

# THÈSE

Pour obtenir le grade de

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE**

*Discipline : PHILOSOPHIE, EPISTEMOLOGIE*

Présentée et soutenue publiquement par

**Pierre HAESE**

Le 12 décembre 2016

---

## **Stoïcisme et bouddhisme, une réflexion des origines à nos jours**

---

Thèse dirigée par **Michel TERESTCHENKO**

### JURY

M. René DAVAL,	, Professeur,	à l'Université de Reims Champagne-Ardenne,	, <b>Président</b>
Mme Françoise BONARDEL,	, Professeur,	à l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne,	, <b>Rapporteur</b>
Mme Jacqueline LAGREE,	, Recteur,	à l'Université de Rennes 1,	, <b>Rapporteur</b>
M. Michel TERESTCHENKO,	, Maître de Conférence HDR,	à l'Université de Reims Champagne-Ardenne,	, <b>Examineur</b>



Il n'y a pas de hiérarchie dans mes remerciements, ma gratitude va avec équanimité à toutes celles et ceux qui m'ont accompagné, aidé, conseillé, soutenu, critiqué aussi... tout au long de ce travail. Ceux que je ne cite pas se reconnaîtront.

Merci à Michel Terestchenko qui a su trouver les mots pour me convaincre d'aller plus loin encore sur le chemin de la philosophie. Nos rencontres et nos échanges furent et sont toujours passionnants et stimulants.

Jean-Louis Haquette, Directeur de l'École Doctorale, d'abord perplexe devant un projet en tel décalage avec les habitudes de l'Université, ne fut pas difficile à convaincre, de même que Thomas Nicklas, Directeur du CIRLEP, dont l'engagement personnel et sans réserve me permit d'accéder aux moyens indispensables pour mener à bien mes recherches, en dépit des circonstances. Qu'ils en soient sincèrement remerciés.

Dans leur sillage, la Bibliothèque de l'Université m'ouvrit en grand ses portes et ses rayonnages. L'accueil que me fit Agnès Fallier et ses collègues restera un de mes plus beaux souvenirs, avec une mention particulière à Claire Lévêque qui fut la meilleure des documentalistes, nos échanges hebdomadaires ensoleillant chacune de mes journées.

Mes aventures de lecteur m'ont permis de réaliser un rêve improbable : échanger avec des auteurs qui me captivaient autant qu'ils m'instruisaient. Un dialogue fécond s'est ainsi noué avec Laurentiu Andrei, Stéphane Arguillère, Lawrence C. Becker, Thomas Bénatouïl, Dhivan Thomas Jones, Alexandre Jollien, Jean-Marie Hannick, Robert Misrahi, Matthieu Ricard, Éric Rommeluère, Bernard Stevens, Dominique Trotignon, Patrick Ussher. Françoise Bonardel et Jacqueline Lagrée m'ont accueilli avec une bienveillance qui n'a d'égale que l'extrême patience dont elles ont toutes deux fait preuve à mon égard.

Mes pensées vont également à mes correspondants bouddhistes qui sont devenus des amis, Ani Pema et Dharmachari Ujumani. L'achèvement de ce travail n'est qu'une étape sur le chemin de l'amitié.

Et toi, Catherine, dont la motivation, la constance, l'obstination, la curiosité, l'indulgente amitié, l'insoumission même (on se comprend) ont rendu possible ce qui, sans ton investissement personnel et logistique, aurait été voué à l'échec.

Vous tous m'avez fourni les matériaux nécessaires. Je n'ai fait que les assembler.

*Je dédie ce travail à Laura et Vincent.  
Sauront-ils combien leur père les aime ?*

---

## ***Stoïcisme et bouddhisme, une réflexion comparative des origines à nos jours***

---

Stoïcisme et bouddhisme présentent d'apparentes similitudes, en particulier dans la pratique d'exercices spirituels. Faute de s'être prémuni d'une interprétation à l'aune de catégories qui ne sont pas les siennes, le regard occidental sur le bouddhisme en fit souvent une philosophie nihiliste et pessimiste. D'autre part, les milieux académiques francophones considèrent que le stoïcisme a disparu irrémédiablement au III<sup>e</sup> siècle. Certaines similitudes sont doctrinales, avec les notions d'impermanence et d'interdépendance, le *Logos* et le *Dharma*. Eudémonistes, ils proposent tous deux une voie vers la sagesse par l'usage des vertus et l'éradication de l'ignorance. Le bouddhisme se distingue par sa dimension sotériologique, l'Éveil, au-delà de toute expression conceptuelle. Leur éthique est pragmatique, intentionnaliste et casuiste.

Doué d'une remarquable capacité de diffusion, le bouddhisme progresse en Occident sous des formes nouvelles, comme le *bouddhisme socialement engagé*. Parallèlement, des formes actualisées du stoïcisme ont cours dans les pays anglophones. Sous leurs formes actuelles, stoïcisme et bouddhisme se présentent comme des forces de proposition face aux nouveaux défis de l'humanité, dans l'esprit du *convivialisme*.

---

## ***Stoicism and Buddhism, a comparative thought from origins to nowadays***

---

Stoicism and Buddhism present obvious similarities, especially in spiritual exercise practices. For want of care of an interpretation with categories which are not theirs, Western views on Buddhism often made a nihilist and pessimist philosophy of it. On the other hand, French-speaking academic circles consider that Stoicism irremediably became extinct in the third century. Some of the similarities are doctrinal, as impermanence, interdependence, *Logos*, and *Dharma*. Eudemist, they both offer a path to wisdom by purposing of virtue and rooting out ignorance. Buddhism can be distinguished by its soteriologic dimension, Enlightenment, beyond all conceptual expression. Their ethics are pragmatic, intentionalist, and casuist.

Having a remarkable ability to extend, Buddhism is growing in the West according to new forms, as Socially Engaged Buddhism. In the same time, update forms of Stoicism do exist in English-speaking countries. In their update forms, Stoicism and Buddhism show us proposition strengths in front of new challenges of humankind, under *convivialist spirit*.

---

### **MOTS-CLÉS**

stoïcisme, bouddhisme, éthique, exercices spirituels, désir, attachement, ignorance, sagesse, *nirvāṇa*.

Stoicism, Buddhism, Ethics, spiritual exercises, desire, attachment, ignorance, wisdom, *nirvāṇa*.

---

# Table des matières

<i>Traductions, références, abréviations</i> .....	p. 11
<b><u>Introduction</u></b> .....	p. 13
• Deux pensées pragmatiques – Les études contemporaines .....	p. 13
• Une méthodologie hétérodoxe : comparer ce qui est comparable ? .....	p. 15
<i>La continuité d'une expérience philosophique</i> .....	p. 16
<i>L'unité du bouddhisme</i> .....	p. 17
<i>L'unité du stoïcisme</i> .....	p. 20
<i>Derniers points concernant la méthodologie</i> .....	p. 23
• Des obstacles insurmontables ? .....	p. 25
<i>Éviter les anachronismes</i> .....	p. 25
<i>Des modes de pensée différents ?</i> .....	p. 27
<i>Les questions sémantiques</i> .....	p. 31
<i>Contextualité, intra et intertextualité</i> .....	p. 36
<i>Une autre question</i> .....	p. 38
<b><u>I – La rencontre de deux univers philosophiques</u></b> .....	p. 40
I – 1 – Présentation des questions, propos actuels .....	p. 41
I – 2 – La place particulière d'Onésicrite d'Égine .....	p. 42
I – 3 – Qui étaient ces « gymnosophistes » ? .....	p. 43
I – 4 – Courants de pensée chez les compagnons philosophes d'Alexandre, parentés doctrinales .....	p. 44
I – 5 – La question des sources .....	p. 46
I – 6 – Conclusions provisoires .....	p. 48
I – 7 – Des conclusions trop lisses pour être acceptées en l'état .....	p. 51
I – 8 – Un autre éclairage sur les gymnosophistes .....	p. 54
I – 9 – Pyrrhonisme et voie du milieu .....	p. 56
I – 10 – Conclusion .....	p. 64
<b><u>II : Approche non critique des ressemblances entre le stoïcisme et le bouddhisme</u></b> .....	p. 65
II – 1 – Un texte de Marc Aurèle aux accents bouddhiques .....	p. 65
II – 2 – Retour sur la notion centrale de l'impermanence .....	p. 68
II – 3 – Indifférence et principe de non-attachement .....	p. 70
	p. 74

II – 4 – Jugement et illusion .....	
II – 5 – Voir les choses telles qu'elles sont .....	p. 77
II – 6 – La temporalité : cosmologie et primat du présent .....	p. 80
II – 6 – 1 – Le temps dans la cosmologie stoïcienne et bouddhique .....	p. 80
II – 6 – 2 – Seul le présent existe .....	p. 82
II – 7 – Les exercices spirituels .....	p. 85
II – 7 – 1 – La méditation .....	p. 86
II – 7 – 2 – L'examen de conscience .....	p. 91
II – 7 – 3 – Maîtriser la colère .....	p. 93
II – 8 – Conclusion .....	p. 99
<b>III : Le concept de causalité</b> .....	p. 101
III – 1 – Causalité, déterminisme et liberté dans le stoïcisme .....	p. 101
III – 1 – 1 – Les différents types de causes .....	p. 103
• La définition stoïcienne de la cause et de la causalité .....	p. 103
• Le schème binaire agent/patient .....	p. 104
• De la physique à la métaphysique .....	p. 106
• Sympathie universelle et causalité .....	p. 107
• Une (fausse) pléthore de types de causes .....	p. 110
• La cause synectique .....	p. 111
• La cause procatarctique .....	p. 111
• La cause absolue .....	p. 112
III – 1 – 2 – L'« étrange » justification chrysippéenne .....	p. 113
• Le changement de statut du concept de liberté .....	p. 113
• L'analogie du cylindre .....	p. 114
III – 1 – 3 – Le destin .....	p. 117
III – 1 – 4 – La question de la responsabilité et de la liberté .....	p. 118
III – 1 – 5 – L'« argument dominateur » : un caillou dans la sandale des stoïciens .....	p. 121
III – 2 – Causalité, déterminisme et Karma dans le bouddhisme .....	p. 124
III – 2 – 1 – Causalité et coproduction conditionnée .....	p. 126
• Cadre général du principe de cause à effet .....	p. 126
• La coproduction conditionnée et la série des douze <i>nidāna</i> .....	p. 130
III – 2 – 2 – Le système des cinq <i>niyāma</i> .....	p. 134
III – 2 – 3 – Karma et renaissance (mérite et démérite, rétribution ?) .....	p. 138
III – 2 – 4 – L'existence propre et la notion de vacuité .....	p. 142

III – 3 – Mise en perspective .....	p. 144
III – 3 – 1 – La question du libre arbitre .....	p. 145
• <i>Stoïcisme et libre décision</i> .....	p. 146
• <i>Bouddhisme et libre décision</i> .....	p. 150
• <i>Un quasi argument paresseux dans le bouddhisme ?</i> .....	p. 154
III – 3 – 2 – L'Univers comme un tout organique .....	p. 156
• « <i>Vivre en accord avec la nature</i> » .....	p. 157
• <i>Le stoïcisme est-il monothéiste ?</i> .....	p. 160
• <i>Le bouddhisme est-il athée ?</i> .....	p. 164
<b>IV : Questions d'éthique</b> .....	p. 168
IV – 1 – L'éthique stoïcienne .....	p. 169
• <i>Genèse de la morale stoïcienne</i> .....	p. 169
• <i>Le souverain bien et la vertu</i> .....	p. 170
• <i>Le statut du bien et du mal</i> .....	p. 174
• <i>Les passions</i> .....	p. 175
• <i>Relations aux choses et aux êtres, altruisme, bienveillance</i> .....	p. 179
• <i>Le bonheur du sage, la joie</i> .....	p. 187
IV – 2 – La morale bouddhiste .....	p. 188
• <i>Genèse de la morale bouddhiste</i> .....	p. 189
• <i>Karma et renaissance</i> .....	p. 190
• <i>Les vertus bouddhiques</i> .....	p. 191
• <i>Les passions</i> .....	p. 192
• <i>Les règles morales</i> .....	p. 194
• <i>Le « tournant » mahayaniste</i> .....	p. 196
• <i>Relations aux choses et aux êtres, altruisme, bienveillance           et compassion</i> .....	p. 198
IV – 3 – Mise en perspective .....	p. 203
• <i>Ignorance et valeur</i> .....	p. 203
• <i>Actions vertueuses et volonté</i> .....	p. 204
• <i>Une thérapeutique des passions</i> .....	p. 205
• <i>L'équanimité</i> .....	p. 208
• <i>Impassibilité et sentiments</i> .....	p. 209
• <i>Anthropocentrisme et altruisme inconditionnel</i> .....	p. 211
• <i>Deux casuistiques</i> .....	p. 214

<b><u>V : Le statut du désir</u></b> .....	p. 216
V – 1 – Deux théories de la perception voisines .....	p. 216
V – 1 – 1 – Du contact à l'impression .....	p. 216
V – 1 – 2 – Les conditions de l'affect .....	p. 217
V – 2 – Passions, désir et temporalité .....	p. 221
V – 3 – Stoïcisme et discipline du désir .....	p. 224
V – 4 – Désir et bouddhisme .....	p. 230
V – 5 – Mise en perspective .....	p. 235
V – 5 – 1 – De la théorie des sens aux passions .....	p. 235
V – 5 – 2 – Passions, plaisir, souffrance et ignorance .....	p. 236
V – 5 – 3 – Les trois formes bouddhiques de la soif et l' <i>apatheia</i> .....	p. 237
<b><u>VI : Le « regard vers l'intérieur »</u></b> .....	p. 239
VI – 1 – Le soi et le retour sur soi stoïciens .....	p. 240
VI – 2 – Bouddhisme et regard vers l'intérieur .....	p. 248
VI – 3 – Mise en perspective .....	p. 255
<b><u>VII : Sagesse, Nibbāna, vacuité</u></b> .....	p. 260
VII – 1 – Connaissance et ignorance .....	p. 260
VII – 2 – La sagesse est-elle accessible ? .....	p. 263
VII – 3 – Deux ordres d'une même réalité .....	p. 269
VII – 4 – Les moyens de parvenir à la sagesse .....	p. 271
VII – 5 – Vertus et <i>pāramitā</i> .....	p. 273
VII – 6 – Les bienfaits du chemin vers la sagesse .....	p. 276
VII – 7 – Le statut de la sagesse .....	p. 279
<b><u>VIII : La question du suicide</u></b> .....	p. 288
VIII – 1 – Les stoïciens et le suicide .....	p. 290
VIII – 2 – Le suicide dans le canon pāli et d'autres textes bouddhiques .....	p. 296
• <i>Trois moines dont le Bouddha ne condamne pas le suicide</i> .....	p. 296
• <i>Un suicide de masse</i> .....	p. 298
• <i>Les cas de Sappadasa et de Sīhā</i> .....	p. 298
VIII – 3 – Mise en perspective .....	p. 301
<b><u>IX : L'être et la question de l'âme</u></b> .....	p. 304
IX – 1 – Impermanence et vacuité .....	p. 305
IX – 1 – 1 – Dharma et Raison universelle .....	p. 306

IX – 1 – 2 – De l'impermanence au statut de l'être .....	p. 307
• <i>La théorie des deux vérités</i> .....	p. 307
• <i>Stoïcisme et impermanence</i> .....	p. 309
IX – 1 – 3 – La Voie du milieu bouddhique et le « matérialisme » stoïcien ....	p. 311
• <i>Voie du milieu et vacuité dans le bouddhisme</i> .....	p. 311
• <i>Le vide et le « matérialisme » stoïciens</i> .....	p. 313
• <i>Deux doctrines non-dualistes ?</i> .....	p. 316
IX – 2 – La question de l'âme .....	p. 319
IX – 2 – 1 – L'âme en tant que personne ou individu .....	p. 320
1) <i>L'âme selon les stoïciens</i> .....	p. 320
• <i>L'âme est composée par mélange</i> .....	p. 320
• <i>Les parties de l'âme</i> .....	p. 321
• <i>La personne est un individu</i> .....	p. 321
2) <i>La personne selon le bouddhisme</i> .....	p. 323
• <i>La personne : un assemblage complexe d'éléments instables</i> .....	p. 323
• <i>L'existence d'un moi relatif</i> .....	p. 324
IX – 2 – 2 – Le devenir de l'âme .....	p. 324
1) <i>Le stoïcisme et la survie de l'âme après la mort</i> .....	p. 324
2) <i>La doctrine bouddhique révolutionnaire de l'anātman</i> .....	p. 327
<b><u>X : Logique, dialectique, rhétorique</u></b> .....	p. 331
X – 1 – Logique et langage chez les stoïciens .....	p. 332
X – 2 – La discursivité bouddhique .....	p. 335
X – 3 – Les principes de non-contradiction et du tiers-exclu .....	p. 337
X – 4 – La culture bouddhique d'un certain sens de la contradiction .....	p. 340
X – 5 – La doctrine Mādhyamika et le tétralemme bouddhique .....	p. 342
X – 6 – La pratique du Kōan .....	p. 344
X – 7 – Mise en perspective .....	p. 346
<b><u>XI : Actualité du stoïcisme et du bouddhisme</u></b> .....	p. 349
XI – 1 – Stoïcisme et bouddhisme, deux destinées divergentes .....	p. 350
XI – 1 – 1 – La disparition du stoïcisme .....	p. 351
XI – 1 – 2 – Disparition et diffusion du bouddhisme .....	p. 354
• <i>Naissance et disparition du bouddhisme en Inde</i> .....	p. 354
• <i>Le bouddhisme en Chine</i> .....	p. 357
• <i>Le bouddhisme tibétain</i> .....	p. 358
	p. 359



• <i>Le bouddhisme au Japon</i> .....	
XI – 2 – Naissance et devenir d'un bouddhisme occidental .....	p. 360
XI – 2 – 1 – Un bouddhisme missionnaire ? .....	p. 360
XI – 2 – 2 – Bref panorama de la diffusion du bouddhisme en Occident ...	p. 362
XI – 2 – 3 – Peut-on parler d'un « bouddhisme occidental » ? .....	p. 366
• <i>Des facteurs d'adhésion de l'Occident</i> .....	p. 367
• <i>Des modifications dans l'expression du bouddhisme en Occident</i> ...	p. 370
• <i>Vers un « bouddhisme occidental » ?</i> .....	p. 372
XI – 3 – Un « <i>New Stoicism</i> » ? .....	p. 377
• <i>Shaftesbury : un « stoïcien crépusculaire » ?</i> .....	p. 383
• <i>Foucault et le stoïcisme</i> .....	p. 387
• <i>James B. Stockdale et l'expérience d'Épictète</i> <i>au sein d'un « laboratoire du comportement humain »</i> .....	p. 390
• <i>Lawrence C. Becker, défenseur d'un « New Stoicism</i> .....	p. 393
• <i>Alexandre Jollien</i> .....	p. 397
• <i>La philosophie « telle qu'elle est conçue</i> <i>et pratiquée de nos jours »</i> .....	p. 408
XI – 4 – De possibles rapprochements ? .....	p. 414
<b><u>Conclusion</u></b> .....	p. 425
<b><u>Bibliographie</u></b> .....	p. 433
Sources se rapportant au stoïcisme .....	p. 433
• <i>Textes stoïciens</i> .....	p. 433
• <i>Sources secondaires se rapportant au stoïcisme</i> .....	p. 433
Sources se rapportant au bouddhisme .....	p. 437
• <i>Textes bouddhiques</i> .....	p. 437
• <i>Sources secondaires se rapportant au bouddhisme</i> .....	p. 437
Sources se rapportant au stoïcisme <i>et</i> au bouddhisme .....	p. 442
Sources diverses .....	p. 443
• <i>Textes de l'Antiquité</i> .....	p. 443
• <i>Autres sources citées</i> .....	p. 443
<b><u>Annexes</u></b> .....	p. 446
1) La métaphore du cylindre .....	p. 446
	p. 446

2) L'argument Dominateur .....	
3) Hymne à Zeus, Cléanthe d'Assos .....	p. 447
4) Parabole de la flèche empoisonnée .....	p. 448
5) L'argument paresseux .....	p. 449
6) La parabole du radeau .....	p. 449
7) La parabole du maître de maison qui réussit à faire sortir ses enfants de sa maison en flammes .....	p. 451
<b><u>Index des auteurs et personnages cités</u></b> .....	p. 452

## Traductions, références, abréviations

### ***Les traductions utilisées***

Sauf mention particulière (note en bas de page), les traductions des textes de Diogène Laërce, Plutarque, Cicéron, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle sont d'Émile Bréhier (*Les Stoïciens*, Paris, Tel Gallimard, 1962), à l'exception du *Manuel* d'Épictète traduit par Jean Pépin (dans le même ouvrage).

La traduction de Musonius Rufus est celle d'Armand Jagu (dans *Musonius Rufus. Entretiens et fragments*, Hildesheim, Georg Olms, 1979).

Les traducteurs des autres textes de l'Antiquité sont indiqués en notes de bas de page.

Les traductions des textes bouddhiques canoniques et post-canoniques sont empruntées, sauf mention particulière, aux ouvrages référencés dans la bibliographie. J'ai aussi utilisé les traductions de sutta du canon pāli de Mōhan Wijayaratna, traductions du *Dīgha-nikāya* (3 tomes) et du *Majjhima-nikāya* (5 tomes, aux Éditions Lis, 2007-2011), ainsi que, du même auteur, des textes tirés des *Sermons du Bouddha* (Éditions du Cerf, 1988).

Les traductions de versets du *Dhammapada* sont, sauf mention particulière, celles du Centre d'études dharmiques de Gretz (*Les dits du Bouddha. Le Dhammapada*, Paris, Albin Michel, Paris, 2004).

L'indication des traducteurs des textes d'auteurs non francophones figure à la suite de la référence bibliographique. Lorsqu'elle n'y figure pas, il s'agit d'une traduction personnelle.

### ***Une question majuscule***

Les mots « stoïcisme » et « bouddhisme » sont orthographiés, dans toute la littérature consultée, tantôt avec, tantôt sans « s » ou « b » majuscule, le choix de la majuscule étant le plus souvent – mais pas exclusivement – celui d'auteurs antérieurs à notre siècle. J'ai choisi de ne pas retenir la majuscule dans mon propre texte, sauf bien entendu lorsque celle-ci est employée dans certaines citations, par respect de l'auteur.

### ***Références bibliographiques***

Les références indiquées en bas de page ne comportent que l'indication de l'auteur et de l'ouvrage cité. La référence complète se trouve dans la bibliographie à la fin de ce travail.

## **Abréviations**

Par souci d'éviter des répétitions fastidieuses, les abréviations suivantes sont utilisées :

- **Sources occidentales :**

- DL : Diogène Laërce, *Vies et sentences des philosophes* ;
- *Entretiens* : Arrien, *Entretiens d'Épictète* ;
- FDS : Karlheinz Hülsner, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker* : (*Fragments relatifs à la dialectique des stoïciens*)
- *Lettres* : Sénèque, *Lettres à Lucilius* ;
- *Pensées* : Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même* ;
- SE, AM : Sextus Empiricus, *Contre les savants* ;
- SE, HP : Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes* ;
- SVF : *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol. Leipzig, 1905-1924, Stuttgart, 968 (Éd. Von Arnim).

- **Textes bouddhiques :**

- AN : *Aṅguttara-nikāya* ;
- ANA : *Aṅguttara-nikāyaṭṭhakathā* ;
- Dhp : *Dhammapada* ;
- DN : *Dīgha-nikāya* ;
- DNA : *Dīgha-nikāyaṭṭhakathā* ;
- MN : *Majjhima-nikāya* ;
- MNA : *Majjhima-nikāyaṭṭhakathā* ;
- PTS : Pali Text Society de Londres ;
- SN : *Samyutta-nikāya* ;
- SNA : *Samyutta-nikāyaṭṭhakathā* ;
- Theg : *Theragāthā* ;
- Therig : *Therigāthā* ;
- Vin : *Vinaya-piṭaka*.

Le *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme* (Philippe Cornu) est désigné par l'abréviation *DEB*.

# Introduction

J'ai fait une heureuse navigation en faisant naufrage<sup>1</sup>.

Mānjushrī expose la science du *dharmā*, lorsque le Bouddha l'interrompt et lui demande : « Par quelle vue, par quelle réalisation enseignes-tu de telles paroles ? » Mānjushrī lui répond : « Je n'ai pas de vue, je n'ai pas de réalisation et pas plus d'enseignement », coupant court à toute tentative de faire du *dharmā* un objet de pensée que l'on pourrait aimablement discuter<sup>2</sup>.

## • *Deux pensées pragmatiques – Les études contemporaines*

Pragmatisme<sup>3</sup>. C'est sans doute l'un des qualificatifs qui caractérise le mieux la réalité fonctionnelle du stoïcisme et du bouddhisme qui font l'objet de ce travail. Mais si l'idée de mettre en perspective deux courants de pensée – fussent-ils aussi éloignés dans le temps et dans l'espace que le bouddhisme et le stoïcisme – n'est pas nouvelle, il convient de s'interroger sur la légitimité d'une telle démarche. Il existe bien des travaux comparant tel ou tel point de notions qui semblent communes à ces deux philosophies<sup>4</sup>. Plus proches de nous, deux études retiennent l'attention : une thèse soutenue à la Sorbonne en 1985 par Marianne Benetatou : *Le statut du désir dans le Bouddhisme ancien et dans le Stoïcisme*<sup>5</sup> ; et les travaux récents de Laurentiu Andrei, notamment : *Le retour sur soi – Stoïcisme et bouddhisme zen*<sup>6</sup>. Ces deux études appellent quelques remarques : 1) Marianne Benetatou ne donne aucune explication sur les motifs de son choix (en particulier ce qui justifie la délimitation de ses deux champs d'investigations, à savoir, d'une part, l'ensemble de la pensée du Portique, de Zénon à Marc Aurèle, et la stricte limitation aux textes bouddhiques canoniques et « para-canoniques » d'autre part), pas plus qu'elle ne justifie l'intérêt philosophique à l'origine de cette mise en perspective ; 2) Laurentiu Andrei s'intéresse à la philosophie Zen de l'École Sōtō (de maître Dōgen en particulier), mais, hormis ce qui touche

<sup>1</sup> - Zénon de Citium (DL, VII, 4).

<sup>2</sup> - D'après É. Rommeluère citant *Le Sūtra de la vertu de Sagesse enseignée par Mānjushrī*, T, VIII, n°233, p.735b (dans, *Le bouddhisme n'existe pas*, p.12).

<sup>3</sup> - « Pragmatisme » est employé ici dans l'acception commune d'une attitude qui privilégie le sens pratique, l'adaptation au réel et la recherche de l'efficacité, et non dans le sens de la doctrine philosophique développée au XIX<sup>e</sup> siècle aux États-Unis. Le maître tibétain Lama Thoubtèn Yéshé dit : « Au lieu de se concentrer sur un être suprême, le bouddhisme met l'accent sur des choses plus pratiques, telles que la manière de mener notre vie, d'intégrer notre esprit et de maintenir paix et santé dans notre vie quotidienne (*Devenir son thérapeute*, p. 9). Cette remarque s'applique au stoïcisme pour ainsi dire à l'identique.

<sup>4</sup> - Nous ne nous arrêterons pas sur certaines études de la fin du XVIII<sup>e</sup> et du début du XIX<sup>e</sup> siècle qui sont obsolètes et n'intéresseront que les historiens, en raison d'une meilleure connaissance occidentale de la pensée bouddhique, mais aussi d'un éclaircissement récent de certaines thèses du stoïcisme qui faisaient parfois l'objet d'interprétations hâtives. Nous aurons l'occasion d'y revenir tout au long de cette étude.

<sup>5</sup> - Marianne Benetatou, *Le statut du désir dans le bouddhisme ancien et dans le stoïcisme*, thèse Université de Paris Sorbonne, 1985.

<sup>6</sup> - In *Origins and possibilities*, Éd. Nagoya : Nanzan (Japon), 2008. L. Andrei prépare pour sa part une thèse dont le titre est : *Quel soi ? Une réflexion comparative sur la notion de soi dans la tradition stoïcienne antique et moderne et dans la philosophie issue du bouddhisme zen japonais*.

précisément aux particularités de la pensée de Dōgen, l'analyse qu'il donne du « retour sur soi » est grandement applicable aux doctrines de la plupart des écoles bouddhiques (contemporaines y compris).

D'autres auteurs ont effleuré la question.

En 2005, Mauro G. A. Rosi publie un article sobrement intitulé *Bouddhisme et Stoïcisme*<sup>1</sup> dans lequel il suggère que les formes occidentalisées du bouddhisme, qui correspondent selon lui au « dernier avatar de la tradition de l'humanisme moral qui traverse toute la pensée intellectuelle de l'Occident » ne seraient qu'un succédané de stoïcisme saupoudré de quelques éléments orientaux, c'est-à-dire en grande partie dépouillé de nombreux aspects spécifiques de la tradition bouddhique plurimillénaire (en particulier rituels, mais aussi nombre d'éléments conceptuels et spirituels). Cet artifice permettrait à ce « néobouddhisme » occidental de s'ajuster « aisément et facilement à une culture affairée et [...] superficielle » (ce qui serait le cas, ajoute-t-il, pour l'engouement suscité en Occident par la pratique de la méditation zen). Et il conclut sur l'incompatibilité de « deux traditions nées de matrices culturelles si différentes ».

En 2010, William Ferraiolo, du San Joaquin Delta College de Stockton, Californie, publie un article intitulé *Roman Buddhist*<sup>2</sup> dans lequel il établit des rapprochements (« saisissants » selon ses termes) entre la philosophie d'Épictète et le bouddhisme. Néanmoins, une mise en garde, qui rappelle la conclusion de Mauro G. A. Rosi, introduit son étude :

Familiers des religions abrahamiques, les Occidentaux n'ont pas besoin de spiritualités exotiques au parfum d'Orient. Il y a peu d'exemples de bodhisattvas se réincarnant dans cette partie du monde, et quand c'est le cas, personne n'y accorde d'importance<sup>3</sup>. Il existe une incompatibilité essentielle entre des conceptions concurrentes de la condition humaine en termes de « vie bonne » entre l'Occident et l'Orient. Nous ne devrions pas nous attendre à trouver une vaste étendue de domaines communs sur lesquels « les deux » peuvent se rencontrer pour partager la sagesse de leurs sages respectifs<sup>4</sup>.

