension du "bouddhisme". Comme Ph. Almond l'a démontré de manière convaincante, la découverte du "bouddhisme" fut pour la société victorienne une occasion d'exprimer également la réalité de ses propres préoccupations: qu'il s'agisse de la description du Bouddha en tant que figure historique[4], de ses pratiques sociales ou de son éthique, le "bouddhisme" est le résultat d'une construction active de la part des savants britanniques. [5] T. Masuzawa, a mis un accent spécifique sur le rôle que cette construction du "bouddhisme" a eu sur la définition et la création d'une taxonomie des "grandes religions" (*world religions*).[6] La prédominance du protestantisme dans ces processus a été relevée par les deux auteurs, autant que par d'autres travaux, notamment la contribution de G. Schopen[7], qui souligne l'importance des présupposés protestants dans la négation de certaines évidences archéologiques. L'importance des relations entre élites savantes occidentales et représentants religieux bouddhistes ou hindouistes pour la compréhension et la définition du "bouddhisme" est également documentée, entre autre dans les travaux de D. J. Lopez[8]. Alors que cet auteur relève les "mythologisations" occidentales sur le "bouddhisme" qui se sont créées tout au long du 19ème et 20ème siècles, D. McMahan[9] utilise plutôt le concept d'"hybridation" pour rendre compte des processus historiques complexes ayant permis des adaptations modernes des textes et pratiques bouddhiques en Occident. Prenant appui sur les acquis développés dans ces recherches, j'aimerais entreprendre une analyse de discours focalisée sur l'apparition des dichotomies "religion" versus "philosophie" et "religion" versus

---

une structure de texte, et désigne alors toute une séries de thèses sous-entendues par l'utilisation de concepts opposés. Il thématise aussi mieux la relation entre les deux concepts du couple, ainsi que les dynamiques très diverses qui peuvent se développer (exclusion, inclusion, complémentarité, juxtaposition, conflit, gradation etc.).

4 Voir à ce propos également FREIBERGER, 2010.

5 ALMOND, 1988.

6 MASUZAWA, 2005.

7 SCHOPEN, 2007.

8 LOPEZ, 2003; 2008.

9 MCMAHAN, 2008.

"science" dans une partie des discours savants sur le "bouddhisme" au 19ème siècle en Angleterre.

L'utilisation de cette dichotomie dans le contexte de la colonisation britannique de l'Inde a été analysée p.ex. par A. Malinar.[10] Dans cet article, l'auteure développe les enjeux d'une séparation conceptuelle de l'hindouisme entre "argumentation philosophique" et "pratique religieuse". G. C. Godart, pour sa part, explicite les influences qu'ont pu avoir cette dichotomie occidentale "religion" versus "philosophie" dans le cadre de la rencontre occidentale avec le Japon.[11] Il localise la difficulté principale dans le fait d'établir des correspondances entre le modèle conceptuel occidental et les traditions japonaises. En créant un corpus philosophique japonais similaire aux conceptions occidentales, les dimensions qualifiées de religieuses furent artificiellement écartées. B. Faure, quant à lui, offre une contribution qui a pour but de dépasser ce qu'il appelle une "alternative scolaire" occidentale entre "philosophie" et "religion". [12] Cette simplification permet certes une universalisation mais est également une déformation des complexités existantes; D. J. Lopez également, dans son ouvrage déjà évoqué, critique l'utilisation du concept "science" (opposé à celui de "religion") pour la description du "bouddhisme", en relevant que cette utilisation alternative permet d'évacuer la question de la place de la religion dans nos sociétés modernes.[13] Il démontre par là que cette question correspond avant tout à une préoccupation occidentale, certes née au 19ème siècle, mais bien vivante encore dans le monde actuel.

D'importantes contributions dans l'histoire des sciences ont déjà mis en lumière les changements conceptuels ayant eu lieu au 19ème siècle dans la foulée de la séparation de l'église et des activités dites "scientifiques". Dans l'ouvrage de référence *Evolutionary Naturalism in Victorian Britain*, B. Lightman décrit comment entre la première et la deuxième moitié du 19ème siècle, les concepts de "science" "religion" et "philosophie" évoluèrent dans leur significations à travers des débats intellectuels intenses entre élites.[14] Au 18ème siècle encore, selon l'auteur, les sciences étaient regroupées sous le terme générique de "philosophie", celle-ci étant intimement liée à des fondations théologiques. Les branches de la "philosophie" comprenaient alors des spécialisations telles que grammaire, logique, mathématique musique, métaphysique, géométrie et astronomie. Encore

10 MALINAR, 2007.
11 GODART, 2008.
12 FAURE, 1998.
13 LOPEZ, 2008.
14 LIGHTMAN, 2009.

dans les années 1830 en Angleterre, les activités des moralistes étaient considérées comme faisant partie des sciences. Mais à la même époque apparurent également des transformations de cette conception sur la base de la diversification des sciences naturelles et physiques. L'unité fédératrice semblait se perdre malgré que l'église représentait encore un cadre englobant pour ces recherches. Les élites de l'université de Cambridge discutèrent avec insatisfaction le choix d'un concept général pour regrouper tous les chercheurs engagés dans ces nouvelles activités. Finalement, après discussion, le terme "scientifique" fut créé et choisi au détriment des termes "philosophe" ou "savant". A partir de la deuxième moitié du 19ème siècle, le terme "science" ne désigne graduellement plus que la physique et les sciences naturelles. Sous la pression de découvertes déstabilisantes, se généralisent et se popularisent en Grande Bretagne de grand débats sur la pertinence des fondements théologiques des recherches.

Katie Wales démontre à quel point les imageries scientifiques et la fascination pour les miracles pouvaient être communément partagés entre les milieux spirites ou ésotériques et les milieux scientifiques.[15] Les contours des deux domaines n'étaient pas vraiment définitivement et clairement délimités. B. Lightman souligne dans son introduction à quel point il est nécessaire de prendre en compte les opposants aux scientifiques naturalistes pour comprendre l'histoire globale d'une co-création des concepts "science", "religion" et "philosophie". Chaque intervention, chaque pratique d'un groupe d'élites avait le pouvoir de faire changer les discours d'un autre groupe. C'est dans l'esprit de cette remarque que j'aimerais concrétiser ma présente recherche. A travers l'analyse de débats entre écclésiastes, scientifiques, historiens des religions, et représentants de la mouvance ésotérique, il me sera donné de contribuer par un exemple concret à la compréhension de ces interactions.