Sa conclusion se fait certes plus nuancée, mais montre à l'évidence le fossé philosophique qui sépare les modes de pensée bouddhique et occidentale<sup>5</sup> :

---

<sup>1</sup> - Mauro G. A. Rosi, « Bouddhisme et Stoïcisme », Avril 2005.

<sup>2</sup> - William Ferraiolo, *Roman Buddhist*, *Western Buddhist Review*, vol. 5, october 2010.

<sup>3</sup> - Ces deux affirmations sont pour le moins contestables.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 1.

<sup>5</sup> - Ces deux expressions sont réductrices. En particulier, « pensée bouddhique » ne rend pas compte de la grande diversité des modes de conceptualisation que l'on rencontre dans l'immensité du territoire asiatique (entre une « pensée indienne » et « chinoise » par exemple). Par ailleurs, le concept d'Orient entendu dans son sens géographique inclut des régions qui n'ont que peu, et souvent aucun, rapport avec le bouddhisme. J'utiliserai

On peut s'attendre à des différences de manifestation quand les mêmes vérités sont abordées à partir de points de départ socio-culturels et historiques disparates. Nous pouvons être disposés à explorer, étudier et respecter les conseils de sagesse quelle qu'en soit la provenance – sans tenir compte de leur origine culturelle, géographique ou historique. Nous pouvons saisir tout ce qui peut être estimé à l'aune de notre propre héritage, mais aussi essayer de trouver des points de contact à partir desquels une compréhension plus avancée et plus fertile peut se développer entre les pèlerins spirituels de toutes les latitudes, ce qui peut générer de ce fait un enrichissement mutuel de leurs traditions et pratiques respectives. Nous pouvons trouver des connexions nous rassemblant à une profondeur bien plus grande que celles que nous ayons jamais sondées<sup>1</sup>.

C'est cet objectif qui nous guidera tout au long de ce travail. Si une étude de philosophie comparée incite souvent à la mise en perspective thème à thème de notions qui s'enracinent dans des terreaux par nature dissemblables, le risque de s'en tenir strictement à cette démarche est de renvoyer dos à dos deux mondes de pensée imperméables l'un à l'autre. Je tenterai donc, surtout à la fin de ce travail, d'établir ces connexions en questionnant chaque doctrine à la lumière de l'autre, par un jeu croisé d'éclairages mutuels.

- ***Une méthodologie hétérodoxe : comparer ce qui est comparable ?***

Avant d'aborder la question de cette incompatibilité essentielle entre des systèmes de pensée issus de terreaux historiques, culturels, géographiques, sociaux... effectivement éloignés, quelques précisions méthodologiques s'imposent.

Ce qui est proposé dans cette étude n'est pas un exercice de philosophie comparée au sens habituel du terme et il faut s'interroger sur la légitimité d'une démarche qui apparaîtra pour le moins hétérodoxe aux spécialistes. François Chenet insiste sur la valeur des deux mondes spirituels qui vont requérir notre attention : « La profondeur de la philosophie indienne est équivalente à celle de la philosophie grecque, sauf en philosophie politique<sup>2</sup> ». Je proposerai certes une démarche classique : à travers une herméneutique de la philosophie, une étude comparée des problèmes philosophiques, des méthodes, des concepts, des moyens d'argumenter, etc., mais il se trouve que je m'écarterai souvent

---

néanmoins l'expression « pensée bouddhique » par défaut, dans la mesure où elle figure dans de nombreux textes d'auteurs cités en référence (quand ce n'est pas pensée « orientale »).

<sup>1</sup> - W. Ferraiolo, *op. cit.*, p. 20.

<sup>2</sup> - *Philosophie comparée Inde/Europe*, notes de conférence, mars 2013. Cette allégation est déjà, en soi, une comparaison.

délibérément de son injonction à « ne comparer que ce qui est comparable<sup>1</sup> ». Cette hétérodoxie assumée mérite quelques précisions. Je lui donnerai deux justifications : la première est de l'ordre de l'expérience personnelle (avec l'ambition de l'amener vers l'universel) ; la seconde s'appuie sur la constatation de l'existence d'une unité du stoïcisme et d'une unité du bouddhisme (ce qui, évidemment, ne va pas de soi), cette unité permettant la mise en perspective.

### ***La continuité d'une expérience philosophique***

Dans un précédent travail<sup>2</sup>, je m'interrogeais déjà : « peut-on prétendre accéder à la philosophie, par nature universalisante, à partir d'un vécu particulier<sup>3</sup> ? », question à laquelle je répondais : « La réponse sera, je pense, apportée par un incessant mouvement de va-et-vient entre mon expérience singulière et l'universalité des conduites humaines auxquelles elle renvoie, de l'Antiquité à nos jours ». Le sujet n'est plus le même et ce « va-et-vient » ne sera pas ici de mise, mais l'idée de ce travail reste le fruit d'une expérience qui se trouve justement dans le prolongement exact de ce qui fut pour moi une authentique conversion, non à une religion, mais, plus modestement, comme la conséquence d'un passage à l'acte philosophique qui est en lui-même une conversion, une transformation existentielle de l'être, au sens antique auquel tenait beaucoup Pierre Hadot : « L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du "soi" et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures<sup>4</sup>. » Je ne peux passer sous silence les circonstances singulières qui occasionnèrent ma rencontre avec Épictète, rencontre improbable et presque « physique » avec un Maître de stoïcisme disparu il y a près de deux mille ans.

Confronté brutalement à un changement radical d'existence, isolé du monde et jeté dans un univers hostile, j'en étais à me demander comment faire pour survivre ou ne pas

---

<sup>1</sup> - L'expression est ici prise au sens strict, comme, par exemple, comparer des systèmes philosophiques contemporains coexistant dans un même univers culturel (stoïcisme/épicurisme, bouddhisme/jaïnisme...). Mais – j'anticipe un peu la suite – nous nous apercevons bientôt que ce que nous avons pris d'abord pour non comparable ne l'est pas tant que ça.

<sup>2</sup> - Pierre Haese, *Une expérience de l'extra-ordinaire*.

<sup>3</sup> - En écho à cette remarque de Emmanuel Halais : « Une interrogation qui n'est pas portée par tous, qui n'est pas universelle, n'intéresse pas la philosophie », dans *Individualité et valeur dans la philosophie morale anglaise*, p. 8.

<sup>4</sup> - Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 23.



basculer dans la folie. Dans ce lieu où personne ne voudrait résider – la prison, qui est mon « lieu de résidence » depuis février 2004 –, un groupe d'une douzaine de personnes était autorisé à se réunir chaque semaine pendant deux heures pour échanger sur des thèmes philosophiques autour d'un animateur compétent. Aucun de nous n'avait de connaissances particulières en philosophie et j'eus vite envie d'en savoir un peu plus. Je me rendis à la bibliothèque et, au rayon philosophie, choisis un livre au hasard. Au hasard ? Pas vraiment, puisque mon seul critère de choix, guidé par un tempérament quelque peu paresseux, fut la minceur de l'ouvrage. Et le plus mince de tous (à peine plus d'une trentaine de pages) était une traduction du *Manuel* d'Épictète. La lecture de ce petit livre fut un choc. En peu de mots et à l'aide de formules percutantes, il donnait la clef de tous mes tourments et me proposait des solutions concrètes (que je mis aussitôt en pratique). Bien entendu, ma lecture ne pouvait qu'être naïve et ma compréhension entachée d'anachronismes, mais qu'importe. Que ce texte écrit au I<sup>er</sup> siècle, exprimant qui plus est la pensée d'un esclave affranchi, possédât un tel pouvoir de transformation de l'esprit dans un contexte qu'il ne pouvait à l'évidence pas prévoir me fit toucher du doigt la signification concrète de l'universalité de la pensée. Ce fut le début d'une formidable aventure existentielle.

Quelques années plus tard, j'entrepris la lecture que j'avais sans cesse repoussée de quelques auteurs bouddhistes contemporains<sup>1</sup>. À chaque fois, j'eus le sentiment (cette fois bien conscient de ma naïveté) de lire une version poétique des textes d'Arrien ou de Marc Aurèle. Il me fallait comprendre ce qui rapprochait ces deux pensées tellement étrangères l'une à l'autre. Ce travail est d'abord le fruit d'une curiosité.

### ***L'unité du bouddhisme***

Je demandais récemment au grand chef de l'une des principales sectes bouddhiques du Japon ce que toutes les écoles bouddhiques ont en commun. Il me répondit : « La bouddhité. – Rien d'autre ? – Rien d'autre. » Dans un sens, c'est peu, mais après tout, c'est l'essentiel<sup>2</sup>.

Le travail qui va suivre nous amènera à confronter des textes de l'Antiquité gréco-romaine (avec quelques incursions dans des périodes modernes<sup>3</sup>) à des textes de l'Antiquité indienne (appartenant pour la plupart au canon pāli). Jusque là, la démarche ne semble pas s'éloigner des voies habituelles de la philosophie comparée. Mais je m'engagerai plus loin, sur des chemins beaucoup plus périlleux. D'abord, il m'arrivera de

---

<sup>1</sup> - Pour être précis, il s'agissait de Matthieu Ricard (*Plaidoyer pour le bonheur*), Bokar Rimpotché (*Savoir méditer*) et Thich Nhat Hanh (*Soyez libre là où vous êtes* et *Il n'y a ni mort ni peur*).

<sup>2</sup> - Jean Herbert, dans D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme zen*, p. 10 (Préface).

<sup>3</sup> - Le néostoïcisme de la Renaissance en particulier.

m'écarter des textes canoniques bouddhiques pour citer des auteurs plus tardifs (comme le moine, poète et philosophe Milarepa qui vécut au Tibet au XI<sup>e</sup> siècle, ou maître Dōgen, qui enseigna au Japon au XIII<sup>e</sup> siècle et fut à l'origine de l'école Zen Sōtō), mais aussi de nombreux auteurs bouddhistes contemporains. Une telle diversité permet-elle de considérer ces auteurs comme représentatifs du bouddhisme (au singulier) ? Ceci doit être précisé, car la tendance exprimée par de nombreux auteurs bouddhistes d'aujourd'hui, est de considérer, eu égard aux différences, et surtout aux divergences, qui caractérisent les nombreuses sectes, que LE bouddhisme est essentiellement multiple, tant dans ses formes d'expressions que dans les fondements des diverses doctrines<sup>1</sup>.

La question devient alors : existe-t-il une unité du bouddhisme, en dépit de (ou par-delà) cette multiplicité et ces divergences ? Deux éléments de réponse nous permettent d'y répondre dans la mesure où ils sont communs à toutes les écoles. Le premier est « le point transcendantal de la *bodhi*, l'éveil du Bouddha » qui devient la fin ultime de la pratique. « C'est le point où les mots se dissolvent dans le paradoxe et où l'intellect rationnel trouve sa limite. [...] Et la variété des formes que put prendre le Dharma à travers les différentes écoles sont chaque fois des tentatives incomplètes pour exprimer la même et unique vérité transcendante et inaccessible aux mots<sup>2</sup>. » Le second élément de réponse réside dans l'enseignement inaugural du Bouddha, celui des Quatre Nobles Vérités, qu'il prêcha au Parc des Gazelles, à Bénarès, à partir de son Illumination<sup>3</sup>. En d'autres termes, il existe un substrat commun à tous les bouddhismes qui repose sur la fin ultime que constitue la réalisation de l'Éveil. D'autre part, la justification du chemin de vie spirituel proposé par le Bouddha se fonde sur la notion de *dukkha*<sup>4</sup>, de son apparition, de sa cause, des moyens de l'éradiquer et de la Voie qui mène à son éradication, fondement original et originel de son enseignement. Ces deux éléments ne sont pas séparés comme pourrait le faire croire cette brève analyse. Ils sont indissociablement intriqués et

---

<sup>1</sup> - « Le bouddhisme est une abstraction simplificatrice alors qu'en Orient, la réalité est faite d'écoles souvent millénaires qui ont chacune leur originalité, leur histoire et leur littérature propres, des enseignements inscrits dans des livres, des mémoires et des lieux. À s'en tenir au terme, il conviendrait plus justement de parler de bouddhismes au pluriel afin de singulariser leur richesse et leur diversité », Éric Rommeluère, *Le bouddhisme n'existe pas*, p. 50. Mais il faut signaler aussi l'idée d'un bouddhisme transversal réductible à quelques idées phares : il y aurait une essence commune, tout le reste ne serait que variations.

<sup>2</sup> - Bernard Stevens, *La communauté bouddhiste Triratna. Un bouddhisme occidental*, p. 80.

<sup>3</sup> - Souvent désigné par « Sermon de Bénarès », les bouddhistes l'appellent plus justement « Sermon de la mise en branle (ou en mouvement) de la Roue de la Loi », exposé dans le *Dhammacakkapavattana Sutta*. Il commence par une invitation à suivre la Voie du Milieu et se poursuit par l'exposition des Quatre Nobles Vérités.

<sup>4</sup> - Afin d'éviter tout malentendu, nous nous gardons pour l'instant de plus de précisions sur la signification de ce terme. Retenons pour l'instant que *dukkha* désigne la souffrance, la douleur, le mal-être... La richesse sémantique de ce mot est telle que nous l'aborderons plus loin en détail.

constituent bien le socle commun de tous les bouddhismes<sup>1</sup>. En dépit des différences et/ou divergences qui vont se faire jour dans l'histoire du bouddhisme, des origines à nos jours, aucune école ne peut se prétendre bouddhiste si elle s'écarte de cet enseignement inaugural dont la voie mène à l'Éveil. Cette unité fut affirmée en 1994 lorsqu'une quarantaine d'enseignants de diverses traditions se sont réunis à l'institut Karma Ling avec le souci de définir, face à la diversité culturelle du bouddhisme, ce qui pourrait être considéré par tous comme son substrat fondamental. Et cet « essentiel », ce message universel qui transcende toutes les cultures, se résume finalement pour eux aux enseignements fondamentaux du Bouddha exprimés dans le discours des Quatre Nobles Vérités<sup>2</sup>. Les divergences apparaîtront pour des questions d'interprétation des textes (notons au passage que l'enseignement était – et reste toujours – souvent oral, voire « au-delà du langage » et que l'expérience compte plus que la parole elle-même), à l'occasion de commentaires, en raison de particularismes liés aux pays où l'expansion du bouddhisme s'est faite, mais l'enseignement des Quatre Nobles Vérités, avec son corollaire, la Voie qui mène à l'Éveil, constitue bien, répétons-le, le socle commun à tous les bouddhismes<sup>3</sup>. « Toutefois, bien que l'unité, ou mieux l'unicité du Bouddhisme soit pour moi matière indiscutable, la diversité règne au sein de cette unité, répondant aux divers types de culture, de civilisations et aux particularités psychologiques de l'humaine nature. Le Buddha (sic) avait, par excellence, l'intelligence des types humains et son Enseignement répondait toujours à la question présente et unique dans l'universalité, et hors du Temps<sup>4</sup> ».

---

<sup>1</sup> - Il faut toutefois signaler que la tradition zen a une position éloignée de la conception traditionnelle « du » bouddhisme concernant les Quatre Nobles Vérités, en particulier sur la quatrième de ces vérités, la Voie octuple. Les bouddhistes de la tradition tibétaine ont tenté de définir les points communs à toutes les traditions. Ils parlent des trois ou quatre « sceaux » : tous les phénomènes conditionnés sont impermanents, tous les phénomènes sont dépourvus d'un soi, tous les phénomènes conditionnés sont souffrance/insatisfaction, le *nirvāṇa* est calme et pur. La tradition zen japonaise du début du XX<sup>e</sup> siècle ne retient que trois sceaux.

<sup>2</sup> - Voir Frédéric Lenoir, *Le bouddhisme en France*, p. 382.

<sup>3</sup> - « De plus, malgré ce que croient les bouddhistes et aussi beaucoup d'orientalistes modernes, on ne sait pas encore distinguer nettement, dans ce qui reste de tous ces textes et qui est cependant très volumineux, ce qui est vraiment ou reflète fidèlement l'enseignement personnel du Bouddha de ce qui est en fait l'œuvre, collective et anonyme mais placée dans la bouche du Bienheureux, de ses disciples ayant vécu au cours des quatre ou cinq siècles ayant suivi son *Parinirvāṇa*. D'une part, on a encore trop tendance, surtout parmi les indianistes, à ne prendre en considération, comme seule source philologique ayant une valeur historique certaine, que le Canon ou *Tripitaka* en langue pâlie des Theravādin. [...] D'autre part, on est trop souvent porté à croire, comme les Theravādin eux-mêmes, que tous ces textes canoniques en pâli, du moins ceux du Corpus des Sermons (*Sūtra-piṭaka*) et du Corpus de la Discipline (*Vinaya-piṭaka*), sont indubitablement la parole même, authentique, du Bienheureux », André Barreau, « Le *nirvāṇa* selon le bouddhisme antique dit Hināyāna », in *Nirvāṇa*, sous la direction de François Chenet, 1993, p. 239.

<sup>4</sup> - Śramaṇerika Dharmarakṣitā, « *Face aux Trois Refuges* » dans *Présence du Bouddhisme*, p. 192. L'auteur évoque dans cet article sa « conversion au Bouddhisme » (sic) et fait part du sentiment d'universalisme qui l'a saisi lorsqu'il a découvert l'Enseignement du Bouddha.

Dans les études qui vont suivre, il ne sera pas fait mention des divergences doctrinales, sauf exceptions rendues nécessaires par tel ou tel aspect du sujet traité. Nous suivons en cela l'opinion exprimée par René de Berval : « Il semble possible, en prolongeant les récentes investigations de Paul Magnin sur l'"unité" du bouddhisme (*Arch.* 138-61, pp. 192-194), de concevoir les diverses actualisations des doctrines bouddhiques, comme autant d'*expressions culturelles* d'une même *essence* – un ensemble de fondements symboliques et pratiques, de visions sotériologiques profondes et spécifiques aux traditions issues du *dharma* de Bouddha<sup>1</sup> ».

Un autre aspect méthodologique doit être évoqué, étant entendu que nous acceptons désormais l'idée d'une « unité du bouddhisme » avec les réserves que nous venons d'évoquer. C'est l'utilisation de textes bouddhiques contemporains qui seront souvent mis en perspective avec des textes stoïciens (il peut être surprenant de voir face à face le ch. XI du *Manuel* d'Épictète et un texte parlant de la montre du Dalaï-Lama !). C'est que le stoïcisme en tant que système philosophique à part entière a disparu peu après l'Empereur-philosophe<sup>2</sup>, alors que le bouddhisme dont nous parlons est toujours d'actualité, et le discours contemporain ne fait qu'adapter les enseignements inauguraux du Bouddha aux évolutions du monde (qui est par nature, comme toutes les réalités conventionnelles dont parle le bouddhisme, impermanent).

### ***L'unité du stoïcisme***

Depuis Schmekel, il est devenu habituel de distinguer trois périodes dans le stoïcisme : l'Ancien Portique, avec Zénon, Cléanthe et Chrysippe, le Moyen Portique, représenté surtout par Panétius et Posidonius, et le stoïcisme impérial d'où se détachent Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, comme si chacune de ces trois périodes se distinguait par des spécificités propres<sup>3</sup>. Cette périodisation n'a pas été établie par les Anciens. Dès la naissance du Portique, tout le matériau intellectuel est constitué d'emprunts, même si sa pensée se distinguera rapidement de ces emprunts pour devenir une doctrine originale. Il est remarquable de noter que le fondateur du Portique a nourri sa pensée, vingt ans durant, à des sources multiples. Élève de Cratès le cynique, de Stilpon le mégarique, des scholarques de l'Académie, Xénocrate et de Polémon, Zénon de Cittium fut en relation

---

<sup>1</sup> - René de Berval, *Présence du Bouddhisme*, p. 2, § 3.

<sup>2</sup> - Certaines sources (comme Porphyre dans *La vie de Plotin*) attestent l'existence de stoïciens après Marc Aurèle, mais aucun de leurs écrits ne nous sont parvenus. D'autre part, les néostoïciens de la Renaissance ne peuvent être considérés comme des stoïciens au sens où nous entendons que les bouddhistes d'aujourd'hui sont toujours bien des bouddhistes.

<sup>3</sup> - Voir en particulier Jean-Joël Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, p. 29 et sq.

fréquente avec Diodore Cronos et son élève Philo le dialecticien. Sa pensée est issue du socratisme et, détail important, sa doctrine est considérée à certains égards comme une rénovation de l'héraclitéisme. Cette diversité des sources va façonner l'originalité du Portique qui va se constituer en un système où s'interpénètrent logique, physique et éthique d'une manière qui lui assure sa cohérence. Cléanthe, successeur de Zénon, assura la continuité de la pensée du Fondateur ; quand à Chrysippe, il fut le grand théoricien du stoïcisme, en fixant la doctrine dans une œuvre monumentale.

Que des divergences soient apparues au sein de la doctrine est indéniable. Ainsi, Boëthus et Panétius rejetaient la conflagration universelle déjà remise en cause par Zénon de Tarse et Diogène de Babylone ; Panétius (élève d'Antipater et de Diogène de Babylone) n'acceptait ni la divination ni la sympathie universelle, mais malgré ces divergences, il ne fut pas qu'un « dissident », faisant par exemple évoluer la célèbre formule de Chrysippe « Vivre en accord (avec la nature) » vers une forme détachant la conduite humaine de l'ordre cosmique : « Vivre en accord avec les dispositions dont nous a doté la nature<sup>1</sup> ». Il faut aussi être conscient que les témoignages de dissensions apparues au cours de l'histoire de l'École « émanent le plus souvent d'adversaires qui avaient intérêt à exagérer des différences mineures<sup>2</sup> ». Enfin, il est notable que le contexte politique, intellectuel et scientifique a considérablement évolué en un demi millénaire, rendant inévitable une évolution parallèle de la portée de la pensée stoïcienne, qui ne s'accompagna pas cependant de ruptures ni de remises en cause des fondements mêmes de cette pensée. Ces considérations font dire à J.-J. Duhot que « la périodisation de Schmekel, qui associe Panétius et Posidonius dans une même phase "moyenne" du Portique, n'est pas soutenable. L'hétérodoxie panétienne a été effacée par Posidonius qui a ramené l'École dans sa tradition. L'originalité de Panétius serait donc de l'ordre de la variante individuelle, elle ne paraît pas avoir entraîné le Portique et ne donne que plus de relief à l'orthodoxie posidonienne<sup>3</sup> ». La position doctrinale de Posidonius est pour partie conservatrice, avec un retour à certaines idées de l'ancien stoïcisme, mais aussi novatrice en introduisant une vision originale en matière de psychologie, idées qu'il assortissait d'observations et d'expériences nombreuses. Ainsi, par exemple, la *Théorie élémentaire* de Cléomède montre que le Portique enseignait l'astronomie posidonienne, construite sur les bases de la physique chrysippéenne. Son image de savant et de brillant scholarque est bien différente de celle d'un Cléanthe, célèbre, lui, pour sa force de caractère (comme

---

<sup>1</sup> - Voir André Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, p. 135.

<sup>2</sup> - Jean-Joël Duhot, *op. cit.*, p. 31.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 33.

pour son endurance physique !), mais ces singularités liées à des personnalités affirmées ne remettent nullement en cause la stabilité de la doctrine. On a pu reprocher au stoïcisme de l'époque impériale de montrer un zèle excessif pour les questions de morale, au détriment de la physique. Mais il se peut qu'il y ait dans cette appréciation des erreurs de perspectives dues à la rareté des témoignages. Si Épictète semble avoir ignoré Posidonius, il a fait de Chrysippe la base de son enseignement, tout en utilisant aussi Zénon, Cléanthe et Antipater. Enfin, si « l'importance de Sénèque, Épictète et Marc Aurèle fait penser que l'École néglige quelque peu la physique pour se tourner essentiellement vers la morale, c'est oublier que Sénèque est l'héritier de la météorologie posidonienne avec ses *Questions naturelles*<sup>1</sup> ». Si l'on peut regretter la perte de la plupart des textes stoïciens, il y a dans le contraste entre cette carence et l'énorme succès que connut le stoïcisme dans l'Antiquité un gage de la cohérence et de la technicité du système : « La force du Stoïcisme réside en ce que, philosophie cohérente et attitude devant la vie, il pouvait subsister par lui-même avec un minimum de recours aux textes. [...] La substance des Stoïciens se trouve dans le Stoïcisme, plus grand que leurs œuvres parce qu'il les réalise totalement ; réussite exemplaire que celle qui fait disparaître les philosophes derrière leur pensée<sup>2</sup> ». Fort de la diversité de ses sources, de la cohérence de son système et du succès de sa diffusion dans le monde gréco-romain, le stoïcisme apparaît « comme une sorte d'héritier universel de la pensée grecque, grâce à quoi il est devenu la grande philosophie de son temps<sup>3</sup> ». J.-J. Duhot à qui j'emprunte beaucoup n'est pas le seul à souligner la continuité et la stabilité de la pensée du Portique au cours de toute son histoire, par-delà les découpages chronologiques proposés par les historiens de la philosophie, découpages, nous l'avons vu, artificiels et discutables. Michel Spanneut insiste sur la fermeté et l'indépendance du Portique, convoquant Max Pohlenz, « l'un des meilleurs connaisseurs du monde grec » et revendiquant avec lui le rôle prépondérant de ce courant de pensée, Pohlenz ayant prouvé, dans son livre *Die Stoa*, « qu'au cours de cette longue carrière il est resté fidèle à lui-même<sup>4</sup> ». En dépit de la critique des découpages traditionnels du stoïcisme – critique qui ne fait pas l'unanimité des spécialistes actuels, mais qui me semble bien argumentée –, il m'arrivera dans cette étude de conserver la tripartition pour situer dans le temps tel ou tel philosophe, ou par souci de compréhension.

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 39.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 84. On peut cependant objecter à J.-J. Duhot que l'expression « pensée grecque » devrait impliquer une homogénéité qui, dans la réalité, est totalement illusoire.

<sup>4</sup> - Michel Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 25.

Dans le bouddhisme, c'est la fidélité aux enseignements initiaux des Quatre Nobles Vérités qui assure l'unité de la doctrine au sein de la diversité des écoles. Nous retrouvons avec le stoïcisme un schéma comparable<sup>1</sup>, avec deux constantes qui vont surmonter toutes les vicissitudes de son histoire : le stoïcisme est avant tout un mode de vie, largement inspiré du socratisme dans la fermeté du caractère et la profondeur de sa pensée, et des cyniques dans son souci permanent d'authenticité et de retour à la nature<sup>2</sup> ; le fondement de la doctrine repose indéfectiblement sur l'idée que la sagesse réside dans la vertu. Les moyens pour atteindre cette sagesse connaîtront une évolution tout au long de l'histoire du Portique sous la forme d'exercices, base de la discipline, de l'*askesis*, stoïcienne. Partant, la félicité du stoïcien se fonde dans l'ataraxie, son action dans la vertu.

Ayant posé ce postulat de l'unité du stoïcisme, nous aurons recours, tout au long de ce travail, aussi bien à Zénon ou à Chrysippe qu'à Épictète<sup>3</sup> ou Marc Aurèle, même si les textes des derniers stoïciens occuperont une place privilégiée.

### ***Derniers points concernant la méthodologie***

Le choix de la succession des chapitres de cette étude est malaisé et sans doute contestable. Il conviendrait de les enchaîner d'une manière logique, c'est-à-dire en respectant un ordre correspondant à celui des grands thèmes qui caractérisent les deux pensées. S'il semble licite de commencer par un recensement des ressemblances entre le stoïcisme et le bouddhisme (ch. II), les choses se compliquent ensuite. Déjà, pour le stoïcisme, il n'existe pas, par exemple, d'accord unanime des scholarques sur l'ordre dans lequel il convient d'enseigner la logique, la physique et l'éthique. Mais même si un tel ordre s'imposait, il ne serait pas applicable au bouddhisme, ne serait-ce que parce que celui-ci ne distingue pas ces trois disciplines de manière comparable aux stoïciens. En revanche, il m'est apparu opportun de parler d'abord du concept de causalité (ch. III) car les notions qu'il recouvre servent de base à la compréhension de ce qui suit<sup>4</sup>. Il m'a semblé souhaitable ensuite d'aborder les questions d'éthique (ch. IV). Ces bases éthiques étant établies, nous en prolongerons la réflexion par l'examen du statut du désir, qui conditionne les comportements humains (ch. V), de la notion de retour sur soi<sup>5</sup> (ch. VI),

---

<sup>1</sup> - Stoïcisme et bouddhisme sont souvent qualifiés de « thérapeutiques ».

<sup>2</sup> - Avec la réserve toutefois que, selon les époques, la référence aux cyniques connaîtra d'importantes variations.

<sup>3</sup> - Qui, à plusieurs siècles d'intervalle, emprunte lui-même beaucoup à Chrysippe.

<sup>4</sup> - En particulier, la notion bouddhique de *coproduction conditionnée* constitue la base essentielle de la compréhension de la quasi-totalité des notions bouddhiques qui seront développées tout au long de ce travail.

<sup>5</sup> - Cette expression étant fortement connotée « grecque » ou « stoïcienne », je lui ai préféré celle de « regard vers l'intérieur » plus conforme aux enseignements du canon pâli et qui n'altère pas le sens que l'on entend dans la pensée grecque. Si j'apporte cette précision, c'est qu'un autre auteur (Laurentiu Andrei) a, lui, conservé

avant d'envisager le concept de sagesse (ch. VII). Nous terminerons cet exposé de thèmes éthiques en abordant la question du suicide (ch. VIII). S'il semble licite du point de vue de la philosophie occidentale de traiter de l'ontologie et de la métaphysique, ces deux termes ne sont pas appropriés au bouddhisme et le titre de ce chapitre reste volontairement vague : « L'être et la question de l'âme » (ch. IX). Logique, dialectique et rhétorique viennent clore la partie strictement philosophique de ce travail (ch. X). Mais mon intention de ramener l'ensemble de cette étude à une perspective contemporaine et de m'éloigner des seules considérations théoriques pour défendre mon credo en une philosophie en acte, dont la raison d'être est d'orienter notre mode de vie, m'a forcé à emprunter une voie divergente dans le dernier chapitre. Celui-ci fait ainsi la part belle à des considérations historiques et surtout sociologiques, un risque que j'assume entièrement car il donne sens à l'ensemble de ma démarche (ch. XI).

Le choix du premier chapitre, qui relate la rencontre de l'expédition d'Alexandre avec les gymnosophistes est sans doute surprenant lui aussi. Au premier abord en effet, il peut sembler sans rapport avec ce qui suit (il n'y est question d'aucun stoïcien, les gymnosophistes n'étaient pas bouddhistes). J'ai tenu néanmoins à le présenter pour des raisons qui me semblent importantes, intellectuellement, mais même affectivement<sup>1</sup>. En premier lieu, la manière dont cet épisode est relaté par les écrivains et historiens qui en ont été les témoins, et surtout par les abondants commentaires qu'il a suscité (et suscite encore de nos jours), sont emblématiques des erreurs d'interprétation et des confusions regrettables dues à la projection de la vision occidentale sur un monde autre. Il n'est pas rare de lire, par exemple 1) Que ces bouddhistes (qui étaient en réalité des jaïns) ont influencé la pensée grecque ; 2) Que la voie du milieu bouddhique est à l'origine de la vocation sceptique de Pyrrhon (puis de l'émergence d'une école Sceptique) ; 3) Par extension, que le stoïcisme est né des contacts de penseurs grecs avec leurs homologues indiens<sup>2</sup>... Ensuite, même si ces gymnosophistes n'étaient pas bouddhistes, cet épisode a alimenté une mécompréhension de la notion importante de voie du milieu et il m'a semblé utile d'en démonter les mécanismes. Enfin, outre la beauté littéraire des textes d'Onésicrite, Strabon et Arrien, le récit de cette aventure montre la rencontre de deux mondes qui vont à présent faire l'objet de notre attention et permet de porter un regard d'un côté sur le cynisme qui a tant influencé le stoïcisme et de l'autre sur des

---

l'expression de « retour sur soi » (dans les travaux évoqués ci-dessus et surtout dans sa thèse de doctorat, *Quel soi ? Une réflexion comparative sur l'idée de soi dans le stoïcisme et dans le bouddhisme zen*, Clermont-Ferrand, février 2016.

<sup>1</sup> - La beauté littéraire des textes de référence et l'émotion suscitée par la rencontre de deux « mondes ».

<sup>2</sup> - Cette thèse est défendue avec beaucoup de conviction (et de « preuves ») par Serge-Christophe Kolm, *Le bonheur-liberté*, 1982.



ascètes chez qui l'on peut voir transparaître les traits d'une civilisation qui n'est pas la nôtre.

Si le choix des textes stoïciens (qui ne peuvent en aucun cas être qualifiés de canoniques, para ou post canoniques) n'a pas posé de réels problèmes, la tâche fut en revanche plus ardue pour celui des textes bouddhiques, d'abord en raison de la rareté de leurs traductions en français, mais aussi, paradoxalement, de leur surabondance. Involontairement, en opposition même avec mon intention de couvrir jusqu'à l'époque contemporaine, mon choix s'est porté sur une grande majorité de textes du bouddhisme ancien. Ainsi, très peu de textes du Mahāyāna sont cités, ce qui est dû aussi à l'impossibilité qui fut la mienne d'en consulter suffisamment. Je pense néanmoins que cette carence est contrebalancée par l'unité du bouddhisme dont j'ai parlé précédemment qui permet, dans les cas que j'ai abordés, d'en référer à ces textes fondateurs. Une reprise ultérieure de certains thèmes, tenant compte de cette carence, serait toutefois souhaitable.

- ***Des obstacles insurmontables ?***

D'autres difficultés nous attendent pour lesquelles il n'existe sans doute pas de solutions entièrement satisfaisantes. Nous allons être confrontés à deux civilisations qui ne sont pas les nôtres, avec d'un côté une doctrine qui, disparue depuis près de deux mille ans et en dépit de l'héritage qu'elle a laissé, nous est devenue étrangère, et de l'autre une pensée qui, par sa nature même, culturelle et géographique, nous est étrangère. Et aux abîmes – à la fois verticaux et horizontaux – qui nous séparent de ces civilisations autres, il faut ajouter les problèmes de traduction, du grec et du latin pour celle-ci, des principales langues véhiculant le bouddhisme pour celle-là (au premier rang desquelles le pâli et le sanskrit, mais aussi le chinois, le japonais, le tibétain, etc.). Pour cette dernière question, comment faire pour que traduction ne rime pas avec surinterprétation (ou mésinterprétation) ? Trois questions préliminaires sont à examiner :

- 1) Dans quelle mesure pouvons-nous pénétrer la pensée grecque sans nous égarer dans des interprétations fallacieuses ou anachroniques ?
- 2) Qu'est-ce qui différencie la « pensée occidentale » de la « pensée bouddhique » ?
- 3) Comment surmonter les difficultés sémantiques ?

### ***Éviter les anachronismes***

À propos de ma rencontre avec Épictète, je parlais de « naïveté ». J'avais compris les injonctions du *Manuel* dans le langage d'aujourd'hui, sans esprit critique et en les

appliquant telles qu'elles à des problèmes contemporains (avec toutefois un succès spectaculaire !). Mais, au-delà de cette « naïveté », s'agit-il vraiment d'une compréhension anachronique ? « En fait le sens voulu par l'auteur antique n'est jamais actuel. Il est antique, un point c'est tout. Mais il peut prendre pour nous une signification actuelle, dans la mesure où il peut nous apparaître par exemple comme la source de certaines idées actuelles, ou surtout parce qu'il peut nous inspirer une attitude actuelle, tel ou tel acte intérieur, tel ou tel exercice spirituel<sup>1</sup>. »

Dans deux de ses ouvrages sur le stoïcisme, Jean-Joël Duhot nous met d'emblée en garde contre ce défaut : « Les évidences des Grecs ne sont plus les nôtres [...], de sorte que lorsque nous croyons utiliser les mêmes concepts, nous les lisons naturellement de nos propres évidences sans nous douter qu'ils peuvent porter tout autre chose<sup>2</sup> », « les Stoïciens ne se sont pas posé nos problèmes, et leurs critères de cohérence et de systématisme ne sont pas les nôtres<sup>3</sup> », et, ce qui pourrait servir de conclusion à cette mise en garde : « Il faut donc garder la plus grande prudence dans l'interprétation de la pensée grecque. On peut être tenté de se reconnaître dans des textes qui recouvrent des réalités et des expériences qui nous sont totalement étrangères, et, inversement, il arrive que des formulations qui n'appartiennent pas à notre mode de conceptualisation expriment un contenu qui nous est proche<sup>4</sup> ». Nous aborderons plus précisément cette problématique à la fin de cette étude<sup>5</sup>, en essayant de replacer le stoïcisme dans une perspective actuelle. Le nœud de cette question est la tension entre un système qui a disparu (et ne peut d'ailleurs plus avoir lieu), les risques d'interprétations anachroniques (qui visent, inconsciemment parfois, à le forcer à résoudre des questions qui ne sont pas les siennes), et la tentation de le réduire à une juxtaposition hasardeuse de recettes, qui peuvent certes s'avérer utiles mais ne constituent pas une philosophie. Je tenterai de résoudre cette quadrature du cercle d'un genre particulier.

Mais si, j'aurai souvent l'occasion de le rappeler, à notre époque, la philosophie est devenue le plus souvent un système de conceptualisation théorique, une grille interprétative enseignée dans les universités, elle était pour les Anciens tout autre chose : elle avait l'ambition de proposer un modèle de vie et une voie vers le bonheur. Partant, c'était moins par l'accumulation de connaissances théoriques que par un patient, incessant et exigeant travail sur soi, où primaient la maîtrise totale des passions et

---

<sup>1</sup> - Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, p. 115.

<sup>2</sup> - *Épictète et la sagesse stoïcienne*, pp. 6-7.

<sup>3</sup> - *La conception stoïcienne de la causalité*, pp. 8-9.

<sup>4</sup> - *Épictète et la sagesse stoïcienne*, pp. 7-8.

<sup>5</sup> - Voir ch. XI, « Actualité du stoïcisme et du bouddhisme ».

l'indifférence à ce qui ne dépend pas de nous, que la philosophie stoïcienne proposait au progressant d'approcher l'*ataraxie* ou de tendre vers une sagesse qui restait généralement inaccessible. Nous sommes bien loin des exigences de la civilisation contemporaine où la spéculation intellectuelle voisine avec le besoin de satisfaction immédiate des désirs.

### ***Des modes de pensée différents ?***

C'est faire grand tort au bouddhisme que de le plonger dans les eaux du Léman, de la Sprée ou de la Tamise<sup>1</sup>.

Une histoire simple aidera à saisir le cloisonnement infranchissable qu'il peut y avoir entre deux mondes qui occupent pourtant un espace commun.

Paul et Céline sont absorbés dans leur jeu d'enfant. Paul est le prince charmant, Céline la méchante sorcière. La méchante sorcière brandit sa baguette magique vers le prince qui s'écroule, se roulant par terre terrassé par la douleur. À ce moment passe un ami de la famille qui, par la porte entrouverte, aperçoit Paul geignant sur le sol. Inquiet, il se précipite dans la pièce voisine où se trouve la mère des enfants et lui dit : « Tu devrais aller voir. Ta fille est en train de violenter son frère ».

L'histoire n'a évidemment rien d'occidental pas plus que d'oriental. Elle montre simplement que, témoin d'une situation que nous ne pouvons comprendre, à laquelle nous sommes totalement étranger (dont nous n'avons pas les clefs), nous nous méprenons en toute bonne foi sur sa signification. C'est que nous projetons sur les autres nos propres modes de pensée et nous identifions à eux avec nos cadres conceptuels et nos habitudes de vie<sup>2</sup>. Mais ce constat n'est pas propre à la confrontation de deux mondes : on peut constater un processus semblable dans la constitution des identités individuelles. En attribuant à l'autre tel ou tel trait, « on façonne en retour le visage qu'on rêve de se donner à soi-même. Et inversement : en raison de ce qu'on imagine être sa propre identité, on découpe, dans les données relatives à l'autre, de quoi construire sa silhouette à lui<sup>3</sup> ». Ce processus s'étend également aux identités collectives et culturelles : « À chaque forme nouvelle de la conscience collective correspond un remaniement de la

---

<sup>1</sup> - Louis de La Vallée Poussin, 1925. Cité par Bernard Faure in *Bouddhismes, philosophies et religions*, p. 13.

<sup>2</sup> - Dit autrement : « La négation de l'application d'un prédicat à un sujet n'a pas le même sens que dans des contextes plus ordinaires, ou encore : on n'établit pas la différence entre  $\exists(x)F(x) \wedge G(x)$  et  $\exists(x)F(x) \wedge \neg G(x)$  de la même manière que dans ces contextes plus ordinaires (ceux où il s'agit, par exemple, de princes et de sorcières réels) – en ce sens également, ce n'est pas seulement le statut de "–" qui change, mais celui de la suite entière de symboles », Emmanuel Halais, *Individualité et valeur dans la philosophie morale anglaise*, p. 143.

<sup>3</sup> - Roger-Pol Droit, *Le silence du Bouddha*, p. 1.

frontière, un nouveau partage, un "autre" distinct<sup>1</sup> ». Ceci est valable aussi bien envers cette civilisation disparue dont seuls quelques textes ou fragments nous sont parvenus – au point que, croyant la connaître, nous nous identifions à elle, même inconsciemment –, qu'envers cette civilisation lointaine dont les règles sociales et les modes de pensée – sans parler de la structure de la langue – nous sont étrangers. Et pour en revenir plus précisément à notre préoccupation présente : « On ne saurait opposer ou comparer point par point deux pensées – la pensée occidentale d'une part, la pensée bouddhique de l'autre. Pour de multiples raisons, dont la principale est qu'aucune de ces "pensées" ne se réduit à une philosophie "pure". Ou plutôt, même si elles ont cherché à se purifier de toutes les scories, elles ont dans la réalité reçu toutes sortes d'influences d'un contexte culturel qu'elles ont en retour contribué à modifier. La pensée bouddhique ne se réduit pas à la philosophie du Buddha, ni la pensée occidentale à la philosophie<sup>2</sup> ».

Idéalement, il faudrait pouvoir circonscrire ce qui différencie pensées occidentale et bouddhique. Mais cette tentative est biaisée par nature, car je ne peux pour cela me fier qu'à mon propre poste d'observation qui est irrévocablement occidental. Un début de réponse peut être cherché dans la littérature. On le trouvera d'abord chez des auteurs occidentaux, puis le point de vue d'un oriental fournira un autre éclairage.

Citant Hegel (dans son *Histoire de la Philosophie*), M. Merleau-Ponty affirme que la pensée orientale « est aussi étrangère à la religion dans *notre* sens qu'à la philosophie [...]. La religion de l'Occident suppose "le principe de la liberté et de l'individualité" ; elle a passé par l'expérience de la "subjectivité réfléchissante", de l'esprit au travail sur le monde. L'Occident a appris que c'est la même chose pour l'esprit de se saisir et de sortir de soi, de se faire et de se nier. La pensée orientale ne soupçonne pas même cette négation qui réalise ; elle est hors des prises de nos catégories, ni théisme, ni athéisme, ni religion, ni philosophie<sup>3</sup> ». Il poursuit : « Ces vues de Hegel sont partout : quand on définit l'Occident par l'invention de la science ou par celle du capitalisme, c'est toujours de lui qu'on s'inspire, car le capitalisme et la science ne peuvent définir une civilisation que quand on les comprend comme "ascèse dans le monde" ou "travail du négatif", et le reproche qu'on fait à l'Orient est toujours de les avoir ignorés. [...] *Notre idée du savoir est si exigeante qu'elle met tout autre type de pensée dans l'alternative de se soumettre comme première esquisse du concept, ou de se disqualifier comme irrationnelle. Or ce savoir absolu, cet universel concret dont l'Orient s'est fermé le chemin, la question est de*

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*

<sup>2</sup> - Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, p. 25.

<sup>3</sup> - Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 161.

savoir si nous pouvons, comme Hegel, y prétendre. Si nous ne l'avons pas effectivement, c'est toute notre évaluation des autres cultures qu'il faut revoir<sup>1</sup>. » Ainsi, la pensée occidentale serait caractérisée par son esprit scientifique et rationnel, ainsi que par son discrédit porté sur tout autre système de pensée qui refuserait de s'y soumettre. Notons au passage que Merleau-Ponty considère que l'Orient « s'est fermé le chemin » du savoir absolu et de l'universel concret. Nous verrons combien ce jugement est contestable<sup>2</sup>. Cette vision hégélienne de la pensée orientale est aujourd'hui dépassée<sup>3</sup>. Il est plus juste, non d'opposer les deux visions du monde, mais de les juxtaposer, en mettant au crédit de l'Occident l'invention de la philosophie et de sa fille, la science, nées « de la conscience nette d'une ignorance impossible à combler, de la brûlure incurable qui l'accompagne<sup>4</sup> », et au crédit du bouddhisme sa proposition d'une voie visant elle aussi à éradiquer l'ignorance, mais par un processus non exclusivement discursif, qui doit mener à l'Éveil, l'omniscience permettant l'accession à un « savoir » fondateur et ultime. La grande différence réside dans la poursuite, pour les premiers, de biens censément durables, aptes à apaiser les maux de l'âme et, pour les seconds, d'une dissolution de l'ignorance, au point que « toutes les interrogations partielles, les "objets" ignorés, se dissipent et se révèlent vides<sup>5</sup> ». R.-P. Droit conclut : « Deux maximes – "sache que tu ne sais rien", "sache qu'il n'y a rien à savoir" – engagent des mondes distincts, dont les histoires parallèles se prolongent depuis une vingtaine de siècles<sup>6</sup> ». Encore faut-il savoir ce qui se cache derrière des mots comme « savoir » et « ignorance », ce qui distingue leur sens occidental, c'est-à-dire philosophique au sens premier, de leur sens proprement bouddhique.

Il y a encore une raison historique pour ne pas opposer ces deux mondes de pensée. Comme la nôtre, la pensée bouddhique est d'origine indo-européenne et l'histoire regorge de témoignages attestant de leurs nombreux contacts (ne serait-ce que dans l'art indo-grec du Gandhara, mais, même dans la littérature, nous trouvons les traces de contacts étroits<sup>7</sup>), aussi ce serait renoncer à une bonne part de l'héritage occidental que d'exclure ou reléguer dans les ténèbres cette pensée non occidentale, au nom d'une soi-disant

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 162. C'est moi qui souligne.

<sup>2</sup> - Voir ch. XI, « Actualité du stoïcisme et du bouddhisme », XI – 4 – *De possibles rapprochements ?*.

<sup>3</sup> - D'autant plus que la notion d'Orient est bien trop vague pour permettre une appréciation homogène. Il serait plus juste de distinguer trois blocs : l'Inde, qui a sans doute philosophé autant que la Grèce (la pensée spéculative y est appréhendée comme un outil de compréhension du monde), la sphère indo-himalayenne qui prolonge le bouddhisme indien, et la sphère chinoise qui a peu ou pas philosophé.

<sup>4</sup> - Roger-Pol Droit, *Le silence du Bouddha*, p. 26.

<sup>5</sup> - *Ibid.*

<sup>6</sup> - *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>7</sup> - Comme avec le roi grec de Bactriane, Ménandre (pāli : Milinda) connu pour sa conversion au bouddhisme relatée dans le *Milindapañhas*, *Les Questions de Milinda*.

« philosophie pure ». De tout ceci il ressort que nous ne devons pas rêver le bouddhisme en même temps que nous l'étudions, ne pas lui prêter nos propres traits et ne pas y projeter nos propres préoccupations.

En redécouvrant le bouddhisme, les premiers savants occidentaux<sup>1</sup> qui s'y intéressèrent vraiment n'ont pu éviter ces écueils dangereux, interprétant sa pensée à l'aune des catégories conceptuelles du christianisme (qui assume lui-même un double héritage, juif et grec), et en en faisant tantôt « un christianisme dégénéré, un nihilisme désespérant, un catholicisme d'Orient, un rationalisme, une mystique athée, une religion superstitieuse, une philosophie, une sagesse ésotérique, un humanisme moderne, une sagesse laïque, etc<sup>2</sup>. », écueils particulièrement fâcheux, puisque « Aujourd'hui, bien qu'il soit mieux connu par les études savantes, nous verrons que la plupart des Occidentaux continuent de se façonner leur propre image du bouddhisme en fonction de leur itinéraire religieux, de leur formation intellectuelle, de leurs convictions politiques, de leurs attentes spirituelles, etc<sup>3</sup>. » Les Occidentaux – aussi bien sans doute que les Orientaux – ne peuvent s'empêcher d'interpréter ce qu'ils découvrent d'étrange dans une aire culturelle différente selon leurs propres catégories. « Bref, à travers tous ces contacts et ces découvertes fragmentées du bouddhisme au fil des siècles, nous assistons à un jeu de miroir incessant, le bouddhisme servant de prétexte aux Européens pour mieux se regarder et se comprendre eux-mêmes afin de mieux régler leurs propres comptes, de s'inquiéter ou de s'exalter de leur propre destin. Certes, à mesure que les découvertes se précisent et que la rencontre se noue, prisme déformant et jeu de miroirs se révèlent moins puissants. Mais, les ayant observés sur la longue durée, nous saurons d'autant mieux les voir à l'œuvre dans la période contemporaine où ils sont loin d'avoir disparu<sup>4</sup>. » Cette crainte est d'ailleurs confirmée par Yoko Orimo, traductrice de l'œuvre de maître Dōgen, et on frémit devant l'absurdité qu'elle dénonce : « Les recherches sur Dōgen et le *Trésor* aboutissent de nos jours à une véritable profusion d'articles et d'ouvrages de toutes sortes, et certains spécialistes lancent un cri d'alarme à l'intention des tenants d'un rapprochement philosophique Orient-Occident. On a en effet vu, surtout au Japon, un foisonnement de comparaisons entre Dōgen et les grandes figures de la ou des traditions philosophiques et religieuses de l'Occident telles qu'Augustin, François d'Assise, Eckhart,

---

<sup>1</sup> - Comme les Pères jésuites dans leurs « lettres édifiantes et curieuses », le père Coeurdoux en 1777, Henry Thomas Colebrooke en 1827, l'abbé de Valroger en 1839, August Wilhelm Schlegel la même année... jusqu'à Hegel dans les versions de 1827 et de 1830 de son *Encyclopédie* ou dans ses *Leçons sur la philosophie des religions*, Renan dans ses « premiers travaux sur le bouddhisme », texte rédigé en 1851 et publié en 1884, Schopenhauer...

<sup>2</sup> - Frédéric Lenoir, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, p. 18.

<sup>3</sup> - *Ibid.*

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 18.

Schelling, Nietzsche, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger, Hegel, et le plus récemment, Derrida<sup>1</sup> ». Si elle reconnaît que la cause et l'origine de ce « phénomène » littéraire réside pour partie dans la nature même de l'œuvre de Dōgen, elle n'en souligne pas moins la fragilité des bases de ces rapprochements et la méconnaissance des termes de la comparaison.

Pour conclure sur cette délicate question, l'avis d'un spécialiste oriental est éclairant. Le jugement que porte Daisetz Teitaro Suzuki sur la vision qu'ont pour lui les Occidentaux sur le bouddhisme est sévère et sa discrimination entre l'esprit occidental et l'esprit oriental instructive : « L'esprit occidental se révèle analytique, discriminatif, inductif, scientifique. Il aime à généraliser, à élaborer des concepts, des lois, à organiser. Il se veut schématique, impersonnel. Il est dominateur, toujours disposé à affirmer son importance, à imposer sa volonté à autrui, etc<sup>2</sup>. Tout au contraire, l'esprit oriental est synthétique. Il totalise et intègre et ne discrimine pas. Il est déductif, dogmatique, intuitif (ou mieux : affectif). Il n'est ni systématique, ni discursif. Il est subjectif, spiritualiste individuellement et collectif socialement, etc<sup>3</sup>. ». Et il poursuit un peu plus loin : « Alors que la méthode scientifique tue, assassine l'objet et, après avoir disséqué son cadavre, s'efforce vainement, en réajustant ses morceaux, de reproduire le corps originel et vivant<sup>4</sup>, la méthode Zen prend la vie telle qu'elle est vécue ; au lieu de la tailler en pièce et de tenter ensuite de la ressusciter en rafistolant ses débris à l'aide d'abstractions et de concepts, le Zen préserve la vie en tant que vie, nul bistouri ne la touche. [...] La science manie les abstractions en qui nulle activité ne vit. Le Zen se plonge dans la source de la créativité. Il s'abreuve à son contenu de vie. La fleur est inconsciente d'elle-même. C'est Moi qui l'éveille à la conscience<sup>5</sup> ».

### ***Les questions sémantiques***

Je n'aborderai pas dans le détail les questions liées à la traduction des textes, ce qui nous entraînerait trop loin et sortirait du cadre de notre propos. Il convient néanmoins de souligner en préambule les principales difficultés sémantiques ou linguistiques auxquelles nous serons sans cesse confrontés. Ces difficultés sont de deux ordres qui vont

---

<sup>1</sup> - Yoko Orimo, *Maître Dōgen, La vraie Loi, Trésor de l'Œil. Textes choisis du Shōbōgenzō*, « Introduction », p. 37.

<sup>2</sup> - On reconnaît ici les traits de la pensée hégélienne exprimée plus haut par M. Merleau-Ponty.

<sup>3</sup> - D. T. Suzuki, « Orient et Occident », dans *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, pp. 11-12. Mais cette citation de Suzuki (aux accents taoïsans) n'est valable elle aussi que pour un certain type d'Orient.

<sup>4</sup> - Méthode dénoncée par certains philosophes comme Bergson et Michel Henry (ainsi que par les phénoménologues).

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 18.

s'interpénétrer : celui, d'une part, de la traduction de textes de l'Antiquité gréco-romaine ; celui, d'autre part, de la difficulté à rendre dans notre langue la signification des termes, textes et concepts utilisés par le bouddhisme, dans les textes pālis et sanskrits en premier lieu, mais aussi en tibétain, chinois, japonais, etc.

Si traduire un mot ou une expression nécessite une connaissance aussi parfaite que possible des langues considérées, il s'agit aussi (et surtout) d'effectuer des choix qui ne seront de toute façon jamais totalement satisfaisants<sup>1</sup>. La solution doit tenir compte du contexte, mais « la décision est finalement plus ou moins arbitraire, et ce n'est pas sans scrupule que le traducteur se voit contraint de choisir, de découper ce que les Grecs ne découpaient pas<sup>2</sup> ». De plus, nous l'avons vu, les préoccupations des Anciens n'étaient pas les nôtres et celles de la pensée bouddhique nous sont pour la plupart étrangères. Aussi, le danger est de projeter sur ces textes nos propres évidences. Par exemple, traduire *eros*, *philia* ou *agapē*<sup>3</sup> par « amour » est très insuffisant, et ce que les Grecs exprimaient à l'aide d'un seul mot nécessite, pour sa traduction, un souci des nuances dont la négligence rendrait le texte inintelligible. La richesse sémantique de *philia* (sur laquelle nous reviendrons) ne permet pas une traduction univoque et pourra varier considérablement en fonction du contexte. Et par une insuffisance de la traduction, ce n'est pas seulement le sens de la phrase qui sera faussé, mais la pensée même qu'elle exprime.

Se pose aussi la question de l'oralité de la plupart des enseignements, que ce soit ceux des maîtres grecs ou des paroles attribuées au Bouddha. Dans les deux cas, ce qui était dit était plus destiné à produire un effet chez l'auditeur qu'à transmettre une information, tenant compte par ailleurs des capacités de l'auditeur à les comprendre. Les enseignements d'Épictète nous sont surtout connus par les comptes-rendus rédigés par son élève Arrien qui a pu, en toute bonne foi, déformer certains de ses propos (d'autant que ces écrits ont été par la suite recopiés par d'autres un grand nombre de fois<sup>4</sup>) ; la doctrine enseignée par le Bouddha n'aurait été consignée par écrit que lors du concile de

---

<sup>1</sup> - Les traductions proposées dans ce travail ne sont pas les miennes, mais ma modeste expérience de traducteur (anglais/français) m'autorise je pense ces affirmations d'ordre général applicables à ces cas particuliers.

<sup>2</sup> - J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 7. Ce qui s'applique aussi à l'évidence à la traduction des textes bouddhiques.

<sup>3</sup> - Ce dernier mot n'appartient pas au vocabulaire des stoïciens.

<sup>4</sup> - Michel Spanneut recense « quelque cinquante-cinq manuscrits où l'on croit trouver le *Manuel* authentique » (« Épictète chez les moines », *Mélanges de sciences religieuses*, vol. 29, 1972, p. 55).



l'Aluvihāra, entre 35 et 32 av. J.-C<sup>1</sup>. Il faut donc se résigner à ne pas chercher à tout prix une parole « originelle » perdue et se tourner plutôt vers une parole vivante.

Mais la difficulté devient plus ardue encore quand il s'agit de confronter un texte pāli, par exemple, avec un texte grec et d'exprimer le fruit de cette confrontation en français ! L'exemple de « méditation » est caractéristique de la quasi impossibilité de proposer une solution simple et satisfaisante. « Méditation » traduit le plus souvent le grec *meletè*, mais P. Hadot nous met en garde : « il ne faut jamais oublier l'ambiguïté du terme : la méditation est exercice et l'exercice est méditation<sup>2</sup> » (ce qui n'est pas le cas de *meletè* qui désigne aussi les « exercices préparatoires » des rhéteurs). « Méditation » traduit en général le pāli ou le sanskrit *bhāvanā* mais de manière englobante, car *bhāvanā* désigne une méthode complexe. Le pāli *jhāna*, est néanmoins souvent traduit, lui aussi, par méditation alors qu'il n'est qu'une des formes des exercices méditatifs : *jhāna* ne désigne pas en fait « la » méditation, mais plutôt des « degrés ascendants » de méditation. Rendre *jhāna* par « méditation » est en réalité un abus de langage. Ainsi, mettre en perspective *meletè* et *jhāna* est pour le moins inapproprié (pour ne pas dire absurde), alors qu'aborder la question générale de la méditation en tant qu'exercice spirituel commun – dans une certaine mesure seulement – aux deux doctrines afin de préciser ce qui les rapproche et les différencie sera d'un intérêt certain.

S'il convient de préciser ces difficultés sémantiques dans cette introduction, c'est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, alors que les savants occidentaux redécouvraient le bouddhisme, les lexicographes (dans la traduction du pāli ou du sanskrit dans les langues occidentales) n'avaient pas eu pour mission d'établir des traductions « scientifiques » des textes bouddhiques, mais de faciliter la tâche des missionnaires chrétiens. Ils s'empressèrent alors de choisir dans leurs interprétations des termes théologiques occidentaux plutôt que de rechercher des équivalents convenables pour les termes philosophiques. C'est un nouvel exemple de projection d'une pensée sur une autre, étrangère par nature, et qui eut des conséquences fâcheuses, encore sensibles de nos jours dans les préjugés qui se perpétuent même chez certains philosophes contemporains<sup>3</sup>. Ainsi la notion de vacuité fut-elle hâtivement assimilée à un nihilisme ou l'« extinction », traduction très

---

<sup>1</sup> - Soit plus de quatre siècles après le *parinivāṇa* (pāli : *parinibbāna*) du Bouddha. C'est la mise par écrit du *Tripitaka* (pāli : *Tipitaka*).

<sup>2</sup> - Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, note 2, p.29.

<sup>3</sup> - En correspondance, Robert Misrahi m'écrit (en 2012) : « Je ne suis pas convaincu par cette philosophie nihiliste qu'est le bouddhisme » !

approximative de *nirvāṇa*, donna au bouddhisme une connotation pessimiste injustifiée<sup>1</sup> (et l'on pourrait multiplier ces exemples de malentendus regrettables).

Il en va ainsi d'une multitude de notions grecques et bouddhiques, dont certaines ont pourtant une importance majeure pour la compréhension des doctrines. Nous nous limiterons pour finir à quelques exemples qui nous semblent emblématiques de ces difficultés : *sagesse*, *amour*, *compassion*, *soi*, et surtout *souffrance*.

En grec, σοφρονειν et σοφια sont souvent traduits par « sagesse ». Or, σοφρονειν désigne une sagesse plus concrète et moins idéale que σοφια qui évoque aussi la connaissance. En sanskrit, la *prajñā* (pāli : *paññā*), sagesse caractérisée par la connaissance suprême et le discernement, est surpassée par la *prajñāpāramitā* qui est une connaissance transcendante<sup>2</sup>. Il est bien difficile alors de comprendre la portée de ces divers concepts en les limitant à la traduction trop vague de « sagesse ».