Je commencerai par une brève introduction aux auteurs choisis et quelques réflexions théoriques. Puis, je présenterai ici l'analyse d'une partie des textes, à savoir trois conférences publiques mises en perspective les unes par rapport aux autres: les *Gifford Lectures* (1891) de l'historien des religions F. M. Müller, les *Bampton Lectures* (1884) de Frederick Temple, évêque de Londres, et l'ouvrage *Esoteric Buddhism* (1893) du théosophe Alfred Percy Sinnett.

15 WALES, 2007.

2. Une élite prise dans les marges

Les essais de la part d'élites d'impliquer le public britannique et de faire passer des messages importants concernant les questions théologiques ont trouvé diverses formes. Une de ces formes, très populaire, consistait à donner des cycles de conférences dans des universités réputées. Les intervenants pouvaient y rendre accessibles le fruit de leurs recherches et résumer leur réflexion à des grandes lignes programmatiques. Ces cycles portaient chacun le nom et la volonté de leur fondateur. Si p.ex. les *Bampton Lectures*[16] du mécène écclésiastique John Bampton (1690–1751), réservées à des représentants de l'église, servaient de tribune pour la défense des valeurs anglicanes, les *Hibbert Lectures* fondées par l'unitarien Robert Hibbert (1769–1849) permettaient à des laïcs d'éclairer des enjeux théologiques avec distance, en favorisant l'exercice du jugement libre et individuel. Beaucoup des intervenants de ces *Hibbert Lectures* étaient des chercheurs spécialisés dans l'étude de religions d'autres cultures, dont F. M. Müller, qui inaugura la première série de conférences en 1878. D'autre part, l'influence du mouvement spirite offrit également matière à débats dans les salons, ou lors de séances, avec la venue restreinte mais très médiatisée de médiums américains comme p.ex. D. D. Home, qui fut reçu dans les années 1860 dans la haute société anglaise. De leurs côté, des inventeurs faisaient des tournées dans les milieux savants ou exposèrent au grand public leurs inventions durant la *Great Exhibition* de 1854 pour démontrer les merveilles du téléphone ou du télégraphe. Ces nouvelles technologies firent sensation et représentaient pour le public de "petits miracles" qui étaient impossibles à imaginer quelques années plus tôt. Pris dans le partage discursif entre "religion" et "science", des sociétés telles la *Society for Psychical Research* ou la *Metaphysical Society,* cofondée par T. H. Huxley, offraient des espaces semi-publiques dans lesquels scientifiques, religieux et/ou philosophes pouvaient débattre. Les discours publiques étaient donc structurés et conditionnés par leur propre structure formelle, mais aussi par les débats se déroulants dans d'autres cadres. L'établissement de nouvelles acceptations conceptuelles dépendait énormément de personnalités fortes pouvant imposer avec crédibilité leur vision à l'ensemble de la société.

Entre 1875 et 1900, plusieurs personnages importants ont tenus des discours remarqués en Angleterre concernant le rapport entre "religion" et "philosophie" et "religion" et "science" ainsi que les critères de classification du

16 Pour la présentation plus détaillée des *Bampton Lectures* et des *Gifford Lectures*, cf. infra, sections 4.1. et 4.2.

"bouddhisme" dans ces oppositions. Parmi eux, Friedrich Max Müller (1823–1900), souvent considéré comme le fondateur de l'histoire comparée des religions, Helena Petrovna Blavatsky (1832–1891), fondatrice de la *Société Théosophique*, ainsi qu'un autre membre de ladite société, Alfred Percy Sinnett (1840–1921). En tant que fondateurs, ces auteurs et conférenciers étaient pris dans l'enjeu très fort de devoir asseoir leur autorité et gagner une légitimité sociale dans des domaines controversés aux limites floues.

2.1 *Friedrich Max Müller*

Friedrich Max Müller[17] est un fervent défenseur d'une ouverture des questions religieuses aux conceptions d'autres religions. Par l'étude comparative de ce qu'il perçoit comme différentes "formes de *la* religion", il défend le projet d'en comprendre l'origine et d'en influencer l'évolution future. Une mère piétiste transmet à F. M. Müller un cadre religieux dans lequel la recherche spirituelle intériorisée et intégrée à toutes les dimensions du quotidien a une grande importance. D'autre part F. M. Müller suivra une formation académique en philosophie, domaine dans lequel il s'intéresse à trois sujets principaux: l'épistémologie selon Kant, la philosophie de l'histoire de Hegel et l'analyse linguistique des concepts selon J. F. Herbart. Le successeur de Herbart au poste de professeur de philosophie à l'université de Göttingen, R. H. Lotze, permettra à F. M. Müller de relativiser les spéculations de Hegel, en attirant son attention sur la différence entre les "théories" et les "faits". En effet, l'approche historique des faits constitue la base de la méthode de F. M. Müller, et il se distancie clairement des spéculations abstraites de Hegel:

> What Hegel represented as the necessity for the growth of religious thought was far away from the real growth as I watched it in some of the sacred books of these religions.[18]

Pourtant Müller restera marqué dans ses *Hibbert Lectures: On the Origin and Growth of Religion* (1878) et jusque dans son cycle de conférences *Gifford Lectures* (1888–1892) par l'approche spéculative de l'histoire, puisque le dernier volet de ses conférences, *Theosophy or Psychological Religion*, constitue un aboutissement dans l'instauration d'une "religion du futur". Cette *Religions-*