Nous avons de même signalé la richesse sémantique de φιλια que l'on traduit souvent « amour ». Sans entrer dans les détails, disons que φιλια peut aussi bien désigner l'affection que l'on a pour ses parents, ses frères et sœurs. « Amour » convient assez bien ici. Mais il désigne aussi le lien qui unit des amis ou des compagnons au sein d'une communauté. « Amitié » sera alors préférable (ou alors il sera tout aussi judicieux de garder *philia*). La *philia* grecque, à la réflexion, semble très proche de la *mettā* bouddhique (*maitrī* en skt.) par la proximité et la bienveillance qu'elle implique dans les relations interhumaines. Mais si ces significations se recouvrent en partie, elles ne se confondent pas pour autant, et ni « amour », ni « amitié » ne rendent parfaitement *mettā*. Cet « amour de bienveillance » conduit à une notion centrale de l'éthique bouddhique, la « compassion », qui traduit – encore imparfaitement – *karuṇā* (qui résonne phonétiquement avec *caritas* et charité<sup>3</sup>), mais alors, *philia* ne convient plus qu'il faudrait remplacer par *agapè* (qui n'est pas stoïcien). On voit combien ces nuances sont importantes.

Nous avons, en français ou en anglais, un florilège de mots pour désigner tel ou tel aspect de la personne : « moi », « je », « soi », « self », « ego », « individu », « être », etc.

---

<sup>1</sup> - Quand, plus grave, ce mot n'était pas traduit purement et simplement par « néant ».

<sup>2</sup> - Voir Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*. Edward Conze précise : « La "Sagesse" est comprise par les bouddhistes comme la "contemplation méthodique des Dharma". Cela se voit clairement dans la définition solennelle et académique que donne Buddhaghosa du terme : "La sagesse a pour caractéristique de pénétrer dans les *dharma* ; elle a pour manifestation de n'être pas sujette à l'illusion. Parce qu'il a été dit : celui qui est concentré sait, voit ce qui existe en réalité – la concentration en est la cause la plus directe" », *Le bouddhisme*, p. 140.

<sup>3</sup> - « La *karuṇā* est l'amour véritable, secourable et énergique à l'égard de celui qui est dans le malheur. Elle est une bienveillance étrangère à l'apitoiement, une tendresse sans tristesse, une générosité sans limites. » Marianne Benetatou, *Le Statut du désir dans le bouddhisme ancien et dans le stoïcisme*, p. 331.

En sanskrit et en pāli, il n'y en a qu'un seul (*atman* et *atta*, souvent traduits d'ailleurs par « âme », et qui veulent tout simplement dire « ce-moi »). Le concept d'*atman*, qui est une notion brahmanique<sup>1</sup>, fut rejeté par le Bouddha et, pour le bouddhisme, il y a *anatman* (pāli : *anatta*), littéralement « absence-de-ce-moi ». Il est ainsi très imprudent de traduire *anatman* par « non-soi » car cela risque de ramener à l'idée de nihilisme, ou pour le moins d'être source d'incompréhension. « Non-soi » est pourtant souvent retrouvé dans les traductions.

Le concept majeur de l'enseignement initial du Bouddha dans son célèbre Sermon de Bénarès est celui de *dukkha*. Tous les auteurs bouddhistes francophones s'accordent pour reconnaître que le mot *dukkha* ne trouve – lui non plus – pas d'équivalent en français. Si « La traduction courante par souffrance, outre qu'elle a donné lieu à maintes divagations occidentales sur le prétendu pessimisme du Bouddhisme, ne rend pas compte de la richesse de sens d'un terme qui, à strictement parler, est intraduisible<sup>2</sup> », c'est pourtant celle qui revient le plus souvent (avec « douleur »), et je ne pourrai moi-même y échapper, ce qui justifie doublement cette mise en garde. *Dukkha* se rapporte aussi bien à la douleur physique ou morale qu'à la souffrance occasionnée par l'impermanence des choses (auxquelles nous sommes attachés, aussi bien la perte d'une possession matérielle qu'une rupture sentimentale, un deuil, etc., donc la peine, le chagrin...), qu'à la maladie, à l'angoisse, à l'inquiétude, un mal-aise, un mal-être, la difficulté dans un sens général... Cette richesse sémantique se comprend mieux en considérant l'étymologie de *dukkha* : « Le préfixe *duḥ-* en sanskrit (qui a donné en français *dys-* de "dyslexie", ou *dis-* de "distorsion") a le sens de mauvais, dur, difficile, affligeant. L'image première suggérée par *duḥ-* (mauvais) et *kha* (moyeu) est celle d'une roue qui tourne mal. Qui ne peut donc pas avancer correctement<sup>3</sup> ». Comment alors juxtaposer *dukkha* avec ce qui, chez les Grecs, désigne la souffrance ? Ici, *pathos* désigne à la fois la souffrance physique ou morale, mais aussi les passions, ces maladies de l'âme que le stoïcisme se propose de soigner<sup>4</sup>. Une fois encore, les sens de *dukkha* et de *παθος* se recouvrent sans se confondre<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - Ou, du moins, qui prévalait dans les religions du temps de Gautama.

<sup>2</sup> - Jean-Pierre Schnetzler, *La méditation bouddhique*, p. 95.

<sup>3</sup> - Cécile Becker, *Le Bouddhisme*, p. 43.

<sup>4</sup> - Ce thème sera développé au ch. IV, « Questions d'éthique », IV – 3 – *Mise en perspective*, § *Une thérapeutique des passions*.

<sup>5</sup> - Nous reviendrons au ch. VII, « Sagesse, *Nibbāna*, vacuité », sur la notion de *dukkha* qui s'oppose à celle de *sukha* selon deux critères fondamentaux qui sont ceux de sa signification relative et absolue.

### ***Contextualité, intra et intertextualité***

L'ensemble de ce travail repose sur des *textes* qui sont autant de *prétextes* à des mises en perspective d'où va naître un nouveau *texte*, rédigé lui-même dans un certain *contexte*. Mais les textes sur lesquels le mien va s'appuyer ont été écrits dans un contexte qui m'est triplement étranger : une époque qui, pour sa plus grande part, n'est plus la mienne<sup>1</sup> ; des langues qui me sont étrangères<sup>2</sup> ; des cultures qui, soit ont disparu, soit sont distinctes de la mienne.

Si la masse des textes stoïciens est immense, celle des textes bouddhiques est immensément plus considérable. De plus, ils ont, dans les deux cas, été rédigés sur des périodes de plusieurs siècles (voire de plusieurs dizaines de siècles) qui ont vu se déployer à n'en pas douter une évolution des conditions socioculturelles, politiques, religieuses, etc<sup>3</sup>. Ces quelques remarques suffisent à relativiser l'idée d'unité des deux doctrines (mais il ne faut pas tomber dans l'extrême inverse qui consisterait à confondre unité et unicité). Toute étude s'appuyant sur des textes, qu'elle soit ou non comparative, ne peut que reposer sur une sélection, laquelle est toujours critiquable : s'il faut se garder à tout prix de l'arbitraire, certains préjugés inconscients peuvent s'immiscer dans le choix des textes et, par une erreur de jugement, leur faire dire ce qu'ils ne disent pas ; d'autre part, la méconnaissance d'un grand nombre de textes peut conduire à des omissions préjudiciables, voire à des contresens. Mais s'en tenir strictement à ces considérations invalidantes ruinerait *de facto* toute tentative de réflexion philosophique. Or, le propre de ces textes n'est-il pas justement de susciter la réflexion ? L'histoire du stoïcisme et du bouddhisme est riche en discussions internes, en controverses, en exemples aussi de relectures qui, loin d'invalider la doctrine, l'ont renouvelée, enrichie de nouvelles significations, et ont ouvert de nouvelles voies (l'idée d'une orthodoxie n'est qu'une illusion, et même les disciples qualifiés d'« hétérodoxes » ont apporté leur pierre à l'édifice). C'est aussi en tenant compte de ces divergences que l'on peut affirmer l'unité d'une doctrine, par sa seule fidélité à ses fins ultimes<sup>4</sup>. C'est pourquoi isoler un passage de l'intégralité du texte (l'intratextualité) rend impossible ou dévoie totalement la signification même de la doctrine<sup>5</sup>. Il n'est pas plus approprié d'isoler un passage de sa

---

<sup>1</sup> - Bien qu'il m'arrivera de faire usage de textes contemporains.

<sup>2</sup> - Il sera même parfois impossible de me dispenser de traductions de traductions, encore que cela restera exceptionnel.

<sup>3</sup> - Sans parler de l'expansion du bouddhisme hors de l'Inde.

<sup>4</sup> - À condition, bien entendu, de délimiter scrupuleusement le champ de cette unité au sein d'une diversité tout autant réelle.

<sup>5</sup> - Dans ce sens, c'est à cette sorte de « dévoiement » que se sont livrés (certes, avec de bonnes intentions) les néostoïciens de la Renaissance lorsqu'ils démembrèrent le système stoïcien pour en extraire des parties au profit du christianisme.

corrélation au corpus de textes qui l'enserrent, commentaires et exégèses (l'intertextualité<sup>1</sup>).

Deux conceptions s'opposent : la « vision associative » qui consiste à mêler des références puisées dans divers courants ou écoles ; l'inscription au sein d'une tradition donnée « et s'en tenir à une lecture verticale des textes-racines, de leurs commentaires et de leurs exégèses classiques<sup>2</sup> ». Si la première aboutit à un morcellement de l'image de la doctrine, la seconde disqualifie toute possibilité d'un regard objectif. C'est ce que souligne ce texte du vénérable Ngawang Samten rapporté par É. Rommeluère que je prolonge avec un fragment de Nietzsche :

Comment un commentaire authentique peut-il critiquer un texte-racine ? Pour qu'un commentaire soit authentique, son auteur doit appartenir à la lignée de ce texte et être autorisé à l'expliquer. C'est pourquoi je ne pourrai jamais écrire de commentaire authentique d'un texte occidental. Lorsque je lis l'interprétation d'un chercheur occidental, la première question que je me pose est : « Qui était le maître de cette personne ? », puis : « Cette personne commente-t-elle du point de vue de cette lignée<sup>3</sup> ? »

Dans le fragment qui suit, Nietzsche ne parle pas d'herméneutique ou d'exégèse, mais des « expériences » que les « écoles » nous ont laissées en héritage, puis conseille d'en tirer profit sans se soucier de leur origine. Il s'agit ici d'un exemple de cette « vision associative » :

Les résultats de toutes les écoles et de toutes leurs expériences nous reviennent en légitime propriété. Nous ne ferons pas scrupule d'adopter une recette stoïcienne sous prétexte que nous avons auparavant tiré profit de recettes épicuriennes<sup>4</sup>.

On peut de la même manière objecter à Nietzsche que s'il est tentant de se réapproprier certaines « recettes », cette méthode se traduit par l'éclatement de systèmes dont la cohérence fut la garante de leur succès<sup>5</sup>. Mais ce faisant, je m'expose moi-même à la critique que je viens d'exposer !

---

<sup>1</sup> - Voir Éric Rommeluère, *Le bouddhisme n'existe pas*, chapitre « L'enjeu herméneutique », pp. 67-74.

<sup>2</sup> - É. Rommeluère, *op. cit.*, p. 70.

<sup>3</sup> - Dans Jay L. Garfield, *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 230.

<sup>4</sup> - Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1881.

<sup>5</sup> - Bien entendu, ce n'est pas ce que Nietzsche a voulu dire en assumant l'anachronisme de cette « adoption », mais ici encore il convient de contextualiser ma critique.

### ***Une autre question***

S'il apparaît maintenant clairement qu'il existe des différences essentielles entre les modes de pensée occidentale et bouddhique, peut-on pour autant envisager une acculturation du bouddhisme en Occident<sup>1</sup> ? J'ai évoqué la parenté linguistique entre les langues canoniques du bouddhisme (pāli et sanskrit) et les langues européennes, ce qui, à première vue, pourrait sembler être un élément facilitateur pour une compréhension mutuelle. Il est néanmoins paradoxal de constater que certains des pays où l'implantation du bouddhisme a été la plus forte (en particulier la Chine, le Tibet, le Japon...) possèdent des langues non indo-européennes. La question de l'acculturation ne se pose donc pas prioritairement en termes linguistiques. Comme le fait remarquer Frédéric Lenoir : « Tant qu'il n'avait pas quitté les frontières de l'Asie, le bouddhisme était transmissible avec une assez grande cohérence. Dès lors qu'il parvient dans une aire culturelle radicalement différente se posent des problèmes totalement inédits<sup>2</sup> ». On en revient inévitablement à la question des catégories philosophiques et religieuses grecques et judéo-chrétiennes de l'Occident, et peut-être à un intellectualisme qui serait un frein à l'acculturation dans la mesure où les occidentaux s'efforceraient de comprendre une pensée qui ne demande en fait qu'à être vécue plutôt que comprise. Si, comme le pense F. Lenoir, le sceau de la modernité est lui aussi un obstacle, il apparaît plus comme une cause seconde, étant la conséquence précisément de l'intellectualisme et du développement scientifique de l'Occident.

Ces points importants seront abordés à la fin de ce travail.

Je fais mienne cette mise en garde préliminaire de Marianne Benetatou : « L'étude que nous entreprenons ne vise aucunement à démontrer une certaine filiation, même indirecte ou lointaine, au moyen de l'analogie, assez frappante, qui parcourt l'esprit des deux doctrines. La comparaison est strictement notionnelle et cherche à montrer comment ces deux doctrines arrivent à un rapprochement maximal dans le domaine de la morale qui est circonscrit par la culture particulière qui imprègne chacune des deux doctrines<sup>3</sup> ». La question d'éventuels liens historiques est peu probable ; si elle a été évoquée par certains

---

<sup>1</sup> - Une acculturation du stoïcisme en Orient paraît peu pertinente dans la mesure où le stoïcisme aurait disparu (j'utilise le conditionnel car je serai amené à reconsidérer cette idée). Le bouddhisme est aujourd'hui largement répandu en Occident, mais la question d'une acculturation « authentique » se pose en raison des différences culturelles que j'ai évoquées.

<sup>2</sup> - Frédéric Lenoir, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, op. cit., p. 365.

<sup>3</sup> - Marianne Benetatou, *Le Statut du désir dans le bouddhisme ancien et dans le stoïcisme*, p. 3.

auteurs, aucune réponse définitive ne lui fut jamais apportée. Le chapitre qui va suivre visera à montrer l'inanité de telles spéculations qui ne peuvent que conduire à des mésinterprétations, si ce n'est à des polémiques stériles.

## La rencontre de deux univers philosophiques

Dans la première partie de son petit livre consacré au stoïcisme, Jean Brun s'insurge contre « certains historiens » qui avancent l'hypothèse d'une influence de la pensée orientale « sur celle des anciens Stoïciens ». Il poursuit : « outre qu'il est plus facile de souligner des similitudes que de fournir des preuves, on doit se demander quel bénéfice on peut tirer de toutes les tentatives qui cherchent à expliquer une philosophie par un ensemble d'influences où la géographie joue un plus grand rôle que la pensée<sup>1</sup> ». On pourrait lui objecter que, la géographie étant partie intégrante de l'horizon dans lequel la pensée se développe, elle exerce peu ou prou une influence – certes peut-être pas aussi décisive que la linguistique – sur de nombreux paramètres comme le climat social, politique, les échanges entre les groupes et les individus, issus parfois de civilisations et de cultures fort différentes. Aussi la question garde-t-elle sa pertinence, et même s'« il est plus facile de souligner des similitudes que de fournir des preuves », la formulation d'hypothèses peut apporter un bénéfice à la pensée elle-même. Car de deux choses l'une : soit ces similitudes sont contingentes, soit elles résultent – au moins pour partie – de conditions desquelles la géographie peut n'être pas totalement absente<sup>2</sup>.

Un événement qui inspirera de nombreux commentaires mêle la géographie et l'histoire au développement de la pensée de l'Antiquité grecque : la rencontre de l'expédition d'Alexandre avec des sages indiens sur les bords de l'Indus. Mon propos n'est pas de rechercher une filiation entre le stoïcisme et le bouddhisme qui s'enracinerait dans des rencontres hypothétiques de penseurs occidentaux et orientaux (question d'autant plus stérile qu'elle divise les historiens et ne fait qu'entretenir des fantasmes dépourvus d'intérêt philosophique). Il s'agit plutôt d'illustrer la fragilité de l'interprétation des faits ; d'examiner aussi comment cette fragilité est à la source d'erreurs et de confusions qui ont toujours cours aujourd'hui. L'accusation de nihilisme et de pessimisme souvent faite au bouddhisme est sans doute la plus grave, et la contestation de ce point de vue sera développée dans les chapitres suivants ; je montrerai ici comment il a pu être conclu imprudemment que la rencontre de Pyrrhon avec les gymnosophistes avait donné naissance au scepticisme, ainsi que la confusion souvent faite entre le pyrrhonisme et la Voie du milieu bouddhique. Cet

---

<sup>1</sup> - Jean Brun, *Le Stoïcisme*, p. 8.

<sup>2</sup> - Il ne faut surtout voir aucune ironie dans le fait que l'ouvrage de Strabon cité à l'appui de ce qui va suivre s'intitule précisément... *Géographie* !



exposé trouve sa principale justification dans le récit des compagnons d'Alexandre dont les orientations philosophiques se trouvaient à un carrefour du post-socratisme : scepticisme, cynisme et stoïcisme sont déjà ici en question.

## I – 1 – Présentation des questions, propos actuels

Vers 327 av. J.-C., l'expédition d'Alexandre arrive dans la plaine de l'Indus, au nord-ouest de l'Inde. Onésicrite, compagnon philosophe d'Alexandre, est chargé par l'empereur de relater les événements marquants du périple. Il écrira son récit peu après la mort du monarque. Quelques historiens compagnons d'Alexandre feront de même à des moments différents<sup>1</sup>. Plusieurs sources nous apprennent que des penseurs grecs (trois ou quatre ?) ont rencontré des sages indiens qui vivaient nus, qui furent nommés pour cette raison « gymnosophistes »<sup>2</sup>. Qui étaient ces sages indiens ? Combien étaient-ils ? À quelle secte ou groupe appartenaient-ils ? Une communication a-t-elle pu se développer entre ces penseurs grecs et indiens ? S'il y a eu communication, celle-ci a-t-elle influencé l'une ou l'autre communauté<sup>3</sup> ?... Autant de questions auxquelles je vais tenter de répondre

Les propos de Pierre Hadot concernant les possibilités de communication entre les deux groupes sont prudents. Dans un article sur Pyrrhon, il écrit : « Élève d'Anaxarque, qui était lui-même un disciple de Démocrite, il accompagne avec lui Alexandre le Grand dans ses expéditions en Asie et en Inde, *ce qui lui permet d'avoir des contacts avec des philosophes hindous<sup>4</sup> et l'amène probablement à subir leur influence<sup>5</sup>* ». Dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, il soutient : « Dans ces contacts, il ne semble pas y avoir eu véritablement des échanges d'idées, des confrontations de théories ». Mais plus loin, son propos se fait plus nuancé : « Mais les Grecs furent impressionnés par le *mode de vie* de ceux qu'ils appelèrent les "gymnosophistes", les "sages nus". [...] Les philosophes grecs eurent l'impression de retrouver chez les gymnosophistes la manière de vivre qu'ils recommandaient eux-mêmes : la vie sans convention, selon la pure nature, l'indifférence

---

<sup>1</sup> - Parmi lesquels sont cités généralement Callisthène, Néarque, Ptolémée et Aristobule.

<sup>2</sup> - Voir Diogène Laërce, IX, article « Pyrrhon ».

<sup>3</sup> - Le néologisme γυμνοσοφιστης apparaît pour la première fois dans le papyrus de Berlin 13044 du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. où l'on voit Alexandre convoquer dix sages indiens qu'il interroge à tour de rôle, celui qui répondra le plus mal mourra le premier, le dixième devant juger la qualité des réponses des neuf autres (ce qu'il fait si habilement qu'Alexandre leur laisse à tous la vie sauve), mais la nudité constitue pour tous les textes une caractéristique essentielle (bien que le terme soit ambigu et ne permette pas de savoir s'il s'agit d'une nudité complète ou d'une tenue légère).

<sup>4</sup> - Le terme « hindou » doit être ici entendu comme « de l'Inde et de la civilisation brahmanique », et non dans son autre acception imprécisable ici de « Indien adepte de l'hindouisme ».

<sup>5</sup> - *Encyclopædia Universalis*, article « Pyrrhon » (c'est moi qui souligne).

totale à ce que les hommes considèrent comme désirable ou indésirable, bon ou mauvais, indifférence qui conduisait à une parfaite paix intérieure, à l'absence de trouble<sup>1</sup> ».

Dans d'innombrables récits postérieurs à Onésicrite<sup>2</sup> (même dans certains textes contemporains), il sera fait référence de façon légendaire et souvent contradictoire<sup>3</sup> à un certain Calanos, la légende ou le côté anecdotique et spectaculaire de cette rencontre prenant souvent le pas sur l'intérêt historique et philosophique. Parmi les auteurs contemporains consultés, Roger-Pol Droit est sans doute celui qui est resté le plus fidèle aux récits de l'Antiquité encore disponibles<sup>4</sup>. Mais son analyse a ceci de particulier qu'elle propose un prolongement philosophique actuel à partir de la relation de ces faits anciens, plutôt que de dégager les implications philosophiques des faits décrits en eux-mêmes.

## I – 2 – La place particulière d'Onésicrite d'Égine

Alexandre s'est entouré des meilleurs éléments dans toutes les disciplines qui pouvaient intéresser son expédition. Parmi ses compagnons, on comptait des médecins (Dracon, Hippocrate, Critobule, Critodème), des géomètres spécialisés (les *bématistes*), des ingénieurs et d'autres « spécialistes » (Androsthène, Gorgos), mais aussi des philosophes et des historiens dont nous ne connaissons pas la liste exacte. Certains, comme Pyrrhon d'Élis, sont passés à la postérité, mais les autres sont beaucoup moins connus. Outre Pyrrhon, le groupe des philosophes comprenait Onésicrite d'Égine, Anaximène et Anaxarque d'Abdère. Des compagnons historiens chargés par le souverain de rapporter au monde les plus beaux épisodes de son périple nous sont parvenus les noms de Callisthène d'Olynthe, Onésicrite, Néarque, Ptolémée et Aristobule. Nous voyons ainsi se distinguer un personnage qui appartient aux deux groupes, Onésicrite, qui va porter sur les événements un éclairage à la fois d'historien et de philosophe. Bien que ses textes ne nous soient pas parvenus, ils ont été repris par des auteurs ultérieurs qui nous en donnent une idée assez précise.

On ne sait pas grand-chose sur Onésicrite, mais il fut assurément un personnage remarquable. Outre ses talents d'écrivain qui le firent sans doute choisir comme historien, il fut l'élève de Diogène de Sinope, ce dont il se vantait beaucoup et qui justifia sa présence dans le groupe des philosophes. Mais il « dut aussi assumer des tâches qui requéraient

---

<sup>1</sup> - Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, pp. 152-153 (c'est moi qui souligne).

<sup>2</sup> - Tel celui de Philon d'Alexandrie dans *Sur la Liberté du Sage*.

<sup>3</sup> - Voir Émile Bréhier, Pierre Hadot, Roger-Pol Droit, parmi de nombreux auteurs... Il est dit, par exemple, et de façon constante, que Calamus fut choisi par Alexandre comme précepteur (en remplacement d'Aristote, comme l'affirme à tort S.-C. Kolm), et que son suicide par immolation par le feu marqua l'esprit des Grecs, ce qui minimise une réalité bien plus subtile.

<sup>4</sup> - Voir en particulier *Fous comme des sages, scènes grecques et romaines* (avec J.-P. De Tonnac), pp. 117-124 ; *Vivre aujourd'hui avec Socrate, Épicure, Sénèque et tous les autres*, pp. 204-206.

d'autres dons : la compétence et l'habileté nautiques, et une curiosité scientifique qui l'invitait à l'observation des pays parcourus et à l'explication des phénomènes naturels<sup>1</sup> ». Cette compétence et cette habileté les firent choisir par Alexandre pour piloter une partie de sa flotte, et il se retrouva en concurrence assez rude avec Néarque, l'autre pilote des navires d'Alexandre.

Nous allons donc essayer de suivre Onésicrite, le philosophe autant que l'historien, à travers deux épisodes de l'expédition d'Alexandre qui sont significatifs de la publicité que le souverain a souhaité donner à sa campagne. Le premier surtout intéresse notre propos. Il relate la rencontre entre les penseurs grecs et les sages indiens dans la plaine de l'Indus, et soulève des questions regardant le cynisme et le stoïcisme, mais aussi le scepticisme dont Pyrrhon serait le fondateur. Nous évoquerons ensuite un événement étrange qui marqua longtemps les esprits, le « suicide » par le feu du sage Calanos.

### I – 3 – Qui étaient ces « gymnosophistes » ?

Que les Grecs aient été impressionnés par le mode de vie des Indiens est une chose, mais qu'il y ait eu ou non influence sur leur pensée ultérieure en est une autre. Ce qui semble toutefois ressortir des descriptions d'Onésicrite, c'est que les gymnosophistes vivaient à la manière des cyniques<sup>2</sup>, et qu'ils recherchaient un état proche de l'*ataraxie* que les Grecs connaissaient bien, qui semble correspondre d'assez près au concept indien de *sukha*<sup>3</sup>. Mais si Onésicrite s'attarde à décrire leur comportement, le caractère religieux ou spirituel de ce groupe n'apparaît absolument pas dans ces descriptions.

S'agissait-il d'ascètes appartenant à l'une des religions de l'Inde ? C'est probable. À cette époque, quatre religions issues d'une même racine avaient cours dans cette région : le brahmanisme et l'hindouisme (dans la droite ligne du védisme et des *Upanishads*), et ses deux surgéons, le bouddhisme et le jaïnisme. La singularité de leur mode de vie, en particulier leur nudité, permet d'avancer l'hypothèse qu'ils appartenaient à la secte des disciples de Bhadrabāhu, un patriarche très important, le second de l'Église jaïna, qui vécut au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et qui allait être à l'origine d'un schisme d'où sortira la secte des *Digambara*<sup>4</sup>, les « nus », qui faisaient de la nudité une condition indispensable de la Délivrance. Le « suicide » par le feu de Calanos semble néanmoins contredire cette thèse,

---

<sup>1</sup> - Paul Pédech, *Historiens compagnons d'Alexandre*.

<sup>2</sup> - Cf. C. Muckensturm, « Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles ? », p. 225-239.

<sup>3</sup> - Le concept de *sukha* sera abordé au ch. VII, « Sagesse, *Nibbāna*, vacuité ».

<sup>4</sup> - Littéralement : « ceux qui sont vêtus d'espace », expression plus imagée (et poétique) que « gymnosophistes » !

puisqu'il était interdit aux jaïns d'allumer du feu pour éviter de détruire les vies contenues dans l'air environnant.

## I – 4 – Courants de pensée chez les compagnons philosophes d'Alexandre, parentés doctrinales

Il est à noter que Pyrrhon, à qui certains attribuent la fondation d'une école sceptique, était l'élève d'Anaxarque, et qu'Onésicrite appartient à la première génération des disciples de Diogène le Cynique<sup>1</sup>, comme Cratès qui deviendra le maître de Zénon de Cittium, le fondateur bien réel, lui, de l'école du Portique. Ceci permet de penser qu'il doit exister entre ces hommes un fond commun de l'« idéologie<sup>2</sup> » cynique, qu'il est troublant de retrouver dans la présentation qui est faite des gymnosophistes. D'autant que l'influence du cynisme sur le stoïcisme est avérée. De là à supposer une influence indirecte des sages indiens sur l'avènement quasi contemporain du stoïcisme, il n'y a qu'un pas qu'il est cependant impossible de franchir (et qui est d'ailleurs contredit par la chronologie).

Poursuivons sur la voie des hypothèses.

La rencontre de Pyrrhon avec les gymnosophistes est peu douteuse. Mais de Pyrrhon, nous connaissons peu de choses. Les écrits de Diogène Laërce mêlent souvent la légende à la vérité historique, au point que nous ne savons trop quel crédit y accorder. Concernant l'enseignement de Pyrrhon, nous possédons un témoignage de Timon rapporté par Aristoclès :

Celui qui veut être heureux doit considérer d'abord ce que sont les choses ; en second lieu quelles dispositions nous devons avoir envers elles ; enfin ce qui résultera de cette disposition. Pyrrhon déclare que les choses sont égales et sans différences, instables et indiscernables, et que par conséquent nos sensations et nos opinions ne sont ni vraies ni fausses. Sur le second point, il dit qu'il ne faut avoir nulle croyance, mais rester sans opinion, sans inclinations, et être fermes dans ces formules : nulle chose n'est plutôt qu'elle n'est pas ; elle est et elle n'est pas ; ni elle n'est ni elle n'est pas. Sur le troisième point Timon dit que de cette disposition résulteront d'abord le silence (*αφασια*) et ensuite l'ataraxie<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> - Diogène étant mort en 327 av. J.-C., on ne peut guère le suspecter d'avoir été influencé, fut-ce indirectement, par ces gymnosophistes, pas plus qu'Antisthène, considéré comme le premier cynique, mort, lui, en 370 av. J.-C.

<sup>2</sup> - J'use de ce terme par défaut, l'idée d'idéologie, comme celle de système ou de doctrine, étant par nature étrangère au cynisme. Le refus de se soumettre à une idéologie est en soi une idéologie (comme le refus de prendre position des sceptiques est une prise de position).

<sup>3</sup> - Aristoclès dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 18, 2-3.