17 Pour cette description biographique, je me base surtout sur les travaux de L. van den BOSCH, 1998 et 2002.

18 Cité par L. P. van den BOSCH, 2002: 24.

philosophie, écrite à l'intention et dans la lignée de grands théologiens, se propose de retrouver une essence universelle de la religion consistant dans l'union de l'âme avec le divin, union interprétée à la lumière du Vedanta et des mystiques allemands, dont F. M. Müller était un grand traducteur et lecteur. Prenant part au débat animé et lourd d'implications sur l'interprétation du concept de *nirvana*[19], et ayant été l'élève du célèbre bouddhologue E. Burnouf, F. M. Müller ne cessera d'être fasciné par le bouddhisme et l'image de son fondateur, surtout à la fin de sa vie. Aussi thématisera-t-il son interprétation du "bouddhisme" dans plusieurs passages-clés de ses conférences sur l'histoire des religions. Accusé de "panthéisme" et remis en cause dans sa capacité à défendre des valeurs chrétiennes à cause de ses visions jugées trop libérales, il fut écarté en 1860 de la course au poste de professeur de la chaire de sanscrit d'Oxford au profit du sanscritiste conservateur et connaisseur de l'Inde coloniale, Monier Monier-Williams. Devenu le premier professeur de la nouvelle chaire de *Comparative Theology* de l'université d'Oxford en 1868, F. M. Müller se consacrera le reste de sa vie à la traduction et à l'édition des principaux textes sacrés orientaux dans la fameuse collection *The Sacred Books of the East* en collaboration avec d'éminents orientalistes comme H. Oldenberg, M. Monier-Williams, et T. W. Rhys Davids. Dans ce contexte, il traduira les Upanishads et le Dhammapada, ce-dernier étant le texte canonique du bouddhisme Theravada.

2.2 *Helena Petrovna Blavatsky et Alfred Percy Sinnett*

Ces traductions ainsi que les recherches de l'historien des religions et de ses collègues orientalistes seront une grande source d'informations pour les écrits de la *Société Théosophique*, dont Helena Petrovna Blavatsky et A. P. Sinnett[20] sont des auteurs éminents. H. P. Blavatsky reçut des influences autant de la pratique du christianisme orthodoxe que des croyances populaires russes. Encore en Russie, elle s'intéresse au mesmerisme et au spiritisme. Elle s'enfuit après son mariage pour entreprendre des voyages dont on ne retrouve pas toujours des traces tangibles et lors desquels elle aurait cherché le contact entre autre avec les milieux "shamaniques "(au Canada), les sociétés ésotériques (en Egypte) et les pratiques voodoos (à New Orleans). En 1874 à New York, intéressée par des phénomènes spirites, elle visite la ferme des frères Eddy, où elle rencontre H.S.

19 WELBON, 1965: 179–200.

20 Pour les détails biographiques et les débats sur les différentes versions controversées de la vie de H. P. Blavatsky, voir p.ex. ZANDER, 2007; GODWIN, 1994; ALGEO, 2009.

Olcott, qui est journaliste et mandaté pour enquêter sur les événements relatés par les frères Eddy. Impliqués dans des débats et des conflits avec le mouvement spirite dont ils se distancient, reniant toute pertinence au christianisme, H.P. Blavatsky et H. S. Olcott, en compagnie de W. Q. Judge, fondent leur propre société, la *Société Théosophique*, en 1875 à New York. L'origine de cette fondation reposerait, selon les dires de Mme Blavatsky, sur des messages qu'elle aurait reçu de maîtres spirituels. En 1877 parait son ouvrage *Isis unveiled*, puis en 1885 alors qu'elle est installée à Londres sort l'ouvrage *Secret Doctrine* qui lui est attribué. Ces ouvrages auront une influence énorme dans les milieux artistiques et intellectuels de son temps. A Ceylan H. P. Blavatsky et H. S. Olcott se convertissent au bouddhisme, et la Société jouera un rôle prédominant dans la réorganisation d'un bouddhisme theravada résistant à la colonisation chrétienne, notamment en produisant un *Buddhist Catechism*, encore en circulation de nos jours. H. P. Blavatsky revendiquera plusieurs voyages au Tibet et une relation ininterrompue avec des grands maîtres et des lamas bouddhistes, dont elle aurait reçu les enseignements sous formes de missives matérialisées en forme de lettres.

Alfred Percy Sinnett est journaliste également, et se consacre à Allahabad en Inde à l'édition et la rédaction d'articles pour le journal *The Pioneer*. En 1875, il est fasciné par le spiritisme lors d'un séjour à Londres, puis lit *Isis Unveiled* et en 1879 prend contact avec H. P. Blavatsky à Bombay pour devenir membre de la *Société Théosophique* encore la même année. Il deviendra une figure importante de la *Société*, et il aurait reçu entre 1880–1885 des lettres de maîtres dont il affirmera retranscrire les enseignements dans deux ouvrages de référence pour la *Société*: *The Occult World* (1881) et *Esoteric Buddhism* (1883). Dans les années 1880, il sera président de la London Lodge de la *Société*. Quant à Max Müller, il sera un adversaire ardent de la *Société Théosophique*, et critiquera autant les conceptions et les buts généraux de la *Société Théosphique*, que les textes de leurs membres, surtout *Esoteric Buddhism*.[21]

2.3 *Frederick Temple et Thomas Henry Huxley*

Deux autres auteurs ont exercé une influence importante dans le débat publique et leur discours est intéressant pour décrire le contexte intellectuel plus large dans lequel les débats sur le bouddhisme ont eu lieu. Le premier est l'évêque

21 Voir LOPEZ, 2008.

Frederick Temple (1821–1902), qui comme F. M. Müller est libéral, et partisan de William Gladstone, et dont l'élection en tant qu'évêque d'Exeter en 1869 a été considérée comme très problématique par la partie conservatrice de l'église anglicane. Ses huit *Bampton Lectures* données en 1884, un an avant sa nomination comme évêque de Londres, ont pour titre *The Relations Between Religion and Science* et sont une référence autant pour la construction de l'argumentation de F. M. Müller que pour celle d'Alfred Sinnett et H. P. Blavatsky. Le second est Thomas Huxley, scientifique agnostique qui a popularisé et défendu la théorie évolutioniste que Charles Darwin avait exposée dans *Origin of Species* (1858) et *Descent of Man* (1871), et qui a durablement ébranlé les convictions religieuses de ses contemporains. En 1860 T. H. Huxley fit face à l'évêque d'Oxford, Samuel Wilberforce, dans un débat fameux sur les implications de ces théories et contribua à le rendre extrêmement populaire dans les milieux intellectuels. Se considérant comme n'entrant dans aucune catégorie identitaire autour de lui, il se rend cependant aux séances de la Société métaphysique, auxquelles participent des personnes de tous horizons pour discuter les questions morales et religieuses soulevées par l'apparition des découvertes scientifiques et la remise en cause des structures sociales victoriennes; T. H. Huxley est un admirateur du "bouddhisme", qu'il thématise entre autre dans son texte *Evolution and Ethics* (1893).

Il y a chez ces auteurs une commune volonté d'institutionnaliser de manière inédite (donc de produire de nouvelles structures, et de nouveaux découpages des limites conceptuelles) afin de mieux médiatiser de nouvelles connaissances. Comme il ressort rapidement de ce choix, ce qui m'intéresse n'est pas de brosser le portrait de la pensée et de la vie de "grands personnages" dans leur individualité, mais bien de faire ressortir une dynamique sociale liée à la réorganisation des champs de savoirs.

3. Dualismes antagonistes et dialogie

En ce qui concerne la méthode d'analyse de texte, je m'appliquerai à faire ressortir la relation entre la structure et le contenu. Selon mon hypothèse de travail, trois niveaux se constituent réciproquement: le niveau formel (structure),

le niveau rhétorique (emploi des structures) et le niveau sémantique (sens du discours et des concepts).[22]

Stefan Weber, chercheur en science des médias, thématise de manière intéressante les dualismes antagonistes. Ces derniers sont décrits comme des formes rhétoriques qui peuvent être employées dans les discours afin de produire une "monisation" ou une "généralisation monisante".[23] Dans cet article relatif à la dichotomie "nature" versus "culture", l'auteur définit la "monisation" comme une technique rhétorique qui permet de donner l'autorité normative à un seul des deux pôles d'un dualisme: l'un serait vrai, l'autre faux, l'un existerait, l'autre non:

> Dualismen werden oft unhinterfragt im Diskurs wie gegebene Grössen eingesetzt, sie sind Voraussetzungen, […] [um Diskurse] überhaupt erst starten zu können.[24]

Un deuxième concept que l'auteur développe est celui de "généralisation monisante" qu'il définit comme la technique qui, en partant de la forme dualiste opère une réduction par "épiphénoménalisme": l'un des pôles serait la cause première, l'autre un effet, l'un serait le principal, l'autre le détail. Dans ce cas là, la question de fond qu'un auteur pourrait évoquer par l'utilisation de la dichotomie "religion" versus "philosophie" serait celle de savoir si la "philosophie" aurait produit la "religion", ou la "religion" aurait produit la "philosophie". Une autre variante est celle qui poserait que seule la "philosophie" dans la "religion" est valable, ou seule la composante "religieuse" dans la "philosophie". Tout cela fait partie de la gamme des jeux rhétoriques que les locuteurs peuvent entreprendre une fois que le dualisme antagoniste est posé comme base inquestionnée du discours.

En m'appuyant sur les écrits de Bakhtin, j'aimerais relever que le fait qu'un dualisme soit accepté comme "donné" peut être interprété comme le résultat d'une tendance à "monologiser", c'est-à-dire à poser des entités conceptuelles fixes et identiques à elles-mêmes dans un rapport d'exclusion l'un face à l'autre,

22 Je vérifierai mes propres hypothèses théoriques concernant l'importance de cette interrelation structure-rhétorique-contenu, en prenant appui principalement sur les écrits de M. Bakhtin; concernant la méthode, l'approche de G. Genette sera choisie pour entrer dans les textes et développer des grilles de lectures appropriées à la présente recherche.

23 WEBER, 2003.

24 WEBER, 2003: 18: "Les dualismes sont souvent amenés comme des éléments donnés dans le discours sans être remis en question, ce sont des présuppositions […] nécessaires pour commencer [les discours]."

en oubliant toute altérité véritable contenue dans chaque pôle et en déniant la pluralité, la non-identité à soi. La construction rhétorique de tels concepts "monologiques" n'est souvent pas thématisé par l'auteur du discours. Le dualisme antagoniste, tel que décrit par S. Weber, pourrait être une des formes qui permettent à un auteur de tendre au monologue par la réduction du sens des concepts et la prescription normative du vocabulaire. Pourtant, ces structures dualistes et leur utilisation rhétorique comme toutes les autres formes génériques qui régissent les compositions discursives, ne sont jamais, selon Bakhtin, "en soi", elles ne se trouvent jamais en-dehors d'utilisations concrètes dans lesquelles elles sont utilisées par un auteur. Les discours et les concepts ne font sens que dans l'utilisation et la responsabilité des auteurs qui les forgent dans le dialogue avec d'autres auteurs. Dans un recueil d'articles de Mikail Bakhtin intitulé *Speech Genres and Other Late Essays*, sont publiées des notes thématisant cette problématique:

> The process of gradual obliteration of authors as bearers of others' words. Others words become anonymous and are assimilated (in reworked form of course); consciousness is monologized. Primary dialogic relations to others words are also obliterated […]. Creative consciousness, when monologized, is supplemented by anonymous authors. […] Monologized creative consciousness frequently joins and personifies others words, others voices that have become anonymous, in special symbols: "the voice of life itself", "the voice of nature", "the voice of the people", "the voice of God", and so forth. The role of the authoritative word in this process, which usually does not lose its bearer, does not become anonymous.[25]

Tout auteur, pour Bakhtin, est en dialogue intérieur avec les autres voix et discours qui le constituent. Cependant, la façon dont et le fait même que ces autres voix constituent le discours est oblitéré, et le discours semble naturalisé, neutralisé. Cette tendance se retrouve dans des formes discursives dépersonnalisées utilisées, entre autres, par F. Temple, comme p. ex. "*revelation uses these events* […]"; "*science and religion seem very often to be the most determined foes to each other* […]". Pour résumer, les structures dualistes sont au niveau rhétorique des indicateurs d'une tendance à la réduction monisante, et au niveau sémantique d'une tendance à monologiser, d'une volonté de déterminer l'uniformité et l'invariabilité des concepts et des définitions.