Cette réflexion appelle quelques commentaires. D'abord, l'indifférence recommandée ici par Pyrrhon est d'une autre nature que l'indifférence stoïcienne. Notons toutefois qu'Épictète, lui aussi, aurait pu énoncer une phrase comme : « Celui qui veut être heureux doit considérer d'abord ce que sont les choses ; en second lieu quelles dispositions nous devons avoir envers elles ; enfin ce qui résultera de cette disposition<sup>1</sup> ». La différence apparaît dans les conséquences qu'en tire chacun des deux penseurs : pour Épictète, il aurait été question de considérer au sein des choses celles qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas (les « choses indifférentes ») ; pour Pyrrhon, c'est en raison de leur caractère « instable et indiscernable », qu'il n'est pas possible de faire de différence entre les choses, soit dit autrement, en raison de leur *impermanence* qui empêche de les saisir. Émile Bréhier précise : « L'instabilité dont parle Pyrrhon n'est rien que celle de la fortune », aussi « Ce n'est pas notre connaissance qui est incriminée (comme chez les académiciens) ; c'est la nature même des choses qui exclut la connaissance<sup>2</sup>. »

Ainsi, bien que cette hypothèse soit difficile à démontrer avec certitude, certains auteurs n'hésitent pas à établir des liens d'influences entre la pensée de l'Inde antique et le scepticisme, et, de manière plus large, un lien de filiation entre la pensée indienne et les deux philosophies grecques que sont le scepticisme pyrrhonien<sup>3</sup> et le stoïcisme à venir. Il ne s'agit en réalité que de conjectures difficilement vérifiables. Tout comme il est bien difficile de savoir si l'apparition du cynisme est antérieure ou postérieure à une rencontre avec des gymnosophistes.<sup>4</sup>

La naissance des écoles philosophiques de la période hellénistique est conjoncturelle (liée en grande partie à l'environnement politique, religieux, social... spécifiquement grec, de cette époque), et relève donc de causes complexes et plurifactorielles. Elle n'a rien à voir avec la genèse ou le développement des mouvements philosophiques et religieux de l'Inde. Rien cependant n'interdit de poser la question du rôle qu'aurait pu avoir la rencontre avec la culture indienne lors de l'expédition d'Alexandre.

---

<sup>1</sup> - Il s'agit ni plus ni moins que des prémisses de la théorie stoïcienne de la *représentation*, et de la distinction que fera Épictète, à la suite des autres stoïciens, entre *les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas*, qui ouvre et donne le ton du *Manuel* (I, 1).

<sup>2</sup> - Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 335. Ce qui relance le vieux débat entre les partisans d'Héraclite et de Parménide !

<sup>3</sup> - « Y a-t-il là, comme on l'a pensé, l'écho d'une sagesse lointaine, de cette sagesse hindoue avec laquelle Pyrrhon fut sûrement en contact, puisque, accompagnant Alexandre dans ses voyages, il connut ces ascètes hindous que les Grecs appelaient les gymnosophistes et dut être frappé par l'insensibilité et l'indifférence dont ils faisaient preuve jusque dans les supplices ? » É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 336. Ou encore : « On peut inférer avec quelque probabilité que Pyrrhon a acquis ses conceptions dans l'Inde ou en Iran », E. Conze, *Le bouddhisme*, p. 186.

<sup>4</sup> - Rien ne permet en effet d'affirmer que cet épisode fut le premier contact des Grecs avec l'Inde.

## I – 5 – La question des sources

Deux personnages importants se dégagent du récit d'Onésicrite, le premier étant nommé Calanos (ou encore Calamus, Calanus ou Kalanos<sup>1</sup>) et le second Dandamis (ou Mandanis).

Le rapport rédigé par Onésicrite ne nous est malheureusement pas parvenu. Peu connu, ce rédacteur porte le n° 134 dans les *Fragmente der griechischen Historiker* de Jacoby, et seul le fragment F 17 concerne notre sujet. Il s'agit d'un extrait de Strabon, historien et géographe grec du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C (env. -63 -25)<sup>2</sup>. Les autres récits intéressant cet épisode sont postérieurs et dus l'un à Plutarque (env. 46 - 120), l'autre à Arrien de Nicomédie (env. 105 - 180), dans leur *Histoire d'Alexandre* (ou *Vie d'Alexandre*)<sup>3</sup>. Bien qu'éloignés de plusieurs siècles de l'événement, ces textes, tirés manifestement de l'original d'Onésicrite, sont concordants sur les points essentiels, et il est possible, en les confrontant, de reconstituer les faits de façon satisfaisante. Ces récits vont concerner essentiellement deux épisodes : la rencontre avec les gymnosophistes proprement dite, et la fin spectaculaire de l'un d'eux.

En voici un résumé élaboré en croisant les trois textes.

Séjournant dans la plaine de l'Indus, Alexandre avait entendu parler de sages indiens qui vivaient nus, et, souhaitant en savoir plus à leur sujet, il chargea Onésicrite de les inviter à venir le rencontrer<sup>4</sup>. Celui-ci partit à la tête d'une ambassade, accompagné de trois interprètes, vêtu et coiffé de riche manière. C'est au milieu d'un pré qu'il les trouva, à une douzaine de kilomètres (« vingt stades ») de la ville, au nombre de quinze, entièrement nus sous la chaleur écrasante du soleil. Ils se maintenaient immobiles, dans diverses positions : assis, debout, étendus... positions qu'ils pouvaient garder, paraît-il, une journée entière avant de regagner la cité. La seule réaction qu'ils avaient eue à l'approche de l'ambassade avait été de frapper le sol du pied. Après avoir salué l'un des ascètes qui était allongé sur des pierres, Onésicrite lui expliqua que son roi souhaitait apprendre leurs enseignements et qu'il voulait qu'une délégation se rendît jusqu'à lui. Pour toute réponse, il fut gratifié d'un grand éclat de rire, et le sophiste le tança pour son luxe ostentatoire, signe pour lui d'une grande arrogance. Il ajouta qu'il pourrait suivre les enseignements à condition

---

<sup>1</sup> - *Kalanos* correspond à la graphie grecque, *Calanos* ou *Calanus* à la graphie latine.

<sup>2</sup> - Rappelons que les événements qui nous concernent se sont passés dans la région de l'Indus vers 330-326 av. J.-C.

<sup>3</sup> - Philon d'Alexandrie relate lui aussi cet épisode dans *Sur La Liberté du Sage*.

<sup>4</sup> - Ce qui est contraire à l'usage. « Dans l'Inde ancienne, c'était la coutume pour les rois, tout comme pour les particuliers, de se rendre auprès des religieux et non de les inviter à leur rendre visite. De cette façon ils montraient leur respect envers ceux qui avaient renoncé au monde et s'abstenaient d'enfreindre leur liberté », Hans, Wolfgang Schumann, *Le Bouddha historique*, p. 113.

de se dévêtir lui aussi, et de s'allonger sur les mêmes pierres. Onésicrite était décontenancé et hésitait sur ce qu'il allait faire, lorsque le plus âgé des sophistes s'approcha et réprimanda le premier, lui conseillant de blâmer sa propre arrogance avant d'oser dénoncer celle des autres. Il se tourna alors vers Onésicrite et engagea avec lui la conversation sur leur philosophie, demandant pour finir si de telles doctrines étaient aussi enseignées chez les Grecs. Onésicrite lui parla de Pythagore, de Socrate et de Diogène, précisant qu'il était élève de Diogène<sup>1</sup>. Le sophiste reconnut la profondeur d'esprit des Grecs, mais il leur donna tort sur un point : ils préfèrent les coutumes (ou les lois) à la nature. Onésicrite donne encore quelques détails sur la simplicité et la frugalité de la vie de ces sages, sur l'attention qu'ils portent aux phénomènes naturels, sur leurs habitudes de mendicité visiblement bien accueillies par la population du pays... Au décours de ces récits, nous apprenons que le plus âgé (présenté aussi comme le plus sage) des sophistes auxquels s'est adressé l'émissaire s'appelle Mandanis (ou encore Dandamis, selon les versions). Le premier est désigné tantôt par Calamus, ou encore Calanos ou Kalanos. Nous avons vu qu'il se démarquait du groupe par une certaine arrogance, et Arrien nous apprend que les autres sages lui reprochaient son manque de maîtrise de soi. Il va accepter de suivre Alexandre jusqu'en Perse, et c'est là que va se produire un événement qui a beaucoup frappé les esprits.

Tombé gravement malade et se sentant à bout de forces, Calamus expliqua à Alexandre qu'il lui était préférable de mourir avant que son état s'aggrave encore. Le roi essaya bien de le dissuader, mais le sage persista. Alors, conformément à sa demande, Alexandre fit dresser un bûcher, puis organisa une cérémonie grandiose : procession des cavaliers et fantassins, les uns en armes, d'autres portant au bûcher toutes sortes d'offrandes : parfums, coupes d'or et d'argent, tenue royale. Il devait être amené au bûcher par un cheval, mais, trop faible pour y monter, il y fut transporté sur un brancard, « couronné à la manière indienne et chantant des chants en indien<sup>2</sup> ». Avant de monter sur le bûcher, il fit don du cheval à l'un de ses disciples, et répartit les autres dons d'Alexandre entre les autres. Ce qui marqua beaucoup les esprits, ce fut l'impassibilité avec laquelle il monta sur le bûcher puis ordonna la mise à feu, ainsi que l'immobilité qu'il garda jusqu'à la fin. Submergé par l'émotion, Alexandre estima qu'il n'était pas convenable qu'il assiste à un tel spectacle et se retira.

Strabon laisse entendre que la mort de Kalanos correspond à une coutume à laquelle se plient les gymnosophistes, mais il est permis d'en douter. La description que fait Arrien de la

---

<sup>1</sup> - On peut s'étonner qu'un disciple de Diogène ait accepté de suivre le roi aussi servilement, et de se soumettre aux conventions protocolaires (comme le montre le luxe de ses vêtements).

<sup>2</sup> - Arrien, *L'Anabase*, VII, 3.

mort de Kalanos est empreinte de faste et de merveilleux, mais il est tout à fait possible qu'elle respecte pour une bonne part la réalité historique. Il faut noter que Kalanos possédait un caractère particulier : les auteurs soulignent son arrogance, et son comportement semble subversif vis-à-vis des habitudes de sa propre communauté. Nous n'avons aucun autre témoignage de telles morts volontaires, en revanche nous savons que la crémation des corps appartenait aux rites funéraires des religions du nord de l'Inde, comme elle est encore pratiquée de nos jours. Il faut donc considérer avec réserve l'affirmation selon laquelle Kalanos n'a fait qu'obéir à une coutume.

## **I – 6 – Conclusions provisoires**

Au début de ce chapitre, j'avais posé les questions suivantes à propos de cette rencontre haute en couleurs avec les gymnosophistes : qui étaient-ils vraiment ? combien étaient-ils ? à quelle secte ou groupe appartenaient-ils ? une communication a-t-elle pu se développer entre ces penseurs grecs et indiens ? s'il y a eu communication, celle-ci a-t-elle influencé l'une ou l'autre communauté ?... Les textes nous renseignent sur les quatre premières qui ne sont pas les plus importantes pour notre propos. Il s'agissait, à en croire Onésicrite, de sages se réunissant pour méditer à l'écart de la ville, au nombre d'une quinzaine, appartenant probablement à la secte des jaïns, et qui ont pu communiquer avec l'ambassade grecque par l'intermédiaire de trois interprètes. Reste la question de savoir si ce ou ces échanges ont pu influencer l'une ou l'autre communauté. On ne peut raisonnablement l'affirmer, et, au fond, cela n'est peut-être pas aussi important qu'il y paraît au premier abord. Tout au plus semble-t-il que les gymnosophistes connaissaient un peu la mentalité grecque, puisque Mandanis (à la fois le plus âgé et le plus sage), tout en lui reconnaissant certaines qualités, ose la critiquer. L'analyse du texte de Strabon permet en outre de dégager des « tendances » familières à qui connaît la philosophie grecque de cette époque : des traits cyniques et stoïciens apparaissent en filigrane. Il s'agit, là encore, d'hypothèses qui sont construites *a posteriori* et à la lumière de concepts purement occidentaux (stoïcisme, cynisme, scepticisme...), mais elles ont au moins le mérite de nourrir une réflexion sur une question plus vaste, celle de la coïncidence d'axes ou de lignes philosophiques sur une période voisine, mais en des lieux trop éloignés pour qu'on puisse y voir des relations directes ou véritablement intimes.

Ce qui frappe l'observateur, c'est que, dans leur apparence et leur mode de vie tels que décrits par Onésicrite via Strabon, les gymnosophistes partagent de nombreux traits en commun avec les cyniques grecs de la même époque. Le cynisme est avant tout une



manière de vivre, un style de vie, et ceci se traduit d'abord visuellement par un jeu d'apparences. Ce que vise le cynique à travers les apparences, c'est de se montrer tel qu'il est, « à nu » en dépit de la robe grossière qu'il revêt (mais pas toujours<sup>1</sup> !), de se voir reconnaître pour qui il est. Le plus célèbre d'entre eux, Diogène, a laissé l'image d'un ascète parcourant la cité, vivant de mendicité, équipé seulement d'un bâton, d'une besace et d'une écuelle, qu'il abandonnera bien vite. D'ailleurs, l'abandon de cette écuelle est un symbole de la recherche acharnée d'une simplicité aussi intégrale que possible. Ainsi en est-il de ces gymnosophistes qu'Onésicrite dépeint – outre leur nudité – comme en recherche du maximum de simplicité, prônant le dénuement et une vie frugale à l'extrême, « car la meilleure maison est celle qui réclame le moins d'entretien<sup>2</sup> ». Comme les cyniques grecs, les gymnosophistes abordent les passants qui leur donnent toutes sortes d'offrandes et partagent avec eux la conversation autant que les repas. Ils semblent toutefois plus « populaires », puisque l'historien nous dit encore que « toutes les pièces d'une riche maison leur sont ouvertes, même les appartements des femmes<sup>3</sup> » ! Cela tient à n'en pas douter à une différence essentielle avec les cyniques grecs : les sages indiens ne sont pas de véritables ex-centriques, et c'est sans agressivité qu'ils abordent les passants ; ils n'expriment ni hargne, ni mépris, ni subversion envers la société. Ils possèdent cependant en commun avec les cyniques un goût incontestable pour certaines formes d'extrémisme, tant physique (ils s'exposent à un soleil écrasant des heures durant, « tellement chaud qu'à midi personne n'aurait pu marcher nu pieds sur le sol<sup>4</sup> »), que mental (comme l'atteste le choix radical de Calamus pour sa mort). Bien que cela ne soit en rien décisif, on notera un goût commun de Calamus et Diogène pour les bons mots et une certaine forme d'humour, ce qui traduit une capacité de distanciation par rapport aux choses et aux événements du monde. En commun encore, cette assurance qui pousse des racines profondes dans l'ascèse. Mais cette ascèse poussée trop loin confine aussi à l'effronterie et à l'orgueil, ce que reconnaît volontiers Mandanis qui va jusqu'à tancer Calamus de faire preuve d'arrogance en reprochant aux autres d'être arrogants (« Mandanis, qui était le plus âgé et le plus sage des sophistes, réprimanda Calamus comme un homme arrogant, et qui ferait mieux de blâmer sa propre arrogance<sup>5</sup> »). Au-delà de l'ascèse qui apparaît d'abord comme une discipline du corps, il y a une finalité qui est l'apprentissage de soi. La subversion seule (évidente chez les

---

<sup>1</sup> - « Eh toi ! pourquoi donc portes-tu une barbe et de longs cheveux mais point de tunique ? Qu'est-ce qui te prends de t'exposer tout nu, d'aller sans chaussures et de mener cette vie errante, sauvage, semblable à celle des bêtes ? » *Le Cynique*, texte attribué à Lucien de Samosate, in *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Léonce Paquet, p. 317.

<sup>2</sup> - Strabon, *Géographie*, 15. I. 65.

<sup>3</sup> - *Ibid.*

<sup>4</sup> - *Ibid.*

<sup>5</sup> - *Ibid.*, 15. I. 64.

cyniques, beaucoup moins flagrante chez les gymnosophistes) empêche de définir précisément les limites d'une doctrine, ou du moins d'un système (ce qui serait d'ailleurs sa propre négation) ; en revanche, ces deux attitudes complémentaires que sont l'ascèse et l'apprentissage de soi excèdent déjà la seule apparence, et nous acheminent vers une ébauche de théorisation. Avec l'ascèse, on est encore dans l'apparence, mais il y a une fin rationnelle, cohérente au sein d'un fatras d'incohérences affichées (même si tout n'est pas incohérence, ni réellement). Si les cyniques grecs, en plein accord avec leur non-conformisme principiel, n'ont jamais permis l'élaboration d'un système, il n'en va pas de même avec les gymnosophistes chez qui nous voyons aussi se dessiner des traits de caractères déjà stoïciens.

Le reproche le plus sérieux adressé aux Grecs par Mandanis est qu'ils préfèrent la culture (ou les lois et les coutumes des hommes) à la nature : « Mandanis répondit qu'il considérait les Grecs comme des esprits profonds en général, mais qu'ils avaient tort sur un point, c'est qu'ils préféreraient la coutume (ou la loi) à la nature<sup>1</sup> ». Comme les stoïciens, ils enseignent une éthique qui recommande de *vivre selon la nature*, ce qui apparaît déjà clairement dans ce qu'ils laissent voir de leurs habitudes. Ils semblent même posséder une physique encourageant la connaissance des phénomènes naturels, avec une curiosité quasi religieuse : « ils s'enquéraient auprès de nombre de phénomènes naturels, comme les présages, pluies, sécheresses, et maladies ». Mais il y a plus. L'expression « maîtrise de soi » revient à plusieurs reprises dans le texte de Strabon : « Et quand la maîtrise de soi et d'autres vertus en général réapparurent, alors revint une abondance de grâces », ou encore : « c'était la chose la plus utile au monde, si ces hommes étaient sages, d'avoir le pouvoir de persuader le volontaire, et de contraindre le réticent, à apprendre la maîtrise de soi<sup>2</sup> ». Ils acquièrent cette maîtrise de soi à force d'ascèse (qu'on peut cette fois rapprocher de l'*askesis* grecque) et de méditation. La conséquence de cette maîtrise de soi est, nous dit Onésicrite, un état d'impassibilité sans doute assez proche de l'*ataraxie* (ou de l'*apatheia*) : « le meilleur enseignement est celui qui fait ressortir le plaisir et la peine de l'âme<sup>3</sup> ». À la source de la souffrance, il y a une erreur de jugement qui nous fait désirer des choses inutiles et nous attacher à elles : « à cause de la goinfrerie et du luxe, l'homme est tombé dans l'arrogance au-delà de toutes limites<sup>4</sup> ».

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, 15. I. 65. Nous retrouvons ici le vieux débat νομος-φύσις qui apparaît déjà chez Hérodote, notamment en III, 38.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, 15. I. 64.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, 15. I. 65. Qui se traduira par un état d'absence de trouble.

<sup>4</sup> - En conclusion de son recueil de fragments et témoignages (*Les Cyniques grecs*, pp. 317-236), Léonce Paquet propose un texte attribué (de manière discutable selon lui) à Lucien de Samosate (environ 120 - après 180) intitulé « *Le Cynique* ». Il s'agit d'un dialogue entre deux personnages, Lycinus et un interlocuteur désigné par

Le passage d'un cynisme par nature non systématisé à un stoïcisme qui va peu à peu se structurer est sensible chez les premiers stoïciens, le fondateur du Portique en tête<sup>1</sup>. Mais il est éclairant de noter qu'à cinq siècles de là, Épictète offre un exemple singulier d'une certaine fusion entre cynisme et stoïcisme. Son parcours personnel et son passé d'esclave affranchi ne sont probablement pas étrangers à cette synthèse cohérente. Épictète admire Diogène et ne s'en cache pas, bien au contraire. Mais son admiration pour Chrysippe est aussi grande.

Autre point sur lequel passent le plus souvent les commentateurs occidentaux : la méditation. « Et là il trouva quinze hommes qui se tenaient à une distance de vingt stades de la cité, qui étaient dans diverses postures, debout ou assis ou allongés, nus et sans bouger jusqu'au soir, et ensuite ils rentraient à la ville<sup>2</sup>. » On peut avancer que ces hommes étaient en pleine pratique de méditation. La littérature indienne, qu'elle soit brahmanique, bouddhique ou jaïn, est pleine d'exemples de ce genre de postures depuis des siècles avant notre ère, et cela na pas de quoi surprendre. Socrate lui-même pratiquait ce genre d'exercice<sup>3</sup>.

## **I – 7 – Des conclusions trop lisses pour être acceptées en l'état**

Pourquoi cet épisode a-t-il eu (et a encore de nos jours) un tel retentissement, excité autant les imaginations, suscité nombre de fantasmes... et inspiré autant d'erreurs ? Certes, l'expédition d'Alexandre est un événement qui excède, et de loin, le seul champ de la philosophie et il a à sa manière changé la face du monde. Mais ce n'est pas le cas de la rencontre avec les gymnosophistes, dont le récit souffre d'une grande liberté vis-à-vis de la réalité historique. En outre, ce n'était pas la première fois que des penseurs grecs étaient en contact avec des homologues indiens (même Socrate, à en croire Eusèbe de Césarée<sup>4</sup>) et l'histoire postérieure est pleine d'autres rencontres de tous ordres, philosophiques bien

---

« Le Cynique ». On peut sans peine imaginer qu'une discussion en tout point semblable a pu avoir lieu entre Alexandre et l'un de ces sages indiens que nous présente Onésicrite, la ressemblance est saisissante !

<sup>1</sup> - Ce qui n'empêchera nullement le mouvement cynique en tant que tel de persister.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, 15. l. 63.

<sup>3</sup> - Voir Platon, *Le Banquet*, 220a-e, et *infra*, p. 87.

<sup>4</sup> -« (Platon) estimait que nous ne sommes pas capables d'étudier ce qui concerne les hommes si nous ne considérons pas d'abord ce qui concerne les dieux... Aristoxène le Musicien prétend que ce propos vient des Indiens. En effet, Socrate aurait rencontré à Athènes un homme de cette nation, lequel lui aurait demandé ironiquement en quoi consistait sa philosophie. Comme il lui répondait qu'il s'agissait d'une recherche sur la manière de vivre des hommes, l'Indien se mit à rire en disant qu'assurément personne n'était capable d'étudier ce qui concerne les hommes tout en ignorant ce qui concerne les dieux. » Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XI, 3, 7-8.

entendu, mais aussi politiques, commerciales, artistiques<sup>1</sup>... qui ont généré des échanges et alimenté bien des influences dans les deux sens. Les observateurs, dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., se sont focalisés sur cet épisode et lui ont accordé une importance excessive, à commencer par son premier rapporteur, Onésicrite, sur qui pèse une suspicion peut-être légitime. La forme générale de son récit tout comme sa relation des épisodes concernant les gymnosophistes permettent de douter de son impartialité. Cela apparaît à la simple comparaison d'avec les mêmes événements rapportés par ses confrères écrivains, en particulier Aristobule ou Ptolémée, comme le fait remarquer Paul Pédech, dont l'étude très complète nous servira ici de référence<sup>2</sup>.

La religion était omniprésente dans le monde grec du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., et les compagnons d'Alexandre ne se sont pas privés de dépeindre la religiosité du souverain, ses fréquentes consultations des devins, ses nombreux sacrifices... Or, cet aspect est totalement absent des textes d'Onésicrite, que ce soit dans ses descriptions de la vie quotidienne pendant la campagne ou, comme nous l'avons vu, dans celles de ces sages indiens qui étaient certes d'étranges personnages, mais aussi et avant tout des religieux. Paul Pédech en conclut qu'Onésicrite était « lui-même indifférent en matière de religion<sup>3</sup> », ce que confirme la peinture qu'il fait des pays indiens. Mais son premier souci est aussi de présenter Alexandre comme un grand civilisateur. Strabon insiste d'ailleurs sur cet aspect quand il décrit les pratiques jugées barbares des Bactriens et des Caspiens envers les vieillards et les invalides, pratiques abolies par Alexandre<sup>4</sup>. Il le montre aussi en roi-philosophe (rappelons au passage qu'Alexandre eut Aristote pour précepteur).

La question du cynisme surtout, transparaît tout au long du texte d'Onésicrite, à la fois de manière subjective et objective. Subjective, d'abord, puisqu'il se présente ostensiblement comme un disciple de Diogène, mais objective aussi, puisque l'objet de sa description apparaît indiscutablement avec des traits cyniques, comme je l'ai montré.

Il est surprenant d'associer cet homme habillé richement d'une chlamyde, d'une *causia* et de sandales et qui obéit servilement aux ordres de son souverain, au mouvement anticonformiste ayant pour illustres et peu discrets représentants Antisthène, Diogène, Cratès, Hipparchia... Mais P. Pédech fait aussi remarquer qu'il n'existe pas, à cette époque, « une doctrine cynique, comme il y avait une doctrine platonicienne ou aristotélicienne, mais

---

<sup>1</sup> - Comme en atteste, par exemple, la conversion au bouddhisme de Ménandre (Milinda en pâli), roi grec de Bactriane, au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (voir *Les questions de Milinda*, trad. Louis Finot).

<sup>2</sup> - Paul Pédech, *Historiens compagnons d'Alexandre*.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 114.

<sup>4</sup> - Strabon, XI, 11, 3 = F 5. Bien que Strabon ne nomme Onésicrite que dans la première partie du chapitre (les Bactriens), il n'est pas douteux que l'ensemble remonte à Onésicrite.

des individualités cyniques [...] professant chacune un corps d'idées personnelles<sup>1</sup> », et que, étant engagé dans la société d'Alexandre, Onésicrite ne pouvait guère qu'adopter un mode de vie très éloigné de celui de son maître à penser (voire avoir des idées différentes de celles de Diogène).

On ne peut guère douter de la réalité historique de la rencontre. Certains détails n'ont pu être inventés, car ils ne servent pas la finalité du récit. C'est le cas pour la présence des trois interprètes, lorsqu'il précise encore que les ascètes méditaient à vingt stades de la ville, ou encore le fait que Calanos se soit moqué de l'accoutrement luxueux de son interlocuteur<sup>2</sup>. On peut alors se demander pourquoi Onésicrite a travesti « si audacieusement » la vérité. P. Pédech avance deux motifs : « l'image conventionnelle de l'Inde et la vogue de la littérature utopique<sup>3</sup> ». Ce qui ressort du récit, c'est surtout la mise en avant de traits d'apparence cynique, jusque chez Alexandre qui ne peut pourtant pas être qualifié d'adepte du cynisme, mais chez qui il est « possible de découvrir [...] des traits ou des actes conformes aux théories du Cynisme<sup>4</sup> ». On retrouve, nous l'avons vu, les mêmes traits dans la description des ascètes, d'une façon que l'on peut à présent considérer comme exagérée à dessein, jusque dans l'épisode qui va conduire à la mort de Calanos, théâtralisation qui établit un parallèle un peu trop parfait avec Héraclès<sup>5</sup>, le héros des cyniques : « Ce qui a pu intéresser Onésicrite dans cet épisode, c'est le parallèle, qui sautait aux yeux, entre Calanos et le héros des Cyniques, Héraclès. Comme Héraclès s'était amolli en contractant mariage avec Déjanire, de même Calanos s'était relâché de la vie ascétique en suivant Alexandre et en fréquentant sa cour. Plus tard, Mégasthène disait qu'il était l'esclave de la table d'Alexandre, médisance suggérée par le fait qu'il s'était donné la mort parce qu'il souffrait d'une maladie d'intestin. Comme Héraclès, il avait voulu mourir par le feu<sup>6</sup>, retrouvant ainsi la force d'âme de sa vie passée en obéissant à la prescription de sa secte<sup>7</sup>. »

Onésicrite est un écrivain aux multiples talents. Nommé pilote de la flotte par Alexandre en raison de sa compétence et de son habileté nautiques (en concurrence féroce avec Néarque), il montre aussi dans ses textes une incontestable curiosité scientifique. Mais

---

<sup>1</sup> - Paul Pédech, *op. cit.* p. 95.

<sup>2</sup> - Ce qui fait dire à P. Pédech : « C'est une note d'humour qui n'a pas été inventée : le disciple de Diogène est tombé sur plus cynique que lui » (p. 105).

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 120.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 95.

<sup>5</sup> - Antisthène avait écrit trois ouvrages sur Héraclès : *Héraclès le grand ou de la Force*, *Héraclès ou Midas*, *Héraclès ou de la Sagesse et de la Force* (DL, VI, 16, 18). Diogène avait composé une tragédie intitulée *Héraclès* (DL, VI, 80).

<sup>6</sup> - Ce qui, soi dit en passant, ne s'accorde pas avec la thèse très crédible selon laquelle ces ascètes étaient des jaïns, comme signalé supra (p. 67). À moins qu'il ne s'agisse encore d'un signe de l'anticonformisme de Calanos vis-à-vis de sa propre secte.

<sup>7</sup> - *Ibid.*, pp. 101-102.

aussi, sa « conception de l'histoire est celle d'un artiste, qui arrange son sujet comme une broderie aux couleurs séduisantes, à l'exécution raffinée, mêlant habilement le conte philosophique, le roman d'aventures et l'intrigue d'amour<sup>1</sup>. »

L'ensemble de ces éléments nous incite donc à observer la plus grande prudence dans l'interprétation que l'on peut faire aujourd'hui du récit d'un historien qui n'avait à l'évidence pas du tout le même souci d'objectivité que nous. Voilà pourquoi il me semble excessif d'assimiler sans retenue les gymnosophistes à des cyniques un peu trop semblables à ceux que connaissait Onésicrite, et d'en tirer des conséquences spéculatives (et invérifiables) sur l'influence que ces sages auraient eue, en particulier sur le pyrrhonisme et le stoïcisme à venir.

## I – 8 – Un autre éclairage sur les gymnosophistes

Tout ce qui précède est inspiré de récits et extrapolations d'auteurs grecs, mettant en scène des gymnosophistes à partir de sources cyniques ou perçues pour la plupart comme telles<sup>2</sup>. Pour se faire une idée plus juste de ces sages indiens, il serait intéressant de se tourner vers des sources indiennes. C'est ce qu'a fait Claire Muckensturm qui a consulté les *Upaniṣad* (en particulier la *Chāndogya-Upaniṣad*, la *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* et les *Upaniṣad* du yoga), ce qui permet d'envisager des conclusions plus précises<sup>3</sup>. Selon ces textes, il existait à cette époque deux catégories de sages, les brahmanes et les renonçants, qui avaient en commun l'espérance que leur mode de vie leur permettrait « d'obtenir la délivrance et de se fondre dans l'absolu ». Les brahmanes appartenaient à la caste la plus élevée, tandis que les renonçants vivaient à l'écart de la société de manière permanente, et leur renoncement devait leur permettre de sortir du cycle du *saṃsāra* (croyance très ancienne issue du védisme, qui parlait alors de réincarnation plutôt que de renaissance). Il existait encore plusieurs catégories de renonçants « selon leur pratique plus ou moins poussée de l'ascèse ». Parmi ceux-ci, les *Digambara* étaient les plus ascétiques. Ils étaient soumis à l'enseignement d'un maître (*guru*) qui les guidaient dans l'apprentissage des techniques de concentration (méditation ?) plus que d'un enseignement théorique. C'est aussi, pour C. Muckensturm, cette catégorie de renonçants qui semble correspondre à la description d'Onésicrite.