25 BAKHTIN, 1986: 163.

4. Approche des textes

4.1 *Frederick Temple*: The Relations Between Religion and Science

Les cycles de conférences appelés *Bampton Lectures*, eurent lieu dans l'église de l'université d'Oxford à partir de 1780 sur l'initiative de l'ecclésiaste et *canon* de Salisbury John Bampton (1690–1751). Celui-ci donna aux conférences leur cadre dans un édit stipulant sa vision et les sujets à traiter. Il s'agissait d'établir chaque année un cycle de huit conférences sur des sujets en relation avec la promotion de la foi chrétienne et la défense des valeurs de l'église anglicane.[26] Les conférenciers devaient avoir au minimum un *Master of Arts* délivré à Oxford ou Cambridge et ne pouvaient être réélus une seconde fois. Tous étaient membres du clergé de l'église anglicane d'Angleterre à différents niveaux (*Dean, Bishop, Archbishop, Archdeacon,* entre autres). Ces cycles jouirent au 19ème d'une grande notoriété, et furent l'occasion de véhémentes controverses religieuses. C'est dans le contexte de la notoriété contestée des théories évolutionnistes développée par les sciences naturelles que l'évêque Frederick Temple construit son discours. Son but général est de pouvoir intégrer à une vision chrétienne anglicane le discours scientifique devenu hostile au pouvoir de l'église.

J'aimerais dans un premier temps offrir une lecture de la structure des conférences qui fait ressortir les enjeux du débat dans lequel se place l'intervention de l'évêque. Cet enjeu concerne le fait de reconstituer une "uniformité ultime" et d'empêcher des "ruptures" dans l'invariabilité de la vérité divine (nous y reviendrons plus en détail dans l'argumentaire ainsi qu'en conclusion). Voici le plan des conférences:

Lecture I	The Origin and Nature of Scientific Belief.
Lecture II	The Origin and Nature of Religious Belief.
Lecture III	Apparent Conflict Between Science and Religion on Free-Will.
Lecture IV	Apparent Conflict Between Religion and the Doctrine of Evolution.
Lecture V	Revelation The Means of Developing and Completing Spiritual Knowledge.

26 John Bampton nomma expressément les sujets suivants dans son testament: "[…] to confirm and establish the Christian faith, and to confute all heretics and schismatics; upon the divine authority of the Holy Scriptures; upon the authority of the writings of the primitive fathers, as to the faith and practice of the primitive Church; upon the divinity of our Lord and Saviour Jesus Christ; upon the divinity of the Holy Ghost; upon the articles of the Christian faith as comprehended in the Apostles and Nicene Creeds."

Lecture VI	Apparent Collision between Religion and the Doctrine of Evolution.
Lecture VII	Apparent Collision of Science with the Claim to Supernatural Power.
Lecture VIII	The Conclusion of the Argument.

Comme on peut le constater, les deux premières conférences unissent la "science" et la "religion", sous le dénominateur commun de la croyance puisque les deux titres – I. *Origin and Nature of Scientific Belief*; II. *Origin and Nature of Religious Belief* – constituent une réduction des deux domaines à la catégorie *belief*. Dès les premiers titres s'annonce donc l'intention de l'auteur, à savoir de ramener le domaine de la science sous l'autorité du dogme religieux. Cette véritable homogénéisation de la "science" et de la "religion" rétablit en une unité formelle les deux domaines, alors que, dans l'environnement intellectuel anglais du conférencier, l'activité scientifique n'a cessé de se séparer du giron de la théologie au cours de la première moitié du 19ème siècle. Ainsi se concrétise ici une tentative de l'église anglicane de reprendre la maîtrise des sciences naturelles, qu'elle considérait jusque-là comme des appendices de la théologie. La structure des autres conférences confirme cette homogénéisation: les "conflits apparents" et les "contradictions apparentes" sont des titres symétriquement construits qui nient toute pertinence à une opposition véritable des deux domaines.

Puis, après une conférence dédiée au libre arbitre, il se dessine une structure en triade et en miroir (les conférences IV, V, et VI). Cette triade formelle peut être interprétée comme la mise en forme d'une opposition binaire rhétorique "évolution" versus "révélation". Cette opposition est réunifiée et ramenée au pôle "religion". En effet, au niveau sémantique, les deux moitiés du discours qui traitent de la doctrine de l'évolution sont enrichies en leur centre par une conférence qui reconduit la révélation au cœur même de l'évolution. Bien que le chapitre sur la révélation est placé comme une brisure ou une césure des deux parties sur la doctrine de l'évolution, reprenant de fait structurellement le thème de la suspension des lois naturelles par l'intervention divine, cette révélation et les miracles qu'elle peut produire n'est pas en désaccord avec l'évolution de la matière, mais lui a donné naissance. Cette cinquième conférence constitue ainsi le pivot de toute la structure des conférences. Son titre manifeste toute la spécificité du discours proprement religieux, puisque même en intégrant l'idée de développement, il n'en constitue pas moins une promesse de perfection qui atteindrait à une finalité rédemptrice ultime.

Voyons maintenant les grandes lignes de l'argumentation de l'auteur. Dans la première conference de ses *Bampton Lectures*[27], l'évêque de Londres Frederick Temple constate:

> Science and religion seem very often to be the most determined foes to each other that can be found. [...] Each often believes himself to be in possession, if not of all the truth, at any rate of all the truth that it is important to possess (p. 4).

Puis il continue:

> To propose to reconcile these opposites would be a task which hardly any sane man would undertake (p. 5).

Pourtant, c'est le défi que l'auteur se propose de relever afin de contribuer à dissiper la perplexité dans laquelle ses contemporains sont plongés. L'auteur énonce ensuite la finalité programmatique de la "science" et de la "philosophie":

> The final aim of all science and of all philosophy is to find some unity, or unities that shall coordinate the immense complexity of the world in which we live (p. 39).