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 156.

<sup>2</sup> - J'ai utilisé pour ma part trois de ces sources, attribuées à Strabon, Plutarque et Arrien, cité le papyrus de Berlin 13044, Philon d'Alexandrie, et évoqué les commentaires de Pierre Hadot et Roger-Pol Droit, mais il faut encore ajouter le papyrus de Genève n° 271, les lettres fictives envoyées par des sages indiens à Alexandre rédigées en latin de la *Collatio Alexandri et Dindimi* et la seconde partie de la *Lettre sur les brahmanes* de Pallade, évêque de Bithynie au début du V<sup>e</sup> siècle.

<sup>3</sup> - C. Muckensturm, « Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles ? », *op. cit.*

Si, dans le texte de Strabon, Mandanis reproche aux sages grecs de préférer « les coutumes (ou les lois) à la nature », cette opposition entre la loi et la nature est purement grecque, les sages indiens « ne parlent pas de nature, mais de matière, *prakṛti*, ou d'ordre universel, *dharma*<sup>1</sup> ». Ceci laisse à penser « que les éléments empruntés à la réalité indienne ont été réinterprétés dans un cadre de pensée grecque<sup>2</sup> ».

On peut schématiquement distinguer des traits communs entre cyniques et gymnosophistes :

- Leur ascèse consiste à vivre autant qu'il se peut en conformité (sinon en accord<sup>3</sup>) avec la nature<sup>4</sup> ;
- Ce qui implique un dépouillement radical qui est visible dans leur façon de se nourrir, de se vêtir, de s'entraîner à une plus grande endurance ;
- Leurs modes de vie sont en rupture avec les conventions sociales ;
- Ils dénoncent le rôle néfaste de l'attachement au luxe et à la richesse, non seulement du point de vue social, mais aussi du point de vue de la nature (le luxe aboutit à une perversion de la santé et à un amollissement général).

Mais il existe aussi des différences sensibles entre les deux groupes :

- Les gymnosophistes s'opposent à toute construction en dur et vivent en plein air ;
- Les cyniques vivent dans la cité où ils abordent les passants de façon peu amène, alors que les gymnosophistes ne retournent à la ville que le soir et se montrent beaucoup moins vindicatifs, s'attirant même la sympathie des habitants ;
- Les cyniques sont vêtus d'une robe de laine grossière alors que les gymnosophistes s'habillent d'un simple pagne végétal ;
- Les gymnosophistes ne se nourrissent que de végétaux crus, contrairement à la recommandation de Diogène de manger de la viande crue (« comme les chiens »).

Ce qui apparaît au terme de cette brève analyse, c'est que ces modes de vie qui s'appuient sur l'ascèse et l'apparence et qui semblent très semblables n'ont pas la même finalité. Le mode de vie des cyniques est un moyen subversif de mettre en cause l'organisation de la cité, de contester la hiérarchie sociale fondée sur la richesse. La finalité cynique, si elle possède un fond philosophique, passe aussi par un acte politique. Et, s'ils contestent les institutions qui sont au fondement de la cité, ils le font au sein de la cité

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 230.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 230.

<sup>3</sup> - Mais il faut se garder de tout anachronisme en prenant à tort cette expression dans le sens que lui donna Zénon, puis que reprit Chrysippe en la modifiant. Peut-être serait-il plus juste de dire « vivre au plus près de la nature » (voir note suivante).

<sup>4</sup> - À ce détail près que « nature » désigne ici strictement le monde concret qui nous entoure et ne peut être compris au sens de « la nature de (quelque chose) » comme ce sera le cas chez les stoïciens.

même. Les gymnosophistes au contraire fuient la cité car elle leur apparaît comme le lieu privilégié du trouble de l'esprit. Pour ce faire, ils éliminent les besoins qui rendent la cité nécessaire et vivent dans l'autarcie la plus complète. Contrairement au mythe de Protagoras qui voit la *technè* comme le complément indispensable de la *phusis*, ils considèrent la *technè* comme l'adversaire d'une *phusis* qu'elle contribue à détruire. Aussi condamnent-ils la cuisson des aliments, l'agriculture et la construction des maisons. Ils préconisent une utilisation rationnelle de la nature plutôt que sa transformation.

Ainsi, le mode de vie des gymnosophistes, dans sa radicalité, correspond bien plus à la perfection d'un idéal cynique d'une vie autarcique et conforme à la nature que la vie cynique telle qu'elle nous est connue ! C'est ce qui fait dire à C. Muckensturm que l'événement fortuit de la rencontre d'Onésicrite avec les sages indiens vers 326 av. J.-C. « a servi de point de départ à une *interpretatio graeca*<sup>1</sup> », faisant de ces sages indiens des « cyniques modèles ».

Enfin, les dissemblances de finalités laissent apparaître une différence essentielle entre les pensées indiennes et les philosophies grecques (qui sera aussi à l'oeuvre entre le stoïcisme et le bouddhisme) : la finalité des pensées indiennes est avant tout sotériologique là où les Grecs visent un souverain bien (comme le plaisir chez Épicure ou la vertu chez les stoïciens). Néanmoins, la réalisation de ces deux fins ultimes passe par un idéal commun, celui de la sagesse.

## I – 9 – Pyrrhonisme et voie du milieu

La coïncidence n'a évidemment pas échappé aux observateurs : Pyrrhon a fondé son école à son retour d'Asie. De là à en déduire une relation de cause à effet, il y a un pas que certains auteurs ont franchi. Edward Conze est à la fois précis et affirmatif sur cette troublante coïncidence :

C'est un fait que Pyrrhon a fondé son école aussitôt après son retour d'Asie, où il était allé, en même temps que son maître Anaxarchos, dans le train de l'armée d'Alexandre. Robin et d'autres autorités ont en outre fait valoir que la philosophie sceptique était quelque chose de tout nouveau en Grèce, que rien dans les développements proprement grecs qui ont précédé n'y conduisait. On peut donc inférer avec quelque probabilité que Pyrrhon a acquis ses conceptions dans l'Inde ou en Iran. [...] Elles n'ont évidemment pas été, de manière nécessaire, transmises à Pyrrhon par des moines bouddhiques. Il est plus probable qu'il a été en contact avec les Jaina Digambara qui, dans les récits des Grecs, sont désignés sous le nom de

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 329.



« gymnosophistes », les *ascètes nus*. Les Jaina et les bouddhistes vivaient en étroit contact les uns avec les autres, et la doctrine des deux atteste l'influence des autres.<sup>1</sup>

Mais le côté surprenant et très séduisant de l'hypothèse incite aussi E. Conze à l'imprudence spéculative, car il poursuit avec un certain enthousiasme :

En tout cas, si l'on accorde que Pyrrhon devait ses idées essentielles à sa conversion par les Indiens, et s'il est vrai que sa philosophie est fort semblable à celle des Mādhyamika, il s'ensuit que les doctrines mādhyamika, qui ne nous sont connues que par des écrits pas plus anciens que 100 av. J.-C., doivent remonter dans leurs traits fondamentaux à environ 350 av. J.-C., soit cent cinquante ans après le *Nirvāṇa* du Bouddha. [...] Quels que soient les mérites de cette argumentation, le fait extraordinaire demeure que durant la même période, c'est-à-dire depuis environ 200 av. J.-C., deux civilisations distinctes, l'une en Méditerranée, l'autre dans l'Inde, ont bâti, chacune avec leurs antécédents culturels, un enchaînement d'idées étroitement voisines concernant la Sagesse, et, à ce qu'il semble, indépendamment l'une de l'autre<sup>2</sup>.

La question préliminaire, après avoir constaté cette coïncidence indubitable, devrait être plutôt : peut-on accorder, comme l'avance avec aplomb E. Conze (qui n'est pas le seul à émettre cette hypothèse), « que Pyrrhon devait ses idées essentielles à sa conversion par les Indiens » ? Si la rencontre avec les gymnosophistes ne fait pas de doute en tant que réalité historique, il serait effectivement difficile de croire qu'elle n'ait pas marqué, voire influencé, les penseurs grecs (et indiens) qui l'ont vécue. Ceci fait d'ailleurs l'unanimité des commentateurs. Il est en revanche beaucoup plus délicat d'apprécier l'impact réel qu'elle eut sur la fondation et la genèse des trois écoles grecques susmentionnées (épicurisme, scepticisme et stoïcisme) – si tant est qu'elle ait eu un impact déterminant.

Diogène Laërce met en avant lui aussi l'influence qu'aurait eu le périple asiatique sur la philosophie de Pyrrhon. Mais ce qu'il en dit est paradoxal, au regard de ce que nous connaissons du récit d'Onésicrite : « Il quitta les hommes et alla vivre dans la solitude, se montrant rarement aux gens de sa maison. Il faisait cela pour avoir entendu un Hindou faire reproche à Anaxarque en lui disant que celui-là ne pouvait pas rendre quelqu'un homme de bien, qui fréquentait lui-même la cour des rois<sup>3</sup> ». On reconnaît la critique faite par Dandamis à Onésicrite (qui se présentait comme disciple de Diogène le Cynique tout en arborant une

---

<sup>1</sup> - Edward Conze, *Le Bouddhisme*, p. 186.

<sup>2</sup> - *Ibid*, p. 187.

<sup>3</sup> - DL, IX.

tenue d'apparat et en affichant sa servilité vis-à-vis de son souverain), mais, l'attitude cynique étant dans l'apparence, on voit mal comment les « Hindous » – qu'Onésicrite veut faire passer pour des cyniques modèles – auraient pu l'inciter à vivre en solitaire. Diogène Laërce dresse un portrait de Pyrrhon comme sceptique, dépeignant à l'envi son indifférence à l'égard des événements et des opinions, indifférence qui se fonde sur le fait que, pour l'homme, « aucune chose n'est plus ceci que cela », que tous nos jugements et nos actions ne sont que l'œuvre de la convention et de l'habitude. Mais il est difficile de relier cette posture sceptique si bien décrite, à la pensée ou à l'attitude affichée par les gymnosophistes. Et Pierre Hadot nous montre un Pyrrhon plus teinté d'idées sceptiques que d'un scepticisme véritablement systématisé et assumé comme tel : « Les sceptiques postérieurs se reconnaîtront dans ce refus d'avoir une opinion et d'affirmer une théorie, mais Pyrrhon ne semble pas avoir lui-même développé d'argumentations subtiles pour réfuter le dogmatisme. La philosophie est pour lui exercice vécu et style de vie<sup>1</sup>. » En effet, nous savons très peu de choses du scepticisme non systématisé de Pyrrhon, et ce que l'on désigne habituellement par « Pyrrhonisme » est alors improprement synonyme de « scepticisme ». Les sceptiques ont en commun avec les épicuriens et les stoïciens la recherche d'un état mental correspondant à une absence de trouble (*ataraxia*). Chacune de ces trois écoles propose pour y parvenir une voie différente. Celle des sceptiques s'appuie sur la suspension du jugement (*époché*), en acceptant les représentations sensibles (*phantasiai*) telles qu'elles sont, sans rien affirmer sur l'essence de la représentation.

Il faut se porter quelques siècles plus tard pour se faire une idée plus complète de la doctrine sceptique (Ænésidème, Eusèbe, Timon, et surtout Sextus Empiricus). Sextus rapporte les dix modes selon lesquels, d'après Ænésidème, on pouvait réaliser la suspension du jugement. Cette suspension du jugement permet de réfuter tout dogmatisme et conduit à l'*ataraxie* en nous bornant à dire de chaque chose qu'elle n'est pas plus ceci qu'elle n'est cela<sup>2</sup>.

Dans la mesure où Pyrrhon s'interdisait toute position tranchée (à la différence, par exemple, de l'abdéritain Métrodore qui affirmait que nous ne savons qu'une seule chose : que nous ne savons rien), on peut lui accorder l'exercice d'une certaine forme de scepticisme (*skepsis* signifiant en grec « examen »). Mais, déjà au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les sophistes grecs dont on peut résumer le point de vue en deux maximes (« L'homme est la mesure de toute chose » et « Rien n'est ; ou si quelque chose est, on ne peut pas le

---

<sup>1</sup> - Pierre Hadot, *ibid.*

<sup>2</sup> - Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, 18.

connaître ») sont considérés comme exprimant une *attitude* sceptique<sup>1</sup> (Gorgias, Protagoras...). Cependant, de retour à Élis, Pyrrhon fonda effectivement une école philosophique qui lui valut une grande réputation auprès de ses concitoyens. Les récits le concernant (en particulier ceux de son biographe Antigone de Caryste) dépeignent son indifférence d'âme, son impassibilité et sa maîtrise de soi. Ceci suffit-il pour faire de Pyrrhon le *fondateur* d'une école sceptique ? C'est ainsi que le qualifie J.-P. Dumont<sup>2</sup>, mais on peut se demander s'il ne fut pas plutôt le fondateur (ou le précurseur) d'une *pensée sceptique*, dans la mesure où son école ne lui survécut pas bien longtemps. Il faut en outre ajouter que l'école réellement reconnue comme sceptique vers la fin du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., avec *Ænésidème*<sup>3</sup> comme chef de file, voyait plutôt en Pyrrhon un ancêtre de la méthode<sup>4</sup>. Quant à dire qu'il a hérité son scepticisme d'une doctrine *mādhyamika* directement transmise par les jaïna-gymnosophistes (eux-mêmes héritiers de l'influence de « confrères » bouddhistes), cela rend évidemment l'hypothèse encore plus aléatoire.

R. J. Hankinson estime que, même si Pyrrhon n'a probablement pas introduit les termes d'*akatalēpsia* et d'*epochè*, il est raisonnable de croire à l'adhésion de Pyrrhon à ces attitudes : « Il aura été vite séduit par le détachement général, le retrait et l'indifférence des ascètes indiens – ce qui en soi n'est cependant pas la preuve de liens étroits avec cette doctrine ou cette méthode<sup>5</sup> ». Il insiste lui aussi sur le fait que « les érudits ont tenté de minimiser l'idée que son expérience indienne ait beaucoup influencé sa philosophie », évoquant les travaux de A. A. Long<sup>6</sup>, mais en signalant toutefois une exception, Flintoff, qui a selon lui beaucoup contribué à modifier cette hypothèse : « Flintoff propose une explication intéressante selon laquelle le Pyrrhonisme fut influencé directement par le Bouddhisme. Il note que l'exposé d'antinomies insolubles était une partie intégrante de la voie bouddhique vers l'illumination, pouvant expliquer l'insistance pyrrhonienne à propos de l'*isostheneia* de tous les arguments *pro* et *contra*, entraînant une suspension du jugement, menant à son tour (quoique indirectement) à l'absence de trouble (*ataraxia*), et il ne fait aucun doute qu'à la fois le

---

<sup>1</sup> - Ce qui contredit l'assertion de E. Conze : « Robin et d'autres autorités ont en outre fait valoir que la philosophie sceptique était quelque chose de tout nouveau en Grèce, que rien dans les développements proprement grecs qui ont précédé n'y conduisait ».

<sup>2</sup> - Jean-Paul Dumont, *Le Scepticisme et le phénomène*.

<sup>3</sup> - Les auteurs hésitent sur les dates où vécut *Ænésidème* (fut-il contemporain de Cicéron ou vécut-il un siècle plus tard ?) et le lieu où il enseigna (Alexandrie ?).

<sup>4</sup> - Pierre Hadot, art. Pyrrhon E.U.

<sup>5</sup> - R. P. Hankinson, *The Sceptics*, p. 59.

<sup>6</sup> - Qui écrit, dans un article publié en 1974 dont la référence n'est pas précisée : « Il est impossible de savoir si des influences orientales ont joué un rôle significatif dans le développement de la philosophie de Pyrrhon. La preuve ne retient pas une telle hypothèse. »

processus et son *modus operandi* possèdent d'importantes analogies avec le Bouddhisme<sup>1</sup> ». Flintoff utilise deux arguments pour sa démonstration :

- 1) Les « importantes analogies » avec la Voie du milieu bouddhique ;
- 2) Le tétralemmes bouddhique que l'on retrouve dans le témoignage de Timon (mais Hankinson précise à juste titre qu'on ne verra apparaître celui-ci que dans le scepticisme tardif, « distinct de celui de Pyrrhon »).

Pour éprouver la validité de ces arguments, il faut comparer les fondements de la Voie du milieu avec le témoignage de Timon. Avant d'envisager ce qu'il faut entendre par Mādhyamika (Voie du milieu), j'insiste encore sur le fait qu'il n'est pas très rigoureux d'assimiler la posture philosophique des « probables » jaïns à celle des bouddhistes, au prétexte que ceux-ci « vivaient en étroit contact les uns avec les autres », puis d'en inférer que Pyrrhon s'en est inspiré pour fonder la sienne propre, comme le fait E. Conze, à la suite, dit-il, de « Robin et d'autres autorités », et comme le font encore de nos jours de nombreux auteurs. La mise en perspective des deux doctrines montrera que, s'il y eut sans doute influence, on ne peut confondre pyrrhonisme et Mādhyamika, loin s'en faut.

Le Sermon de Bénarès commence précisément avec ce qui constitue le premier enseignement sur la Voie du milieu :

Il y a deux extrêmes, ô moines, dont celui qui mène une vie spirituelle doit rester éloigné. Quels sont ces deux extrêmes ? L'un est une vie de plaisir, livrée aux plaisirs et à la jouissance : cela est bas, ignoble, contraire à l'esprit, indigne, vain. L'autre est une vie de mortifications : cela est triste, indigne, vain. De ces deux extrêmes, ô moines, le Tathāgata s'est tenu éloigné et il a découvert le Chemin qui passe au Milieu, le Chemin où sont dessillés les yeux de l'esprit, le Chemin qui mène au Repos, à la Science, à l'Éveil, au *Nibbāna*<sup>2</sup>.

Parvenu à l'Éveil, le Bouddha va proposer, au sens littéral, d'emprunter une voie médiane, un mode de vie situé à égale distance entre le confort et la mortification. Cette position se comprend dans le souci prioritaire de supprimer le désir, source de la souffrance (les désirs sensuels associés à une vie d'aisance et de luxe, l'arrogance liée aux excès d'une ascèse hors de toute mesure et délétère pour le corps autant que pour l'esprit). Ces deux comportements extrêmes sont sources d'attachement. Ce précepte est le fruit d'une expérience avant d'être une attitude philosophique. Il n'est nullement question d'indifférence,

---

<sup>1</sup> - R. P. Hankinson, *op. cit.*

<sup>2</sup> - *Mahāvagga*, I, 6, 10 sqq.

d'être sans opinion ou sans engagement comme le proposera Pyrrhon. Il ne s'agit pas non plus d'une suspension du jugement : la notion de Mādhyamika s'applique aussi dans le registre psychologique (ni dispersion mentale, ni obsession tendue ; ni désir de vivre, ni désir de s'anéantir) comme dans le domaine de la « métaphysique » (ni vie éternelle, ni annihilation ; ni être, ni non-être).

La notion de Voie du milieu telle qu'elle va se structurer au point de devenir un principe essentiel de l'éthique bouddhique n'est pas une notion qui appartenait au bouddhisme des origines<sup>1</sup> ; elle va évoluer parallèlement à l'ontologie bouddhique. C'est ce que rappelle Bernard Faure : « On trouve dans le premier bouddhisme une tendance dite *pudgalavāda*, "personnaliste", selon laquelle il existe un *pudgala* (moi, personne) qui transmigre d'une existence à l'autre, et qui subsiste même dans le *nirvāṇa*. À l'opposé, le Mādhyamika dénie toute réalité au corps comme à l'esprit. Entre les deux, le Yogācāra attribue à la conscience de l'individu<sup>2</sup> une nature permanente, par-delà la mort, et y voit le lien nécessaire entre les diverses existences, le socle sur lequel repose la rétribution des actes<sup>3</sup>. »

D'autre part, si Pyrrhon considère que « aucun de nos jugements ou de nos sensations ne dit le vrai ni le faux » – ce qui en soi est bien une position médiane –, l'indécidabilité que porte le Bouddha sur les choses et les phénomènes est d'ordre ontologique : il n'est pas question pour lui de mettre en cause la fiabilité de nos sensations et de nos jugements, mais de dire qu'ils portent sur des phénomènes qui n'ont pas d'existence intrinsèque (ou qu'ils ne possèdent pas la stabilité de l'être), car ils sont par nature impermanents et disparaissent aussitôt apparus. En outre, la Voie du milieu est bien le lieu de l'action, non de sa suspension, et la mise en route de l'action dépend d'un choix, d'une décision consciente et volontaire, non d'une acceptation passive d'un état de fait médian.

Ce « point de vue Mādhyamika » va intéresser aussi la logique en prenant la forme du *tétralemme bouddhique* tellement étranger à la logique occidentale. B. Faure l'illustre par l'exemple suivant, tiré de la littérature zen et qui aurait été introduit par Nāgarjunā (II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne) : « L'éveil peut-il s'obtenir à partir de l'être ? – Non. – À partir du non-être ? – Non. – À partir de l'être *et* du non-être ? – Non. – En ne partant *ni* de l'être *ni* du non- être ? – Non. – Comment dès lors en saisir le sens ? – Il n'est rien de saisissable.

---

<sup>1</sup> - Du moins dans la forme très élaborée qu'elle prendra, en particulier chez Nāgārjuna. On peut considérer que, en conseillant un mode de vie excluant le dénuement d'un ascétisme extrême et le luxe outrancier de la vie d'un prince, le Bouddha proposait déjà une forme de voie du milieu.

<sup>2</sup> - La « conscience des tréfonds », selon les termes de Françoise Bonardel (correspondance). Il faut en effet se montrer prudent dans l'usage du mot « conscience » qui revêt dans le bouddhisme une variété de sens bien plus vaste que dans le vocabulaire occidental (voir F. Bonardel, *Bouddhisme et Philosophie*, pp. 103-107).

<sup>3</sup> - Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, pp.174-175.

Saisir l'insaisissable, voilà ce qu'on nomme "obtenir l'éveil"<sup>1</sup>. » Il ne s'agit pas ici d'une attitude de suspension du jugement, d'*epochè* au sens pyrrhonien du terme, mais d'un dépassement de la logique qui va au-delà du choix d'une attitude médiane entre deux extrêmes possibles, comme énoncé en *Mahāvagga*, I, 6, 10. Même si cette évolution est très postérieure à Pyrrhon, on remarquera que, dès l'énoncé du Sermon de Bénarès, nous entrons dans un système étranger à la logique occidentale (ce qui explique en grande partie la difficulté d'intégrer la notion<sup>2</sup> de *Mādhyamika* pour un esprit habitué à la logique aristotélicienne, comme c'est encore souvent le cas de nos jours en Occident). Cette logique repose sur deux grands principes : celui dit de non-contradiction, et celui du tiers exclu. Le premier nécessite une « adhésion inconditionnelle », puisqu'il ne peut pas plus se démontrer que se réfuter. En outre, il ne vaut « que pour le discours, et non pour la nature des choses, la réalité extra-linguistique<sup>3</sup>. » Le second nous éloigne plus encore de la Voie du milieu bouddhique, puisqu'il énonce qu'« "Il n'est pas possible qu'il y ait un intermédiaire entre des énoncés contradictoires, mais il faut nécessairement soit affirmer, soit nier, un prédicat quelconque d'un sujet." Autrement dit, de deux propositions contradictoires, si l'une est vraie, l'autre est fausse<sup>4</sup>. » B. Faure insiste encore sur le fait que c'est essentiellement dans le bouddhisme qu'on trouve un tel effort de relativisation du principe de non-contradiction, au point d'en devenir une intuition centrale, « grâce à la récusation du principe sous-jacent d'identité, et à la mise en œuvre de la notion des deux vérités<sup>5</sup>, relative et conventionnelle. En effet, dans la mesure où les choses perdent leur stabilité, où tout est en flux perpétuel, le principe de contradiction devient inopérant. En outre, même s'il reste en théorie pertinent dans le monde quotidien régi par la vérité conventionnelle, il perd toute raison d'être dans le domaine de l'absolu, qui relève de la vérité ultime.<sup>6</sup> » Nous retrouverons ces thèmes lorsque nous aborderons les questions de logique.

Flintoff reconnaît une analogie avec le tétralemme bouddhique dans ce passage du témoignage de Pyrrhon : « [Pyrrhon dit], concernant chaque chose, (1) qu'elle n'est pas plus qu'elle est, ou (2) qu'à la fois elle est et elle n'est pas, ou (3) qu'elle n'est ni n'est pas ». Mais un tétralemme se construit en réalité par l'enchaînement de quatre propositions contradictoires dont voici deux formulations typiques : « Ceci est A, et non B. Ceci est B, et non A. Ceci est à la fois A et B. Ceci n'est ni A, ni B » ; « Ceci est A. Ceci n'est pas A. Ceci

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 150.

<sup>2</sup> - Il convient d'insister ici sur la nature non conceptuelle de *Mādhyamika*, raison pour laquelle je préfère le mot « notion » à celui, inapproprié, de « concept ».

<sup>3</sup> - Bernard Faure, *Ibid.*, p. 63.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 66. Ironie linguistique, *Loi du tiers exclu* se dit en anglais *law of excluded middle*, qu'une traduction littérale rendrait par *Loi du milieu exclu* !

<sup>5</sup> - Voir chapitre IX, « L'être et la question de l'âme », § *La théorie des deux vérités*.

<sup>6</sup> - *Ibid.*, p. 66.

est à la fois A et non A. Ceci n'est ni A ni non A. » S'il existe bien une certaine ressemblance avec l'assertion de Timon, il ne s'agit en aucun cas d'une analogie. D'ailleurs cette assertion qui ne contient que trois termes ne peut être assimilée à un tétralemme. Enfin, comme il vient d'être signalé, le tétralemme bouddhique ne fut réellement théorisé qu'au début de notre ère, en particulier par le Bouddhisme Mahāyāna.

Il apparaît à présent nettement que la Mādhyamika, notion bouddhique éminemment évolutive, ne se réduit pas à des choix de vie modérés et situés à égale distance des excès contraires, mais propose de se soustraire à l'antagonisme de thèses opposées, de manière à mettre hors jeu ces antagonismes relatifs et souvent irréductibles en apparence. Il ne s'agit pas non plus, j'y ai insisté, d'une *époque* de type pyrrhonien, ou sceptique « post-pyrrhonienne ». R.-P. Droit de conclure : « Elle (cette Voie du milieu) ne doit pas être confondue avec le célèbre *mēden agan* ("rien de trop") des penseurs de l'Antiquité occidentale, car la proximité apparente est illusoire. Emprunter la voie du milieu, se tenir à égale distance des thèses et des pratiques qui s'opposent, revient, en quelque sorte, à cheminer dans un espace dégagé, ouvert par le mouvement même qui abandonne le cercle où les contraires forment un système clos. Il ne s'agit donc pas d'accéder à un lieu du milieu, de parvenir à une modération "centriste". Il s'agit au contraire de déjouer les oppositions par une singulière "échappée", qui ne surmonte pas véritablement le jeu des opposés au sens d'une dialectique, mais qui se soustrait à leur emprise, pour avancer dans une direction où elles n'ont plus cours<sup>1</sup>. » Elle s'intègre comme une pierre angulaire du système de pensée bouddhique et va s'articuler avec l'ensemble de ses grands thèmes.

Il faut signaler, pour finir, un élément historique décisif. Si les gymnosophistes étaient selon toute vraisemblance des jaïns de la secte des Digambara, quelles qu'eussent été leurs hypothétiques relations avec des sectes bouddhistes, ils ne pratiquaient pas la Voie du milieu bouddhique et n'ont donc pu l'enseigner aux Grecs. Il se peut bien sûr que les philosophes de l'expédition d'Alexandre – et Pyrrhon en particulier – aient rencontré des moines bouddhistes, mais il n'existe aucune trace de telles rencontres dans toute la littérature, et on peut penser, compte tenu de l'importance accordée par Onésicrite à l'épisode des gymnosophistes, que lui ou d'autres auteurs n'auraient pas manqué de les relater.

---

<sup>1</sup> - Roger-Pol Droit, *Ibid.*, p. 32.

## I – 10 – Conclusion

Partant du récit que fait Onésicrite de l'expédition d'Alexandre, où il tint à la fois un rôle de philosophe et d'historien, et en particulier l'épisode de la rencontre avec les gymnosophistes, de nombreux auteurs ont déduit une influence de ces sages indiens sur la pensée grecque, notamment sur la philosophie sceptique non systématisée de Pyrrhon. En outre, la ressemblance entre les gymnosophistes et les cyniques a été soulignée. De mon point de vue, ces rapprochements sont au mieux excessifs, au pire inappropriés.

Concernant les gymnosophistes décrits comme des « cyniques modèles », il est permis de douter de l'objectivité d'Onésicrite. S'il les dépeint comme des ascètes vivant de mendicité à l'écart de la société, dans une simplicité extrême et au plus près de la nature, il occulte totalement le caractère religieux pourtant au fondement de leur attitude. Si le cynisme grec était une forme de subversion politique, une telle subversion n'apparaît pas chez les sages indiens qui rencontrent une certaine bienveillance dans la population. Onésicrite met en avant son appartenance au cynisme, en tant qu'élève revendiqué de Diogène, et son premier souci est de présenter Alexandre comme un civilisateur, non dépourvu lui-même de traits cyniques. Assimiler comme il le fait les gymnosophistes à des cyniques est pour lui une manière de projeter ses propres visions sur cette communauté étrange et étrangère.

Une confusion à la fois philosophique et historique a fait croire à tort que les gymnosophistes étaient à l'origine de la conversion sceptique de Pyrrhon. La fondation d'une importante école philosophique à son retour d'Asie, comme le rapporte Diogène Laërce, est plus conjecturale que liée aux influences qu'il aurait reçues des sages indiens. Nous ne pouvons nier ces influences, mais leur importance est manifestement surestimée. La position sceptique de Pyrrhon ne soutient aucune comparaison avec la Voie du milieu bouddhique et l'usage du tétralemmme attribué au scepticisme tardif ne s'accorde pas avec le tétralemmme bouddhique. Une influence bouddhique est par ailleurs historiquement impossible – du moins dans le contexte relaté par Onésicrite – car s'il put y avoir d'hypothétiques échanges entre des communautés bouddhistes et des gymnosophistes, l'idée de Voie du milieu est totalement étrangère à la philosophie jain.

Quant à l'apparition du stoïcisme, postérieure d'à peine plus de deux décennies, on admet l'importance du cynisme dans sa fondation par Zénon, mais il n'est qu'une des nombreuses composantes philosophiques qui donnera naissance au Portique.



## II

# Approche non critique des ressemblances entre le stoïcisme et le bouddhisme

La fausse symbolique comparée et les rapprochements historiques – qui souvent, à l'épreuve, se révèlent pseudo-historiques – ne servent ni les Sciences religieuses, ni la spiritualité<sup>1</sup>.

L'objet de ce chapitre introductif est de dresser un inventaire aussi exhaustif que possible de thèmes centraux du stoïcisme et du bouddhisme dont la lecture superficielle et l'exposition *non critique* peuvent laisser penser qu'ils présentent une ressemblance – au moins conceptuelle. Il ne s'agira pas ici d'un travail philosophique ni historique, et nous en resterons délibérément à un niveau superficiel de simple juxtaposition de textes et d'idées. Il me semble essentiel de débiter cette étude par ces considérations de sens commun qui sont l'expression d'une opinion (de la *doxa*), car il n'est pas rare de les retrouver dans des textes qui les posent en affirmations prétendument philosophiques, en toute bonne foi par ailleurs. La finalité de cet exposé est double : d'abord mettre en évidence l'étonnement que peut susciter une telle « ressemblance » chez un lecteur non spécialiste et habité par la pensée occidentale ; puis préparer à la suite de notre propos qui consistera précisément en une analyse philosophique, non exclusivement par la confrontation des deux pensées thème par thème, mais en partant également des principes fondamentaux, ce qui nous permettra de voir ces thèmes se croiser, se rencontrer et, finalement, se distinguer et s'expliciter à la lumière d'une contextualisation et d'une généalogie originales.

## II – 1 – Un texte de Marc Aurèle aux accents bouddhiques

La durée de la vie humaine est un point ; sa substance, un flux perpétuel ; la sensation, un phénomène obscur ; la réunion des parties du corps, une masse corruptible ; l'âme, un tourbillon ; le sort, une énigme ; la réputation, une chose sans jugement. Pour le dire en somme, du corps tout est fleuve qui coule ; de l'âme tout est songe et fumée ; les choses de l'âme ne sont que songe et fumée, la vie est une guerre et un séjour étranger ; la renommée posthume c'est l'oubli. Qu'est-ce donc qui peut nous servir de guide ? Une seule et unique chose : la philosophie. Et la

---

<sup>1</sup> - Solange Thierry, – « Le Bouddhisme d'après les Textes Pālis », dans *Présence du Bouddhisme*, p. 190.

philosophie consiste en ceci : à veiller à garder son démon<sup>1</sup> intérieur à l'abri des outrages, innocent, et au-dessus des plaisirs et des peines ; à ce qu'il ne fasse rien au hasard, sans feinte ni mensonge ; à ce qu'il ne s'attache point à ce que les autres font ou ne font pas. Et, en outre, à accepter ce qui arrive et ce qui lui est dévolu, surtout, à attendre la mort avec une âme sereine sans y voir autre chose que la dissolution des éléments dont est composé chaque être vivant. Si donc pour ces éléments eux-mêmes, il n'y a rien de redoutable à ce que chacun se transforme continuellement en un autre, pourquoi craindrait-on le changement et la dissolution totale ? Car c'est conforme à la nature ; or nul mal n'est conforme à la nature<sup>2</sup>.

Ce texte débute sur une notion essentielle du bouddhisme : l'impermanence, qui s'exprime ici aussi dans un langage qu'on pourrait qualifier d'« héraclitéen ». Notion essentielle signalée dans les textes canoniques :

Difficile est la vie sans demeure,  
Difficile est la vie chez soi.  
Profond est l'enseignement (du Bouddha)  
Et difficile d'acquérir la richesse.  
Ainsi est-il malaisé de choisir  
L'une ou l'autre de ces vies,  
Toujours la pensée tourne  
Autour de l'impermanence<sup>3</sup>

Mais aussi dans des textes paracanoniques, comme dans ce passage de la célèbre autobiographie de Milarepa (moine tibétain du XI<sup>e</sup> siècle) aux accents stoïciens<sup>4</sup> :

Alors, emportant mon vase à cuire les orties, je quittai *La-Roche-Blanche-Dent-du-Cheval*. Mais affaibli par les privations durant une longue méditation, mon pied couvert d'ordures glissa sur le seuil de la porte et je tombai. L'anse du vase se brisa. Celui-ci roula sur la pente et je courus pour l'arrêter. Du vase brisé les couches de résidus déposés par l'ortie jaillirent d'un seul bloc vert et ayant la forme du pot. Je me consolai

---

<sup>1</sup> - « Élément ambigu, ambivalent, indécis, le démonique n'est ni bon, ni mauvais. Seule la décision morale de l'homme lui donnera sa valeur définitive. Mais cet élément, irrationnel et inexplicable, est inséparable de l'existence », Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 132.

<sup>2</sup> - Marc Aurèle, *Pensées*, II, 17, trad. Alexis Pierron (cité désormais *Pensées*).

<sup>3</sup> - *Theg.*, 111, PTS.

<sup>4</sup> - Et qu'il est tentant de rapprocher du ch. III du *Manuel* d'Épictète : « À propos de tout objet d'agrément, d'utilité ou d'affection, souviens-toi de te demander ce qu'il est, à commencer par les plus insignifiants. Si tu aimes une marmite, dis-toi : "C'est une marmite que j'aime." Car, si elle vient à se casser, tu n'en seras pas troublé. Si tu embrasses ton enfant ou ta femme, dis-toi que c'est un être humain que tu embrasses ; car s'il meurt, tu n'en seras pas troublé » (trad. Mario Meunier).

en pensant que tout composé est périssable. Comprenant que cela même était une exhortation à méditer et l'admirant, puis venant à en être certain, je chantai :

« Dans le même instant j'avais un vase et je n'en ai plus.

Cet exemple démontre toute la loi de l'impermanence des choses.

Principalement il montre ce qu'est la condition d'homme.

Si cela est certain, moi l'ermite Mila

Je m'évertuerai à méditer sans distraction.

Le vase désirable contenant mes richesses,

Dans le moment même où il se brise, devient mon maître.

Cette leçon de la fatale impermanence des choses est grande merveille<sup>1</sup>. »

Enfin, cette idée « héraclitéenne » de l'impermanence est reprise inlassablement jusqu'à nos jours :

Il n'y a pas vraiment de mort parce qu'il y a toujours une continuation. Un nuage est une continuation de l'océan, du fleuve et de la chaleur du soleil, et la pluie est une continuation du nuage<sup>2</sup>.

Puis, dans le texte de Marc Aurèle, il y a cette vie humaine faite de « sa substance », de « la sensation », de « la réunion des parties du corps », de « l'âme »... qui n'est pas un être au sens ontologique, mais un processus où tout est « fleuve qui coule », « songe et fumée », faisant penser aux cinq agrégats (*skandhas*) de la description bouddhique de la personne humaine, comprenant la forme matérielle, les sensations, les perceptions, les formations mentales et la conscience. « Ils sont interdépendants, ne pouvant exister que liés entre eux dans la mesure où les quatre premiers ne sauraient être conçus en l'absence du dernier<sup>3</sup>. » Poussant très loin cette dissociation de l'être, la philosophie bouddhique ressemble sur ce point indiscutablement à ce qu'exprime la pensée II, 17 de Marc Aurèle.

« Garder son démon intérieur<sup>4</sup> à l'abri des outrages... », « au-dessus des plaisirs et des peines... », ne point « s'attacher à ce que les autres font ou ne font pas ». On reconnaît ici une philosophie de la maîtrise de soi et du désir, du retour sur soi et du non-attachement, thèmes omniprésents dans les textes bouddhiques.

Toute soumission est souffrance,

---

<sup>1</sup> - *Milarepa, ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, trad. du tibétain Jacques Bacot, pp. 201-202.

<sup>2</sup> - Thich Nhat Hanh, *Il n'y a ni peur ni mort*, p. 33.

<sup>3</sup> - Claude B. Levenson, *Le bouddhisme*, p. 50.

<sup>4</sup> - Cette expression socratique est bien entendu étrangère au bouddhisme. Je risquerai toutefois un rapprochement au ch. VI, « Le regard vers l'intérieur ».

Toute maîtrise est bonheur.  
Être lié est tourment,  
Difficile d'échapper aux liens<sup>1</sup>.

« Attendre la mort avec une âme sereine sans y voir autre chose que la dissolution des éléments dont est composé chaque être vivant. Si donc pour ces éléments eux-mêmes, il n'y a rien de redoutable à ce que chacun se transforme continuellement en un autre, pourquoi craindrait-on le changement et la dissolution totale ? » Comment ne pas voir dans ce flux permanent et cyclique qui conduit à une transformation continue de chacun en un autre l'image de la renaissance, semblable à ce que décrivent aujourd'hui encore des auteurs bouddhistes : « Tout autour de nous meurt et renaît encore et encore. Toute fleur est le résultat de la précédente. Une fleur se fane, ses racines s'enfoncent dans la terre et lorsque les conditions sont réunies – terre, eau, soleil – une autre fleur naît de la même racine. De toutes les formes de vie que nous pouvons voir autour de nous, il n'y en a presque aucune qui ne répète ce cycle<sup>2</sup> » ; ou encore, sous une apparence plus scientifique : « Prenons, par exemple, le monde physique : nous considérons que l'on peut remonter à l'origine de tous les éléments de notre univers actuel – et même à un niveau microscopique – jusqu'à un point initial où tous les éléments du monde matériel sont condensés dans ce que l'on appelle en termes techniques des "particules d'espace". Ces particules sont, à leur tour, l'état résultant de la désintégration d'un univers précédent. Il existe donc un cycle constant dans lequel l'univers évolue, se désintègre et revient à l'existence<sup>3</sup> ».

Comme nous venons de le voir, ce texte de Marc Aurèle rassemble à lui seul plusieurs thèmes aux accents bouddhiques. Il est cependant utile de compléter cette vue par d'autres exemples et de présenter d'autres « ressemblances ».

## **II – 2 – Retour sur la notion centrale de l'impermanence**

Fortement imprégné de la pensée d'Héraclite<sup>4</sup>, le stoïcisme invite à méditer sur l'éternelle métamorphose. On retrouve abondamment ce thème chez l'Empereur-philosophe pour qui il faut « Se rappeler toujours les mots d'Héraclite : "La mort de la terre, c'est la naissance de l'eau ; la mort de l'eau, la naissance de l'air ; la mort de l'air, naissance du feu, et

---

<sup>1</sup> - *Udana*, 2, 9, PTS.

<sup>2</sup> - Ringou Tulkou Rimpotché, *Et si vous m'expliquiez le bouddhisme ?*, p.66.

<sup>3</sup> - Sogyal Rinpoché, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, pp. 181-182, d'après un enseignement public de Sa Sainteté le Dalaï-Lama (cité désormais SSDL) à New York, en octobre 1991.

<sup>4</sup> - Voir A. A. Long, « Heraclitus and Stoicism », *Philosophia*, 5-6, 1975-1976, pp. 133-153.

inversement"<sup>1</sup>. » Cette continue métamorphose des éléments les uns dans les autres, mais aussi des choses les unes dans les autres, ainsi que des êtres, dans ce processus que nous désignons ici par « impermanence », est un thème repris d'abondance par Marc Aurèle, toujours avec des accents héraclitéens :

Le temps est un fleuve fait d'événements et un courant violent ; simultanément une chose apparaît et elle est emportée ; une autre est apportée ; l'autre va être transportée<sup>2</sup>.

Songe souvent à la course folle des êtres et des événements, à la vitesse avec laquelle ils se remplacent. Car l'être est comme un fleuve en continuuel écoulement ; ses activités sont en changement incessant ; leurs causes ont des milliers de transformations ; presque rien n'est stable, même ce qui est le plus proche<sup>3</sup>.

Le peu de durée est commun à toutes les choses ; mais toi, tu les évites et tu les poursuis, comme si tu les croyais éternelles. Un peu de temps, et tes yeux se fermeront ; et celui qui t'a porté en terre, un autre déjà le pleurera<sup>4</sup>.

Pour le bouddhisme, le premier caractère des choses composées est leur impermanence (*anitya*). Le Bouddha dit : « De toutes les empreintes, celles de l'éléphant sont les plus larges et les plus profondes. De même, de toutes les méditations, celle sur l'impermanence est la plus forte et la plus bénéfique<sup>5</sup> ».

L'importance de l'impermanence traverse la pensée du bouddhisme depuis les origines jusqu'à nos jours. Un passage du *Shōbōgenzo*, de Maître Dōgen (XIII<sup>e</sup> siècle) illustre de manière frappante et poétique cette notion capitale de la Loi<sup>6</sup>.

Le thème est toujours développé par les auteurs bouddhistes contemporains :

Vivre comme si on avait tout le temps devant soi, au lieu de vivre comme si on n'avait plus que quelques instants, est le plus fatal des leurre. Car la mort peut survenir à n'importe quel moment, sans crier gare. [...] La réflexion sur l'impermanence et sur la mort est donc un aiguillon qui encourage sans cesse [l'ermite] à la pratique spirituelle<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, IV, 46.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, IV, 43.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, V, 23.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, X, 34.

<sup>5</sup> - Cité par Ringou Tulkou Rimpotché, in *Et si vous m'expliquiez le Bouddhisme ?*, op. cit., p. 56.

<sup>6</sup> - Ce texte est cité infra, p.127.

<sup>7</sup> - Matthieu Ricard (et Jean-François Revel), *Le moine et le philosophe*, p. 314.

Dans le stoïcisme aussi bien que dans le bouddhisme, l'impermanence en elle-même n'est pas souffrance. Les êtres humains désirent légitimement constance et stabilité et, s'ils ne prennent pas conscience de l'impermanence des choses, ils ne peuvent qu'être troublés et émettre des jugements erronés qui, eux, seront sources de souffrance. Par ailleurs, la prise de conscience de l'impermanence des choses n'est pas synonyme d'une disparition inéluctable de toutes les choses qui serait ressentie comme pénibles lorsque ces choses sont agréables. Elle est aussi synonyme de renouvellement et de jaillissement de la nouveauté qui peut être plaisante, ou changement d'un état en un autre qui n'a rien de redoutable :

Lorsque [Dieu] ne te fournit plus l'indispensable, il sonne la retraite, il t'ouvre la porte, et il te dit : « Viens. » Où cela ? En rien qui soit redoutable, dans les êtres qui te sont amis et parents, dans les éléments d'où tu es venu. Tout ce qu'il y a en toi de feu ira au feu, tout ce qu'il y a de terre à la terre, tout ce qu'il y a d'air à l'air, tout ce qu'il y a d'eau à l'eau. Il n'y a pas d'Hadès, ni d'Achéron, ni de Cocyte, ni de Pyriphlégéon, mais « tout est plein de dieux et de démons<sup>1</sup> ».

Quand le citronnier est en fleurs, vous ne pouvez peut-être pas voir le fruit, mais si vous regardez profondément vous verrez que les fruits sont déjà là. Il ne manque qu'une condition pour que les citrons apparaissent : le temps. Les citrons sont déjà là dans le citronnier. Quand vous regardez l'arbre, vous ne voyez que des branches, des feuilles et des fleurs. Mais si l'on donne du temps au citronnier, il s'exprimera en donnant des citrons<sup>2</sup>.

## **II – 3 – Indifférence et principe de non-attachement**

Passer sa vie de la meilleure manière : le pouvoir de le faire réside dans l'âme, si l'on est indifférent aux choses indifférentes<sup>3</sup>.

Dans la suite du texte, Marc Aurèle explique que distinguer quelles sont les choses indifférentes est l'affaire du jugement que l'on porte sur elles. Le thème du jugement sera traité plus loin. Il faut d'abord s'interroger sur ce que veut dire « indifférent » pour les stoïciens. Il ne s'agit pas ici de mettre les choses à distance pour ne plus s'en préoccuper ou

---

<sup>1</sup> - Épictète, *Entretiens*, III, 13, 14-15 (cité désormais *Entretiens*).

<sup>2</sup> - Thich Nhat Hanh, *Il n'y a ni peur ni mort*, op. cit., p. 35.

<sup>3</sup> - *Pensées*, XI, 16, trad. Pierre Hadot.

de s'en détacher affectivement, mais d'établir une distinction morale, selon le précepte qui ouvre le *Manuel* d'Épictète :

Il y a des choses qui dépendent de nous ; il y en a d'autres qui n'en dépendent pas. Ce qui dépend de nous, ce sont nos jugements, nos tendances, nos désirs, nos aversions : en un mot, toutes les œuvres qui nous appartiennent. Ce qui ne dépend pas de nous, c'est notre corps, c'est la richesse, la célébrité, le pouvoir ; en un mot, toutes les œuvres qui ne nous appartiennent pas<sup>1</sup>.

Il ne s'agit pas non plus de considérer négativement les indifférents, pas plus que de les considérer dépourvus de toute valeur. Ces choses sont simplement sans valeur *morale*, et à ce titre ne sont ni bonnes ni mauvaises, et donc indifférentes (on peut donc en faire usage). Pierre Hadot précise : « en second lieu, [...] nous ne devons pas faire de différence entre les choses indifférentes, c'est-à-dire que nous devons les aimer également parce qu'elles sont voulues par la Nature universelle<sup>2</sup>. » C'est ce que résume Sextus Empiricus :

En un troisième et dernier sens, [les stoïciens] nomment « indifférent » ce qui ne contribue ni au bonheur ni au malheur. C'est en ce sens qu'ils disent que la santé et la maladie et toutes les choses corporelles et la multitude des choses extérieures sont indifférentes. Cela arrive du fait qu'elles ne tendent ni au bonheur ni au malheur. En effet, ce dont on peut faire un bon et un mauvais usage est indifférent. Or de la vertu, on fait en permanence un bon usage, du vice un mauvais usage, mais de la santé et des choses qui concernent le corps on fait tantôt un bon tantôt un mauvais usage, ce pour quoi elles seraient indifférentes<sup>3</sup>.

Si cette « indifférence aux choses indifférentes » ne nous interdit pas d'en faire usage (selon la vertu), les stoïciens nous enjoignent fermement à ne pas nous y attacher, faute de quoi, en plus de ne pas agir moralement, nous nous exposerions à de grandes souffrances :

L'essence du bien est un état déterminé de la personne ; celle du mal, un état déterminé de la personne. Que sont donc les objets extérieurs ? Des matières pour la personne morale qui, selon son comportement à leur égard<sup>4</sup>, atteindra son propre bien ou son propre mal. Comment atteindra-t-elle le bien ? *Si elle n'attache pas trop de prix*

---

<sup>1</sup> - *Manuel*, I, 1, trad. Mario Meunier.

<sup>2</sup> - Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 86. « Quand à l'indifférence, elle consiste à ne pas faire de différence, mais à vouloir, à aimer même, d'une manière égale, tout ce qui est voulu par le destin » (Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 208).

<sup>3</sup> - SE, AM, XI, 61 (cf. SE, HP, III, 177).

<sup>4</sup> - C'est-à-dire selon l'usage qu'elle en fera.

à la matière. [...] Telle est la loi que Dieu a portée ; il dit : « Si tu veux quelque bien, tire-le de toi-même. » Tu dis, toi : « Non, mais tire-le d'ailleurs. » Pas d'ailleurs, de toi-même. Au reste, quand le tyran menace et me cite en justice, je demande : « Qui menace-t-il ? » S'il dit : « Je te mettrai aux fers », je répons : « Ce sont mes mains et mes pieds qu'il menace. » S'il dit : « Je te ferai couper la tête », je répons : « C'est ma tête qu'il menace. » S'il dit : « Je te ferai jeter en prison », « c'est ma misérable carcasse tout entière », et s'il me menace de l'exil, c'est la même chose<sup>1</sup>.

Cette indifférence aux choses indifférentes, outre qu'elle en permet l'usage, est un encouragement à une mise à distance, à une rationalisation du détachement vis-à-vis des choses et des personnes auxquelles nous serions tentés de nous attacher, attachement qui rend leur disparition ou la séparation douloureuse (ce qui ramène une fois de plus à la notion d'impermanence).

Ne dis jamais de quoi que ce soit : « Je l'ai perdu. » Mais : « Je l'ai rendu. » Ton enfant est mort, il est rendu. Ta femme est morte, elle est rendue. Mon bien m'a été ravi. Eh bien ! il est aussi rendu. « Mais le ravisseur est un scélérat. » Que t'importe par qui celui qui te l'avait donné te l'ait réclamé ? Tant qu'il te le laisse, jouis-en comme d'un bien étranger, comme les passants d'une hôtellerie<sup>2</sup>.

Épictète n'aurait-il pu dire ? :

Tout ce qu'il y a dans ce monde  
De deuil, de chagrin, de souffrance  
Provient de ce qui nous est cher  
Et disparaît lorsqu'on n'y tient plus.  
Libre de tristesse et heureux vit  
Celui qui n'a plus rien de cher au monde.  
Qui veut être libre de souffrance et de poussière,  
Qu'il ne s'attache à rien de cher<sup>3</sup>.

Ou encore, comme dans cette injonction du *Dhammapada* :

Donc, ne tenez rien pour cher, car la séparation d'avec ceux qui sont chers est mauvaise, les liens n'existent pas pour celui à qui rien n'est cher ou non cher<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Entretiens*, I, 29, 1-6, trad. Joseph Souilhé (c'est moi qui souligne).

<sup>2</sup> - *Manuel*, XI, trad. Mario Meunier.

<sup>3</sup> - *Udana*, 8, 8 (abrégé), PTS.



Pour le bouddhisme, attachement et désir (communément désigné par *taṇhā* – Sk. *trṣṇa*, « soif ») sont étroitement liés et, pour le dire schématiquement, le désir est (avec l'ignorance) l'une des causes principales de la souffrance. Dans la première des Quatre Nobles Vérités, le Bouddha dévoile les cinq sources de la douleur comme étant la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort, l'union avec ce que nous haïssons et la séparation d'avec ce que nous aimons, les « cinq sortes d'objets de l'attachement<sup>2</sup> ». Cette énumération est superposable à celle des indifférents des stoïciens<sup>3</sup>. La Seconde Noble Vérité poursuit : « Voici, ô moines, la *Noble Vérité sur l'origine de la douleur* : c'est la soif de l'existence qui conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la convoitise, qui trouve ça et là son plaisir, la soif de plaisir, la soif d'existence, la soif de prospérité<sup>4</sup>. » La Troisième Noble Vérité propose la solution : « Voici, ô moines, la *Noble Vérité sur la suppression de la douleur* : l'extinction de cette soif par l'anéantissement complet du désir, en bannissant le désir, en y renonçant, en s'en délivrant, en ne lui laissant pas de place<sup>5</sup>. » Le meilleur moyen de ne pas se soumettre à la tyrannie du désir, c'est le non-attachement, participant à l'anéantissement du désir.

L'attachement résulte d'une vision erronée de notre relation aux choses (et aux êtres) que nous voulons nous assimiler, et cette erreur ne peut que conduire à une désillusion, donc à la souffrance.

Le Dalai-Lama l'exprime d'une façon à la fois pragmatique, imagée et pleine d'humour :

Je donne souvent l'exemple d'une montre. Cette montre est ce qu'elle est, mais lorsque je pense qu'elle est « ma montre », elle prend une valeur tout à fait différente. Par exemple, si je vois dans une boutique une belle montre et que le vendeur la laisse tomber puis qu'elle se casse, je dis : « Ho ! C'est dommage, mais enfin, ce n'est pas un drame ! » En revanche, si c'est « ma montre », celle que je viens d'acheter qui tombe par terre, j'en ai presque une crise cardiaque ! Pourquoi donc ? C'est la taxe à la valeur ajoutée du « mien » ! C'est la force de l'attachement au « mien ». Donc, si l'attachement au moi diminue, l'attachement au mien va aussi diminuer<sup>6</sup>.

On songe ici à Épictète :

---

<sup>1</sup> - *Dhp*, verset 211.

<sup>2</sup> - *Mahāvagga*, I, 6, 10.

<sup>3</sup> - À la nuance près que les stoïciens distinguent des indifférents préférables, non préférables et totalement indifférents.

<sup>4</sup> - *Ibid*.

<sup>5</sup> - *Ibid*.

<sup>6</sup> - *SSDL, Zénith Nantes août 2008*, p. 17/87.

[...] quand l'esclave d'une autre maison a cassé la coupe de son maître, on est tout prêt à dire : « Ce sont des choses qui arrivent ». Mais quand ce sera le tour de la tienne d'être cassée, sache bien que tu dois avoir la même réaction que lorsque c'était celle de l'autre. Transporte ce principe aux cas plus importants. L'enfant d'un autre est-il mort, ou sa femme ? Il n'est personne qui ne dise : « C'est la condition humaine » ; mais perd-on soi-même l'un des siens, c'est tout de suite : « Hélas ! quel malheur est le mien<sup>1</sup> ! » [...].

C'est donc l'assimilation de l'idée de propriété à un soi qui est ici délétère, là où, pour les stoïciens, seules sont nôtres « les choses qui dépendent de nous ». Le Bouddha ne dit pas autre chose :

Par le moi seul, le mal est fait ; par le moi, on est souillé ; par le moi, le mal n'est pas accompli ; par le moi, on est purifié. Pureté et impureté dépendent du moi. Nul ne purifie un autre<sup>2</sup>.

Il semblerait néanmoins que le renoncement à l'attachement ne soit pas pour autant synonyme d'indifférence : « être détaché, c'est porter un regard lucide sur la société et le monde, tout en demeurant relié par la compassion à ses semblables, à tout ce qui vit et partage une planète qui, elle non plus, n'est pas éternelle<sup>3</sup> ».

Cette affirmation nous amène à l'idée du jugement que nous portons sur les choses.

## II – 4 – Jugement et illusion

Pour les stoïciens, la confusion (le trouble et la souffrance qui en découle) provient de la valeur que nous accordons à des choses qui en sont dépourvues. La seule valeur est d'ordre moral et elle ne dépend que de nous. Si nous accordons de la valeur à ce qui n'en a pas, c'est que nous exerçons notre jugement de manière fallacieuse, et c'est ce jugement faux qui génère le trouble :

Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements qu'ils portent sur ces choses. Ainsi, la mort n'est rien de redoutable, puisque, même à Socrate, elle n'a point paru telle. Mais le jugement que nous portons sur la mort en la

---

<sup>1</sup> - *Manuel*, XXVI.

<sup>2</sup> - *Dhp*, 165.

<sup>3</sup> - Claude B. Levenson, *Le bouddhisme*, p. 52.

déclarant redoutable, c'est là ce qui est redoutable. Lorsque donc nous sommes traversés, troublés, chagrinés, ne nous en prenons jamais à un autre, mais à nous-mêmes, c'est-à-dire à nos jugements propres. Accuser les autres de ses malheurs est le fait d'un ignorant ; s'en prendre à soi-même est d'un homme qui commence à s'instruire ; n'en accuser ni un autre ni soi-même est d'un homme parfaitement instruit<sup>1</sup>.

Les paroles du sage bouddhiste indien Tilopa au IX<sup>e</sup> siècle, résonnent comme en écho au début de ce passage d'Épictète : « Ce ne sont pas les choses qui te lient, mais ton attachement aux choses<sup>2</sup>. »

Nous n'aborderons pas ici le processus qui conduit de la perception à la représentation, puis de la représentation à l'assentiment. Disons simplement que ce processus est très semblable dans le stoïcisme et le bouddhisme, et surtout que donner ou non son assentiment résulte du jugement.

Il est important de distinguer trois niveaux d'apparence et d'appréhension. [...] Sur le premier niveau, même si l'objet vient juste d'apparaître, il semble déjà exister par lui-même, de manière intrinsèque ; mais l'esprit n'est pas encore très impliqué en lui. Sur le deuxième niveau, l'attachement pour l'objet est induit par l'ignorance initiale, qui le fait apparaître comme existant réellement de son propre côté. Enfin, il y a un niveau subtil d'attachement qui naît après le moment où la *conscience adhère à l'existence intrinsèque de l'objet* : quand l'attachement s'accroît, la cause en est la conception de l'existence intrinsèque : elle produit l'attachement, sans pour autant exister exactement en même temps que l'attachement<sup>3</sup>.

Les deux doctrines s'accordent pour dire qu'à l'origine de l'illusion qui accompagne le jugement erroné il y a l'ignorance. Marc Aurèle demande : « Qu'est-ce donc qui peut nous servir de guide ? » et apporte immédiatement la réponse : « Une seule et unique chose : la philosophie<sup>4</sup>. » Pour le Bouddha, on peut vaincre l'ignorance (*avidyā*) par la connaissance (mieux, en faisant l'expérience) de la Loi (*Dharma*) et des Quatre Nobles Vérités<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Manuel*, V, trad. Mario Meunier.

<sup>2</sup> - Cité par Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour le bonheur*, op. cit., p. 47.

<sup>3</sup> - SSDL, *Le sens de la vie*, trad. Michel Cool et Pierre Lafforgue, p. 42 (c'est moi qui souligne).

<sup>4</sup> - *Pensées*, II, 17.

<sup>5</sup> - Voir SN, II, 17 (passage cité *in extenso* infra, p. 230). Pour les écoles du bouddhisme ancien et le Theravāda, l'ignorance est définie comme l'ignorance des Quatre Nobles Vérités, des trois marques de l'existence, de la production conditionnée et du karman ; dans le Mahāyāna, l'ignorance est tout particulièrement responsable de l'incompréhension de la vacuité des phénomènes ; dans le Dzogchen de l'école Nyingmapa, il est question de trois ignorances dans le processus d'égarement qui conduit au *saṃsāra* (voir *DEB*, entrée « *avidyā* »).