Avec ces mots l'auteur énonce un souci majeur qui pouvait agiter les différentes élites de l'époque: rétablir une stabilité et trouver des éléments immuables, restant parfaitement égaux à eux-mêmes dans le flux d'une évolution qui bouleverse les certitudes et transforme l'identité humaine en profondeur[28]. Dans toute la progression évolutive et la découverte d'un changement incessant au cœur de la nature, il est important autant pour la science que pour la religion d'après Temple, de pouvoir reconstituer une "unbroken uniformity". Si la science est occupée à reconstituer l'uniformité de la Nature en établissant d'une part les "substances" qui composent la matière et d'autre part les lois invariables qui les régissent, elle opère une relativisation de l'uniformité du plan divin. C'est

27 TEMPLE, 1884.

28 Pour les détails du débat entre *uniformitarianism* et *catastrophism* dans lequel se place F.Temple, se référer à l'article d'O. Anderson in: A. Mordavsky Caleb, 2007. Les représentants de la première mouvance étaient partisans des théories de l'évolution, stipulant que les changements naturels reposaient sur une transformation régulière de principes immuables observables dans le présent; les représentants adverses défendaient l'existence de ruptures soudaines et de changements imprévisibles, dont les principes ne pouvaient être connus par l'investigation empirique de la nature.

le rétablissement de cette uniformité suprême que l'évêque cherche à réaliser à travers son discours:

> The world before us is governed by uniformities as far as we can judge, but above and behind all uniformities there is the supreme uniformity the eternal law of right and wrong, and all other laws must be harmonised by it alone (p. 53).

Comme nous l'avons déjà évoqué, la révélation, selon l'argumentation de Frederick Temple, n'est pas contraire au principe de l'évolution. Au contraire, elle a produit à l'origine ce programme de perfectibilité au cœur de la nature, et en est de ce fait l'origine véritable. La révélation, selon Temple, a donné naissance au savoir scientifique. Dans la première conférence de cette triade, l'auteur opère une réappropriation par la "religion" de la doctrine de l'évolution. Temple thématise l'argumentation que William Paley développe dans son œuvre influente *Natural Theology*. Dans cet ouvrage, la preuve de l'existence de Dieu avancée par Paley repose sur la theorie des "*marks of design*", qui établit que Dieu doit nécessairement exister sur la base de la perfection de la création. Les adversaires de cette théorie reprochèrent à l'auteur de ne pas prendre en compte l'imperfection et le mal existant dans le monde. Temple, lui, reprend ce débat pour démontrer que la théorie de l'évolution, loin de discréditer la foi chrétienne, est un élément essentiel pour réhabiliter la théorie de Paley aux yeux de ses détracteurs. Grâce au nouveau concept "*design of perpetual progress*", Temple démontre que le design divin peut être décrit comme imprimant dès l'origine au plus profond des êtres une perfectibilité en cours de réalisation. En fait l'évolution progressive promet une perfectibilité de la matière et du corps humain allant vers la résurrection. "Natural law at work is revelation" affirme l'évêque, et la résurrection devient finalité de la matière. Dans le domaine de la moralité se découvre alors un conflit spécifique entre "philosophie" versus "religion" conflit qui est abordé, mais auquel n'est pas donné autant d'importance formelle qu'au conflit "science" versus "religion":

> Not Socrates, nor Plato, nor Aristotle, nor the stoics, nor Philo have been able to lay hold of mankind, nor have their moral systems in any large degree satisfied our spiritual faculty. Revelation, and revelation alone, has taught us; and it is from the teaching of revelation that men have obtained the very knowledge which some now use to show that there was no need of revelation (pp. 157–158).

4.2 *Friederich Max Müller:* Anthropological Religion

Les *Gifford Lectures* furent fondées par le juge et avocat Lord Adam Gifford (1820–1887) afin d'offrir une tribune à l'étude de la théologie naturelle considérée comme une science, c'est-à-dire sans référence à une quelconque révélation surnaturelle. Les intervenants provenaient de milieux variés: scientifiques, écrivains, politiciens, théologiens, philosophes. C'est à nouveau F. M. Müller qui inaugura les *Lectures* avec ses premières séries en 1888. Même hors du discours de F. M. Müller sur le "bouddhisme", son utilisation rhétorique de la dichotomie "religion" versus "philosophie" joue un rôle important[29]. Dans la dernière série de ses *Gifford Lectures* intitulée *Theosophy or Psychological Religion*, l'auteur présente les caractéristiques d'un couple opposé mais nécessairement inséparable, qui trouvera son aboutissement et sa fusion ultime dans un nouveau concept – "*theosophy*" –, soit l'union de l'âme individuelle avec Dieu.

Toute la structure de ces conférences repose sur la mise en évidence d'un développement évolutif de la religion: dans la première *Lecture*, *Natural Religion*, l'auteur pose l'affirmation idéaliste – et sans faire recours à la révélation – que la religion est à l'origine un seul phénomène global malgré toutes ses apparitions diverses; la deuxième *Lecture*, *Physical Religion*, thématise l'infini dans la nature et part des formes primitives de déification des forces naturelles pour brosser la tableau des stades traversés par l'homme pour atteindre l'unité de Dieu; la troisième *Lecture*, *Anthropological Religion*, thématise les débuts de la conscience de l'infini en l'homme et la découverte de l'âme, et expose, sous l'influence des anthropologues Spencer et Tylor tous les développements liés à la déification humaine; la dernière *Lecture, Theosophy or Psychological Religion,* enfin parle de l'aboutissement de la religion, c'est-à-dire de l'union de

29 Voici quelques tournures typiques, tirées de deux textes différents ayant 14 ans d'écart; on notera la permanence des formulations, qui se maintiennent comme un fil rouge dans les thèmes d'analyses de F. M. Müller. 1) Dans MÜLLER, 1878: "first problems of philosophy suggested by religion"; " those philosophers who look upon religion as outside the pale of philosophy", "we should damnify religion if we separated it from philosophy: we should ruin philosophy if we divorced it from religion". 2) Dans Gifford Lectures for Natural Theology, *Theosophy and Psychological Religion*, 1892: "höchst verwerfliche Scheidung zwischen Religion und Philosophie", "Unterscheidung zwischen der praktischen Religion und der philosophischen Wahrheit", "Versöhnung der Philosophie mit der Religion und der Religion mit der Philosophie", "zwischen Philosophie und Religion […] kein Gegensatz".

l'âme individuelle avec Dieu en prenant appui sur le Vedanta et le christianisme alexandrin.[30] Les titres de ses conférences thématise donc cette progression:

1888	Natural Religion, vol. 1
1889	Natural Religion, vol. 2
1890	Physical Religion
1891	Anthropological Religion
1892	Theosophy or Psychological Religion

F. M. Müller se réfère dans la préface *d'Anthropological Religion* aux *Bampton Lectures* données par Frederick Temple pour appuyer sa propre thèse des miracles naturels.

> The miraculous healing, he writes, may be no miracle in the strictest sense at all. It may be but an instance of the power of mind over body, a power which is undeniably not yet brought within the range of science, and which nevertheless may be really in its domain. In other ways what seems to be miraculous may be simply unusual.[31]

F. Max Müller évoque deux autres éléments importants dans cette préface: premièrement qu'il est décrié pour sa thèse; celle-ci postule que les miracles, loin d'être impossibles sont en fait inévitables dans les phases primitives de toutes les religions et constituent des apparitions naturelles normales dont les lois pourront être découvertes scientifiquement. Deuxièmement, qu'il fait face également aux accusations qui lui reprochent de déformer les propos de Temple en sélectionnant seulement les passages qui servent sa cause et en oubliant l'accent que l'évêque met malgré tout sur la prévalence absolue de la révélation et des miracles pour l'élargissement de la connaissance humaine. F. M. Müller, au contraire, met l'accent sur le fait que les miracles et toute l'utilisation institutionnelle qui en a été faite à des fins de contrôle et de pouvoir, est un obstacle pour l'individu qui veut accéder à la réalité ultime.

Incorporée à la discussion sur l'autorité des miracles (Lectures 1 et 2: *On Freedom of Religious Discussion* et *On Toleration*, pp.1–29), la transition entre le brahmanisme et les enseignements du Buddha est présenté comme un combat entre "philosophie" et "religion". Le questionnement que Müller soulève à travers cet exemple bouddhiste est celui du rapport entre la hiérarchie sociale et la vérité religieuse. Cet événement représente un cas particulier de cette évolution

30 Voir à ce propos l'article van den BOSCH, 1998.

31 MÜLLER, 1892a: ix.

globale vers la "théosophie", de cette pure contemplation "philosophique" débarrassée des formes "religieuses" extérieures corrompues. Dans l'argumentation de F. M. Müller, l'apparition du Buddha est répertoriée dans un dualisme "individu" versus "société", et comprend d'autres dualismes associés, que je retranscris dans le tableau suivant:

individu	::	institution/société
Buddha	::	brahmanes
raison	::	révélation
lois naturelles	::	miracles
texte	::	rituels
elite	::	peuple
philosophie	::	religion

Nous retrouvons toutes les césures importantes qu'implique le dualisme antagoniste "philosophie" versus "religion": la supériorité du "bouddhisme" sur le "brahmanisme", est aussi celle de la "rationalité" individuelle sur la "révélation" divine, des "lois naturelles" sur les "miracles", des "textes/spéculations" intellectuelles sur les "rituels", de l'"élite" éclairée sur le "peuple", l'"histoire" par rapport au "mythe", et de manière normative le triomphe de la vérité par rapport à la supercherie.

4.3 *Alfred Sinnett*: Esoteric Buddhism

Dans son introduction à l'édition américaine d'*Esoteric Buddhism*[32], Alfred Percy Sinnett défend la même vision que Frederick Temple, à savoir qu'il est nécessaire pour la religion établie d'intégrer et d'élargir son savoir par l'assimilation de nouveau savoir scientifique. Décrivant sa propre contribution comme l'exposition des principes d'une science spirituelle universelle, il affirme:

> True religion will eventually find a way to assimilate such fresh knowledge in the same way that it finally acquiesces in a gradual enlargement of knowledge on the physical plane (p. 9).

Alfred Sinnett offre à travers la rédaction de son livre une doctrine de l'évolution spirituelle qui devra selon lui être prise en compte par la religion instituée de la même façon que la doctrine de l'évolution concernant l'univers physique.

32 SINNETT, 1889.

L'auteur propose sous le terme de "bouddhisme ésotérique" une uniformité caractérisée à la fois comme une science spirituelle, une philosophie ésotérique et une religion sagesse primordiale. Toute "religion" et toute "philosophie" pour être considérée proche de la vérité devra pouvoir se mesurer à l'aune de cette sagesse primordiale. L'uniformité universelle repose d'une part sur les lois immuables d'un progrès cyclique infini qui se passe à l'échelle cosmique; d'autre part sur le principe individuel – appelé monade spirituelle. Cette monade progresse selon un parcours décrit comme une spirale ascendante et traverse différentes époques terrestres tout comme différents mondes sur différentes planètes. La stabilité des limites de l'horizon terrestre humain éclate pour laisser la place à l'éternité d'un processus:

> For many people it will perhaps remain irrational to say that any person now living, with his recollections bounded by the years of his childhood, is the same individual as someone of quite a different nationality and epoch who lived thousands of years ago, or the same that will reappear after a similar lapse of time under some entirely new conditions in the future (p. 293).

En considération de ces spécificités thématiques, il s'agira d'analyser la structure particulière de l'œuvre, ce que pour des raisons de format, je ne pourrai développer dans le présent article.

5. Conclusion

"Philosophie" versus "religion" et "religion" versus "science" sont des dichotomies résultant des séparations et de la spécialisation des sciences naturelles tout au long du 19ème siècle. La dimension chronologique de la doctrine de l'évolution joue un rôle central dans cette partition des trois concepts. Les oppositions sont formulées en termes de dichotomies mais la dynamique est au moins triadique, chaque concept étant déterminé par les relations entre les deux autres, selon les contextes et les motivations des auteurs. Si dans le discours de F. Temple la "religion" apparait comme un concept monolithique face à la "science", les textes montrent bien que dans le domaine de la morale et de la conduite/responsabilité individuelle face à Dieu, la "religion" se construit en un nouveau dualisme antagoniste "philosophie" versus "religion". Les concepts "philosophie" et "science" semblent pourtant encore appartenir au même ensemble. La position du théologien, prenant appui sur sa tradition, essaye de

maintenir une unité entre les trois domaines tout en voulant les séparer. Ainsi transporte-t-il du même coup une ambiguïté dans son discours.

Les structures dualistes du langage employé par les auteurs semblent impliquer au niveau rhétorique une "monisation", c'est-à-dire la réduction vers un seul pôle englobant les deux autres. Au niveau sémantique, ces structures semblent refléter trois axes de discussion fondamentaux:

1. l'émergence et les conditions de possibilité d'un principe premier, intègre et éternel ("*unbroken uniformity*"); l'évitement de ruptures, ou de dislocation dans la réalité. Les arguments exposés dans le discours de Frederick Temple sont un bon exemple du souci socialement partagé de rétablir un élément fédérateur dans le contexte de la spécialisation des savoirs.
2. la définition d'une forme de temporalité qui gère l'évolution (linéarité, interventions de la transcendance ou retour cyclique). Chez A. P. Sinnett, p.ex. les caractéristiques de l'histoire – linéarité et progression – sont intégrées à une dimension cosmologique et mythologique.
3. le statut et l'autorité normative du langage (discours mythiques, discours historiques, place des auteurs et de l'autorité textuelle, …): tous les auteurs doivent prendre position face à la perte de sens des dimensions mythiques et à la réinterprétation du réel qui en découle.

Le "bouddhisme" en tant qu'objet conceptuel est construit et intégré dans ces réseaux dialogiques complexes et dynamiques. Une des caractéristiques les plus apparentes est que les dimensions descriptives et normatives sont souvent confondues par les auteurs. Dans le discours analysé précédemment, F. M. Müller instancie le bouddhisme en tant que "philosophie" pour parler de la finalité ultime de l'union de l'âme individuelle avec Dieu, il s'oppose aux discours normatifs sociaux-religieux sur les miracles en valorisant une uniformité des lois naturelles – l'accent est donc mis sur la primauté de l'individu historique qui se constitue comme rebelle face à la société, comme récepteur face à la vérité divine. La valorisation du "bouddhisme" de Müller reste cependant dans le cadre d'un développement terrestre à l'échelle d'une vie humaine.

Chez A. P. Sinnett, le "bouddhisme" est "philosophie", "religion" et "science" à la fois. Venant d'une autre tradition que F. Temple, Sinnett n'en reprend pas moins la même prétention à réunifier ces trois concepts. Ce faisant, il se pose spirituellement en concurrent direct par rapport aux institutions anglicanes.

Cette première approche des textes nous a permis de dégager quelques enjeux dans la description du "bouddhisme" entre "philosophie" et "religion".

Une analyse future plus poussée des relations entre structure littéraire, utilisations rhétoriques et définitions sémantiques nous permettra d'élargir et de détailler ces résultats.

Bibliographie

ALGEO, John (Hg.)
2009 *H.P. Blavatsky. Ein Leben für die Meister, die Briefe 1861–1879*. Ed. Adyar.

ALMOND, Philipp
1988 *The British Discovery of Buddhism*. New York, Cambridge University Press.

ANDERSON, Owen
2007 "Charles Lyell, Uniformitarianism and interpretive Principles." In: A. MORDAVSKY CALEB (ed.): *(Re-)Creating Science in Nineteenth Century Britain*.. New Castle, Cambridge Scholars Publishing, p. 49–64.

BAKTHIN, Mikaïl
1986 "Toward a Methodology for the Human Sciences." In: *Speech genres and other late essays*. Austin: University of Texas Press, p. 163.

BLAVATSKY, Helena Petrovna
1893 *Secret Doctrine*. Theosophical Publishing Society, London (reprinted 1902; 1905).

BOSCH, Lourens P. van den
"Theosophy or Pantheism? Friederich Max Müller's Gifford Lectures on Natural Religion." In: *Here-Now4U online Magazine*.
2002 *Friederich Max Müller. A Life devoted to Humanities*. Leiden, Brill.

DERRIS, Karen; GUMMER, Nathalie
2007 *Defining Buddhism(s)*. Oakville, Equinox Publishing Ltd.

FAURE, Bernard
1998 *Bouddhismes, Philosophies et religions*. Paris, Flammarion.

FREIBERGER, Oliver; KLEINE, Christoph
2010 *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GODART, Gerard Clinton
2008 "Philosophy or Religion? The Confrontation with Foreign Categories in Late Nineteenth Century Japan." *Journal of the History of Ideas* 69 (janvier 2008): 71–91.
GODWIN, Jocelyn
1994 *Theosophical Enlightenment*. Albany, New York: State University of New York Press.
HUXLEY, Thomas
1893 *Evolution and Ethics*. London: Macmillan & Co.
LIGHTMAN, Bernard
2009 *Evolutionary Naturalism in Victorian Britain: The Darwinians and their Critics*. Aldershot: Ashgate Variorum.
LOPEZ, Donald.S.
2003 *Fascination tibetaine*. Paris: Autrement.
2008 *Buddhism and Science*. Chicago, London: University of Chicago Press.
MCMAHAN, David
2008 *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
MALINAR, Angelika
2006 "Philosophische Argumentation und religiöse Praxis im Hinduismus." In: A. KOCH (Hg.): *Watchtower Religionswissenschaft: Themen, Aspekte und Kontroversen zwischen Religionswissenschaft und Philosophie*. Marburg: Diagonal Verlag, p. 67–80.
MASUZAWA, Tomoko
2005 *The Invention of World Religions*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
MÜLLER, Max
1878 *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. London: Longmans, Green and Co.
1892 *Theosophy and Psychological Religion*. London: Longmans, Green and Co.
1892 *Anthropological Religion*. London: Longmans, Green and Co.
SINNETT, Alfred Percy
1889 *Esoteric Buddhism*. Boston, New York: Houghton, Mifflin and Co.
TEMPLE, Frederick
1884 *The Relations between Religion and Science*. London: Macmillan & Co.

WALES, Katie
2007 "Communication between Worlds: Scientific Imagery in Nineteenth Century Spiritualism." In: A. MORDAVSKY CALEB (ed.): *(Re-)Creating Science in Nineteenth Century Britain*. New Castle: Cambridge Scholars Publishing, p. 288–299.

WEBER, Stefan
2003 "Jenseits der Science Wars: ein non-dualistisches Modell von Natur und Kultur als Antwort auf wieder erstarkte Essentialismen." In: Oliver JARHAUS; Nina ORT (Hg.): *Theorie-Prozess-Selbstreferenz*, p. 11–23.

WELBON, G R
1965 "Comments on Max Müller's Interpretation of the Buddhist Nirvana." *Numen*12 (fasc.3, sept.): 179–200.

ZANDER, Helmut
2007 *Anthroposophie in Deutschland Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.