Pour Épictète, l'exercice du jugement est l'exercice spirituel par excellence, par quoi nous nous accordons à nous-même et à Dieu<sup>1</sup>, le chemin qui mène le plus sûrement à l'*ataraxie* :

Qu'est-ce donc qui nous accable et nous fait déraisonner ? Quoi d'autre que nos jugements ? Celui qui s'en va et se sépare de ce qui lui est familier, camarades, lieux, relations sociales, quelle autre réalité l'accable que son jugement ? Quand les enfants se mettent à pleurer parce que la nourrice s'éloigne un peu, il leur suffit de recevoir un petit gâteau pour oublier aussitôt leur chagrin. Veux-tu donc que nous aussi nous ressemblions aux enfants ? Non, par Zeus. Ce n'est pas, en effet, un gâteau, je suppose, qui agira sur nous, mais ce sont des jugements droits. Et quels sont-ils ? Ce sont ceux auxquels l'homme doit s'exercer tout le long du jour, ne s'attachant à rien de ce qui ne dépend point de lui, camarade, lieu, gymnases, pas même à son propre corps, se souvenant de la loi et l'ayant devant ses yeux. Quelle est donc la loi ? La loi divine : Veiller sur ce qui vous appartient en propre, ne pas chercher à s'arroger ce qui appartient aux autres, mais user de ce qui vous est donné, ne pas désirer ce qui ne vous est pas donné ; si quelque chose vous est enlevé, le rendre facilement et sans délai, plein de gratitude pour le temps où l'on en a usé, – si tu ne veux pas pleurer après ta nourrice et ta maman. Qu'importe, en effet, l'objet qui nous domine et dont on dépend ? En quoi es-tu supérieur à celui qui pleure pour une fillette, si tu te lamentes pour un pauvre gymnase, un petit portique, de jeunes garçons... et semblables passe-temps ? En voilà un autre qui vient et se plaint de ce qu'il ne boira plus l'eau de Dirké. L'eau de Marcia serait-elle plus mauvaise que celle de Dirké<sup>2</sup> ?

Un jugement droit permettra de déjouer les pièges de l'attachement, même si les conséquences de ce détachement peuvent sembler cruelles au lecteur contemporain (comme en *Manuel*, XI cité plus haut).

Matthieu Ricard ne dit guère autre chose, même s'il utilise un langage moins radical :

Si nous cessons de projeter sur les êtres les exigences insatiables de nos attachements, nous serons en mesure de les aimer davantage et d'être réellement concerné par leur bien-être véritable<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> - L'idée de Dieu est certes étrangère au bouddhisme. Le concept de Dieu chez les stoïciens ne peut être abordé dans le présent chapitre (pour le dire en bref, il ne correspond pas exactement au Dieu du panthéon grec), mais certains rapprochements entre les notions de *Dharma* et de Dieu seront envisagés au ch. IX, « L'être et la question de l'âme », § *Dharma et sympathie universelle*.

<sup>2</sup> - *Entretiens*, II, 16, 24-31, trad. Joseph Souilhé.

<sup>3</sup> - Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour le bonheur*, op. cit., p. 137.

Le détachement ne consiste pas à nous arracher douloureusement à ce que nous aimons, mais à adoucir la manière dont nous le percevons. En effet, si nous regardons l'objet de notre attachement avec une simplicité nouvelle, nous comprenons que ce n'est pas cet objet qui nous fait souffrir, mais la façon dont nous nous cramponnons à lui<sup>1</sup>.

## **II – 5 – Voir les choses telles qu'elles sont**

Pour se convaincre que les choses ne sont rien de plus que de la matière entraînée par le tourbillon de la continue métamorphose ou de l'impermanence, stoïciens et bouddhistes proposent un exercice très semblable, consistant en une démarche analytique au terme de laquelle le disciple doit prendre conscience que les choses qui paraissent répugnantes une fois analysées ne font qu'appartenir à un vaste processus auquel sont soumis tous les phénomènes. Le réalisme – voire la crudité – des expressions utilisées par les auteurs est semblablement remarquable.

Bientôt, tu ne seras plus que cendre ou squelette, un nom et pas même un nom ; et le nom n'est qu'un bruit, un écho<sup>2</sup>. Les choses qui, dans la vie, sont les plus estimées ne sont que vide, pourriture, insignifiance, roquets qui se mordent, enfants qui se chamaillent, qui rient, et qui pleurent aussitôt après.

Quant à la bonne foi, la pudeur, la justice de la sincérité, elles s'en sont allées « *vers l'Olympe, loin de la terre aux larges routes* ».

Qu'y a-t-il donc encore qui te retienne ici-bas, si les objets qui tombent sous les sens sont changeants et sans consistance, si les sens sont aveugles et susceptibles de fausses impressions, si le souffle lui-même n'est qu'une vapeur du sang, et si la gloire n'est, de la part de tels hommes, que vanité ?

Que faire alors ? Tu attendras avec sérénité, ou de t'éteindre, ou d'être déplacé. Jusqu'à ce que l'occasion s'en présente, que suffit-il de faire ? Quoi d'autre que d'honorer et de bénir les Dieux, de faire du bien aux hommes, de les supporter et de ne pas les prendre en aversion. Et aussi de te souvenir que tout ce que tu vois à portée de ta chair et de ton faible souffle, n'est ni à toi, ni dépendant de toi<sup>3</sup>.

Oui, représente-toi bien dans ton imagination, à propos des mets et de tout ce qu'on mange, que c'est ici un cadavre de poisson, là un cadavre d'oiseau ou de porc, et d'autre part que le Falerne est du suc de raisin, la robe de pourpre des poils de

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 262.

<sup>2</sup> - Au passage, on retrouve dans cette expression une idée assez proche du nominalisme bouddhique.

<sup>3</sup> - *Pensées*, V, 33, trad. Pierre Hadot.

brebis mouillés du sang d'un coquillage ; à propos de l'accouplement, un frottement de ventre et l'éjaculation d'un liquide gluant accompagnée d'un spasme. Telles sont ces images qui vont jusqu'aux choses mêmes et les pénètrent pour faire voir ce qu'elles sont ; et telle est la manière dont il faut procéder pendant toute la vie ; là où les choses ont une valeur apparente trop grande, les dénuder, bien voir leur vulgarité, leur enlever tous les détails dont elles se parent. Car l'orgueil est un terrible sophiste ; lorsque l'on croit le plus s'occuper de choses sérieuses, c'est alors surtout qu'il vous ensorcelle. Vois donc ce que dit Cratès de Xénocrate lui-même<sup>1</sup>.

Il ne s'agit pas, dans les deux extraits qui précèdent (et dont il existe d'autres variantes<sup>2</sup>), de l'expression d'un pessimisme stoïcien comme l'ont cru certains auteurs (« La plupart des historiens depuis Renan<sup>3</sup> »), mais d'un exercice qui, « s'en tenant à la représentation objective, s'applique à écarter les faux jugements de valeur conventionnels que les hommes émettent au sujet des objets<sup>4</sup> ». Cette décomposition analytique des choses (et des personnes, comme dans *Pensées*, IV, 48, 3) permet au disciple de prendre conscience du peu de valeur des choses qui nous attirent ou provoquent notre aversion, comme de notre être physique :

Comment toutes choses se transforment les unes dans les autres, acquiers une méthode pour le contempler : concentre sans arrêt ton attention sur cela et exerce-toi sur ce point<sup>5</sup>.

Le bouddhisme Hinayāna propose une démarche similaire, mais visant plutôt, par la décomposition analytique des choses et des phénomènes (physiques et psychiques) à effectuer un retournement intérieur de la vision conventionnelle que nous en avons. « La connaissance et la vision des choses telles qu'elles sont réellement est la condition fondamentale de la désillusion<sup>6</sup> », de manière à contempler leur dissolution et leur disparition. Ce retournement intérieur est appelé *Nibbidā*, et, « bien qu'il soit parfois traduit par "dégoût" ou "aversion", ce terme propose, non pas une répugnance émotionnelle, mais un acte conscient de détachement résultant d'une profonde découverte de l'intellect<sup>7</sup> ». Buddhaghosa compare cela au mouvement de répulsion que ressentait un homme qui,

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, VI, 13.

<sup>2</sup> - Voir encore IV, 48, 3 ; X, 18 ; IX, 36 ; VIII.

<sup>3</sup> - Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, op. cit., p. 180.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 181.

<sup>5</sup> - *Pensées*, X, 11, trad. Pierre Hadot.

<sup>6</sup> - Bhikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée transcendantale*, p. 57.

<sup>7</sup> - *Ibid.*

ayant courageusement attrapé un serpent en croyant que c'était un poisson, le regarderait de près pour réaliser tout d'un coup qu'il tenait un serpent<sup>1</sup>.

Comme chaque facteur de souillure est un phénomène conditionné qui résulte de causes distinctes, la clef de leur élimination consiste à appliquer l'antidote approprié à son origine causale.

Ainsi, le désir sensuel s'élève à cause d'une attention maladroite aux aspects attirants des choses, objets séduisants et corps physiques.

Ce désir s'atténue si l'on considère l'impermanence des objets d'attachement et si l'on réfléchit sur la nature répugnante fondamentale de l'apparence attirante des corps qui provoquent le désir<sup>2</sup>.

Alexandra David-Néel signalait déjà ce type d'exercices « destinés à cultiver systématiquement la faculté de l'attention et à donner aux sens et à l'esprit une acuité particulière de perception<sup>3</sup> ». Elle recensait quatre « Attentions fondamentales » :

- L'observation du corps.
- L'observation des sensations.
- L'observation des pensées.
- L'observation des phénomènes internes et du travail de l'esprit.

Concernant l'observation du corps par exemple, elle dit ceci : « Le disciple passe une sorte de revue anatomique de son corps, il le considère sous l'aspect d'un sac (la peau) rempli de choses malpropres : os, moelle, sang, bile ; organes divers : cœur, poumons, foie, estomac, entrailles. La description ne nous fait grâce d'aucun détail répugnant, nous y trouvons les glaires, la morve, les excréments<sup>4</sup> ». Elle signale enfin la contemplation qui est conseillée aux moines hinayānistes dans la description de neuf tableaux exposés dans le *Dīgha-nikāya*. Ceux-ci décrivent avec force détails la contemplation des étapes de la décomposition d'un corps dans un cimetière (« ... un squelette dépouillé de toute chair, taché de sang, tenu ensemble par les tendons et les muscles. [...] Les os dispersés. Ici un os de la main, là un os du pied ; ici, un morceau de la colonne vertébrale ; plus loin, le crâne, etc. »).

---

<sup>1</sup> - *Visuddhimagga*, XXI, 49-50. Cité par Bhikkhu Bodhi.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 45.

<sup>3</sup> - Alexandra David-Néel, *Le bouddhisme du Bouddha*, p. 84.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, pp. 86-87.

Les propos du Dalaï-Lama sont beaucoup moins répugnants, mais il semble que la finalité soit la même :

En effet, il suffit d'appréhender la nature véritable des choses pour qu'instantanément cette ignorance se dissipe. La cible de la démarche de connaissance est bien l'ignorance. Comprendre la nature des choses et dissiper l'attachement à leur saisie va nous faire voir les choses conformes à la réalité. À ce moment là, le processus va faire diminuer l'attachement et le rejet, diminuer également l'accumulation des actes qui mènent à la souffrance. C'est ainsi peu à peu que l'on peut se libérer des douze facteurs de l'interdépendance qui mènent à la vieillesse, la naissance et la mort<sup>1</sup>.

## II – 6 – La temporalité : cosmologie et primat du présent

### II – 6 – 1 – Le temps dans la cosmologie stoïcienne et bouddhique

La conception cosmologique du temps dans les deux doctrines est superposable dans une large mesure. Le devenir de l'Univers est constitué d'une succession cyclique de périodes d'expansion-rétractation, depuis le moment de son apparition jusqu'à son effondrement sur lui-même – la « conflagration ». Apparitions et disparitions se succèdent à l'infini. Cette période est appelée « éon » (ou « aiôn ») dans le stoïcisme, et « kalpa » (traduit parfois en français par « éon » !) dans le bouddhisme (qui tient sans doute cette conception de la cosmologie indienne antérieure à sa naissance<sup>2</sup>).

La durée d'un éon est évaluée à 365 fois 10 800 ans, celle d'un kalpa à 4 320 000 000 années<sup>3</sup>. Ces données numériques ne reposent évidemment sur aucune considération « scientifique » et visent surtout à exprimer une longueur de temps tellement grande qu'elle est impossible à compter. Dans les deux doctrines, un système du monde succède à un autre, sans commencement ni fin, de manière tout à fait illimitée.

---

<sup>1</sup> - SSDL, *Zénith Nantes août 2008*, p. 14/87.

<sup>2</sup> - Des textes indiens antérieurs au bouddhisme exposent des conceptions selon lesquelles tout le manifesté rentre en Brahma et se consume en lui pour en ressortir, selon le rythme de sa respiration ou selon l'alternance de son sommeil et de sa veille. La *Bhagavad-Gîtâ* (XI, 25-30) dépeint les hommes et les mondes qui se précipitent dans les bouches flamboyantes de Vishnu pour y disparaître.

<sup>3</sup> - La notion de kalpa est en fait beaucoup plus complexe. On trouve de nombreuses métaphores (en particulier dans le *Samyuktāgama – Discours divers* – illustrant l'immense durée d'un kalpa), mais cette durée est encore très courte par rapport à un grand kalpa (*mahākalpa*) et au « cycle de soixante quatre grands kalpa ». Durée plus immense encore, mais moins vaste que l'*asamkhya kalpa*, trois *asamkhya kalpa* représentant le temps de pratique qu'il faut pour former un bouddha (soit  $3 \times 10^{59}$  ans) ! (voir Akira Sadakata, *Cosmologie bouddhique*, p. 101). C'est le grand Kalpa (*mahākalpa*) qui est l'unité de temps mesurant la durée d'un grand univers, depuis sa formation jusqu'à sa destruction. Un *mahākalpa* est constitué de quatre kalpa moyens (voir Philippe Cornu, *DEB*, p. 160).



Depuis que j'ai obtenu l'état d'Éveillé,  
le nombre d'éons qui se sont écoulés  
est d'innombrables milliers de millions  
de myriades de milliards de quantités incalculables.  
J'ai prêché constamment la Loi pour enseigner et convertir  
d'innombrables myriades d'êtres  
et les faire entrer dans la voie de l'Éveillé,  
ce depuis d'innombrables éons<sup>1</sup>.

Pour les stoïciens, on peut penser que cette succession indéfinie conflagration-génèse-expansion-rétractation-conflagration, ce « retour éternel du même<sup>2</sup> » est « l'équivalent de la permanence dans le changement », et même « que cette permanence s'accuse et s'affirme au rythme du changement régulier qui symbolise si bien la rigueur et la constance de la volonté divine<sup>3</sup> ». Cette conception stoïcienne du monde correspond aux trois acceptions qu'en donne Diogène Laërce : tout d'abord « la divinité, qui seule de toutes les autres substances, possède la qualité propre d'être indestructible et inengendrée, elle est l'architecte de l'ordre du monde, au bout de certaines périodes de temps elle résout en elle-même toutes les choses et les engendre à nouveau à partir d'elle. Ils disent que le monde c'est aussi l'ordonnance même des astres et en troisième lieu ils appellent monde ce qui est composé des deux<sup>4</sup> ». C'est bien « une providence impersonnelle, immanente, intérieure au développement de l'univers lui-même<sup>5</sup> » qui donne l'impulsion à l'Univers, comme l'indique Marc Aurèle qui parle de :

[...] l'impulsion première de la providence par laquelle, à partir d'une certaine position initiale, elle a donné l'impulsion, afin que se réalise cette organisation du monde que nous voyons, ayant rassemblé en elle les raisons productrices des choses qui doivent se produire et ayant déterminé les forces qui engendreront telles naissances, telles transformations, telles successions<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Le Sûtra du Lotus*, traduction du chinois par Jean-Noël Robert, 1997, p. 186.

<sup>2</sup> - « Il y aura, dit Nemesius, un Socrate, un Platon, et chacun des hommes, avec les mêmes amis et les mêmes concitoyens... et cette restauration ne se reproduira pas une fois, mais plusieurs fois, ou plutôt toutes choses seront restaurées éternellement » (cité par A. Bridoux, *Le Stoïcisme et son influence*, p. 55).

<sup>3</sup> - André Bridoux, *op. cit.*, p. 55.

<sup>4</sup> - DL, VII, 137.

<sup>5</sup> - Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 173.

<sup>6</sup> - *Pensées*, IX, 1, 10, trad. Pierre Hadot.

## II – 6 – 2 – Seul le présent existe

Comme la plupart des philosophies, le stoïcisme s'interroge sur le passé qui n'est plus, le futur qui n'est pas encore et le présent qui se dérobe. Il en est de même pour le bouddhisme. Et, dans les deux cas il faut à nouveau retenir l'idée centrale de l'impermanence des phénomènes, avec cependant, dans le bouddhisme, l'idée explicite que ce qui s'est produit exerce une influence sur ce qui se produit et sur ce qui va se produire, le présent étant alors le centre de toute activité : « Chaque entité transitoire qui surgit dans le présent provenant du courant d'événements du passé, absorbe en elle-même le flux causal du passé dont elle dépend. Pendant cette phase d'existence, elle exerce ses propres fonctions distinctes avec le support de ses conditions, exprimant ainsi son caractère immédiat d'être. Puis, avec l'accomplissement de son activité, cette entité se trouve balayée par l'impermanence universelle pour devenir elle-même une condition déterminante du futur<sup>1</sup> », ou encore : « l'instant présent de tout phénomène porte déjà en lui-même la cause de sa destruction et de sa disparition parce qu'il est intrinsèquement impermanent<sup>2</sup> ».

De même la vie des êtres a seulement la durée d'une pensée : l'être du moment passé a vécu, mais ne vit pas et ne vivra pas ; l'être du moment futur vivra, mais ne vit pas et n'a point vécu ; l'être du moment présent vit, mais n'a pas vécu et ne vivra pas<sup>3</sup>.

Aussi, le sage bouddhiste, débarrassé du passé et du futur, vit-il dans le présent, pleinement conscient de ce qui s'écoule.

Sur la conception stoïcienne du temps, ce texte d'Arius Didyme est éclairant :

Chrysippe définit le temps : intervalle du mouvement, au sens où on l'appelle parfois mesure de la rapidité et de la lenteur ; ou encore : l'intervalle accompagnant le mouvement du monde ; et c'est dans le temps que toutes choses se meuvent et existent. Toutefois, le temps se prend en deux acceptions, ainsi que la terre, la mer et le vide : (on peut en considérer) le tout ou les parties. De même que le vide total est infini de toutes parts, de même le temps total est infini à ses deux extrémités ; en effet, le passé et le futur sont infinis. C'est ce qu'affirme très clairement sa thèse : aucun temps n'est entièrement présent ; car puisque la division des continus va à

---

<sup>1</sup> - Bhikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée transcendante*, p. 16.

<sup>2</sup> - SSDL, *Zénith Nantes août 2008*, p. 33/87.

<sup>3</sup> - *Visuddhi Magga*, VIII.

l'infini, et que le temps est un continu, chaque temps aussi comporte la division à l'infini ; en sorte qu'aucun temps n'est rigoureusement présent, mais on le dit (présent) selon une certaine étendue. Il soutient que, seul, le présent existe ; le passé et le futur subsistent, mais n'existent pas du tout selon lui ; de la même manière, seuls, les attributs, qui sont accidents (actuels) sont dits exister : par exemple, la promenade existe pour moi, quand je me promène ; mais quand je suis couché ou assis, elle n'existe pas<sup>1</sup>.

Ainsi, par l'idée d'un double infini (infiniment grand, puisque « le temps total est infini à ses deux extrémités » ; et infiniment petit, attendu que « chaque temps aussi comporte la division à l'infini »), on peut conclure que le temps n'a aucune existence intrinsèque. Ce constat mène par ailleurs à la notion d'incorporels que je ne fais que signaler ici<sup>2</sup>.

De cette affirmation que « seul le présent existe », les stoïciens vont tirer une conséquence pratique (et, finalement, de simple bon sens) :

Jette donc tout, ne garde que ce peu de chose. Et encore souviens-toi que chacun ne vit que dans l'instant présent, dans le moment ; le reste, c'est le passé ou un obscur avenir. Petite est donc l'étendue de la vie ; petit, le coin de terre où l'on vit ; petite, la plus longue renommée dans la postérité ; elle dépend de la succession de petits hommes qui vont mourir très vite et qui ne connaissent ni eux-mêmes ni ceux qui sont morts il y a longtemps<sup>3</sup>.

Si seul le présent existe, c'est sur lui qu'il faut concentrer toute notre attention, car c'est aussi le présent qui est le « lieu » véritable de la vie consciente. Dans le bouddhisme, cet exercice de concentration appartient au champ de la méditation (*bhāvanā*) sur laquelle nous reviendrons bientôt. Le mot *méditation* n'a ici que peu à voir avec le sens qu'on lui donne le plus souvent en Occident qui fait de la méditation une action de soumettre ses pensées à un examen mental : « Dans le sens où l'entend le bouddhisme, le terme *dhyāna* englobe à la fois la présence d'esprit (*smṛiti*) et *samadhi*<sup>4</sup>, et sa meilleure définition, c'est l'état de conscience, unifiée et orientée. Elle est orientée, d'une part en ce sens qu'elle est polarisée sur le présent, car, pour une conscience claire, il n'y a ni passé

---

<sup>1</sup> - Arius Did., 26 (*Dox. gr.*, 461, 23 sqq. = *SVF* II, 509). Sur le concept stoïcien de temps, voir V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*.

<sup>2</sup> - « D'après Sextus, ils (les Stoïciens) admettent un genre suprême, le *quelque chose* (τι), qui se subdivise en corps et en incorporels, et les incorporels sont le λεκτον, le vide, le lieu et le temps. » J.-J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, p. 92.

<sup>3</sup> - *Pensées*, III, 10.

<sup>4</sup> - La concentration.

ni futur, mais seulement le Moment présent (*ekaksana*) que les mystiques orientaux ont appelé l'Éternel Maintenant. D'autre part, en ce sens qu'il s'agit d'un état de conscience par lequel il n'y a aucune discrimination entre le sujet qui connaît, le fait de connaître et le connu<sup>1</sup>. » De manière aussi pragmatique que Marc Aurèle, M. Ricard invite à « Cultiver la pleine conscience du moment présent [ce qui] ne signifie pas que l'on ne doit pas tenir compte des leçons du passé ni faire des projets pour l'avenir, mais que l'on doit vivre lucidement l'expérience actuelle qui les englobe<sup>2</sup> ».

Il est difficile de savoir si les stoïciens pratiquaient des exercices spirituels s'approchant de la *bhāvanā* bouddhique dans toute sa complexité<sup>3</sup>, mais Pierre Hadot signale que, « Comme l'avait bien remarqué V. Goldschmidt<sup>4</sup>, un autre aspect de ce que l'on pourrait appeler le "stoïcisme éternel", c'est l'exercice de concentration sur l'instant présent qui consiste d'une part à vivre comme si nous voyions le monde pour la première et dernière fois, d'autre part à avoir conscience que, dans cette présence vécue de l'instant, nous avons accès à la totalité du temps et du monde<sup>5</sup> ». Il considère même que cette concentration qui vise à une « délimitation du moi est au fond l'exercice fondamental du stoïcisme, qui implique une transformation totale de notre conscience de nous-mêmes, de notre rapport avec notre corps et les biens extérieurs, de notre attitude à l'égard du passé et de l'avenir, une concentration sur le moment présent, une ascèse de détachement, la reconnaissance de la causalité universelle du Destin, dans laquelle nous sommes plongés, la découverte du pouvoir que nous avons de juger librement, c'est-à-dire de donner aux choses la valeur que nous voulons leur donner<sup>6</sup> ». On voit dans les détails de cette description l'application méditative de la transformation de soi conduisant à un regard neuf sur soi, autrui et le monde, une ascèse du détachement, la prise en compte de la causalité universelle et de la maîtrise que nous pouvons exercer sur le Destin par l'exercice et le perfectionnement de notre jugement, autant d'efforts menant vers une augmentation de notre liberté, vers une libération intérieure. Matthieu Ricard ne dit pas autre chose : « La liberté intérieure permet de savourer la simplicité limpide du moment présent, libre du passé et affranchi du futur. Se libérer de l'envahissement des souvenirs du passé ne signifie pas que l'on soit incapables de tirer des enseignements utiles des expériences vécues. S'affranchir de l'appréhension à l'égard du futur n'implique pas que

---

<sup>1</sup> - A. W. Watts, *Le bouddhisme zen*, p. 86. A. W. Watts suggère avec justesse de « ne pas traduire *dhyana* et de l'ajouter à notre vocabulaire ». Sur *dhyana* (pāli : *jhāna*), voir mes remarques p. 50 : *bhāvanā* est le terme qui se rapproche le plus du français « méditation ».

<sup>2</sup> - Matthieu Ricard, *L'art de la méditation*, p. 55.

<sup>3</sup> - Ce qui est peu probable.

<sup>4</sup> - Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*.

<sup>5</sup> - Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 332.

<sup>6</sup> - *Ibid.*, p. 137.

l'on soit incapable d'aborder l'avenir avec lucidité, mais que l'on ne se laisse pas entraîner dans des tourments inutiles<sup>1</sup> ». C'est encore ce que disait Marc Aurèle : « Lorsque tu es de mauvaise humeur, c'est que tu as oublié [...] que chacun ne vit que dans le présent et qu'il le perd<sup>2</sup> ».

## II – 7 – Les exercices spirituels

Pour circonscrire le champ des « exercices spirituels », nous nous inspirerons des indications fournies par Pierre Hadot dans son livre au titre éponyme<sup>3</sup>. « "Exercices spirituels". [...] il faut bien se résigner à employer ce terme, parce que les autres adjectifs ou qualificatifs possibles : "psychique", "moral", "éthique", "intellectuel", "de pensée", "de l'âme" ne recouvrent pas tous les aspects de la réalité que nous voulons décrire. [...] Le mot "spirituel" permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il relève les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout ("s'éterniser en se dépassant")<sup>4</sup>. » Cette conception des exercices spirituels peut s'appliquer aussi bien au stoïcisme qu'au bouddhisme, dans la mesure où « L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du "soi" et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures<sup>5</sup> ». Conscience de soi, vision exacte du monde, paix et liberté intérieures, autant d'objectifs visés aussi bien par les philosophies du monde occidental de l'Antiquité que par leurs homologues orientales et le bouddhisme d'aujourd'hui. Il s'agira donc, pour le progressant ou le disciple, de s'adonner régulièrement à des pratiques réglées afin de viser, ici l'idéal de la sagesse (*sophia*), là l'idéal de l'Éveil (*bodhi*) ou, plus modestement, l'ataraxie (*ataraxia*) ou un état sans souffrance (*sukhā*). Ces exercices visent à une transformation de la vision du monde et à une métamorphose de l'être. Leur valeur morale se double donc d'une valeur existentielle.

---

<sup>1</sup> - Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour le bonheur*, p. 174.

<sup>2</sup> - *Pensées*, XII, 26.

<sup>3</sup> - Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 23.

Progrès spirituel vers la sagesse ou vers la *bodhi*, les exercices spirituels consistent dans tous les cas dans le contrôle de soi et la méditation, comme nous le verrons dans les exemples qui suivent. Il en existe des formes extrêmement variées, mais la méditation en est la base commune. Plutarque, notamment, insiste encore Pierre Hadot, a décrit ces exercices pratiques « avec une remarquable précision : contrôler sa colère, sa curiosité, ses paroles, son amour des richesses en commençant à s'exercer dans les choses les plus faciles pour acquérir peu à peu une habitude stable et solide<sup>1</sup> ».

Passer en revue l'ensemble des exercices spirituels proposés par les deux disciplines déborderait le cadre de ce propos, aussi en exposerai-je quelques uns qui me semblent significatifs des ressemblances que je veux faire ressortir.

## II – 7 – 1 – La méditation

Développez votre concentration car celui qui est concentré comprend les choses selon la réalité<sup>2</sup>.

La méditation est donc l'exercice spirituel par excellence, au point que l'on peut considérer – au moins pour la philosophie antique occidentale – que l'ensemble des exercices spirituels en sont des variantes<sup>3</sup>. Mais, et j'insiste, employer indistinctement le mot « méditation » pour le stoïcisme et pour le bouddhisme est un contresens. Il est préférable de parler de *meletè*<sup>4</sup> et de *bhāvanā*, même si, malgré cette précaution de langage, nous ne parlons pas exactement de la même chose. Cependant, ce qui nous intéresse ici n'est pas ce qui divise, puisqu'il est question de repérer les points de ressemblance. Dans les deux cas, il s'agit de pratiques (et même de techniques) qui, d'une part, ne sont pas propres à ces philosophies et, d'autre part, s'enracinent dans des traditions plus anciennes. Contemporain du stoïcisme, l'épicurisme enjoint à cultiver sans relâche l'exigence de l'exercice spirituel de la méditation<sup>5</sup> :

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 270.

<sup>2</sup> - *SN*, 21.

<sup>3</sup> - Pierre Hadot pense qu'une « grande partie des *Pensées* de Marc Aurèle correspond à cet exercice : il s'agit d'avoir présent à l'esprit d'une manière vivante les dogmes fondamentaux du stoïcisme. Ce sont des morceaux du système stoïcien que Marc Aurèle se redit "à lui-même" ». *Ibid.*, p. 150.

<sup>4</sup> - Il dit avoir beaucoup hésité à traduire *meletè* par « méditation » : « En fait, *meletè* et son correspondant latin *meditatio* désignent des "exercices préparatoires", notamment ceux des rhéteurs. Je me suis résigné pourtant à adopter la traduction "méditation" parce que l'exercice désigné par *meletè* correspond assez bien finalement à ce que les modernes appellent méditation : un effort pour assimiler, pour rendre vivants dans l'âme une idée, une notion, un principe. Mais il ne faut jamais oublier l'ambiguïté du terme : la méditation est exercice et l'exercice méditation » *Ibid.*, p. 29, note 2.

<sup>5</sup> - Mais là où l'épicurisme va rechercher dans la méditation une forme de détente (en méditant sur le renoncement aux désirs superflus), le stoïcisme cherchera au contraire une tension de l'âme (par l'exercice d'une vigilance tendue).

Médite, par conséquent, toutes ces choses et celles qui sont de même nature. Médite-les jour et nuit, à part toi et avec ton semblable. Jamais alors ni en état de veille ni en songe, tu ne seras sérieusement troublé, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes<sup>1</sup>.

On ne peut s'empêcher de penser au récit édifiant d'Alcibiade lors du fameux Banquet, lorsqu'il décrit la posture « étonnante » de Socrate<sup>2</sup> lors de l'expédition de Potidée :

Mais ce que fit et supporta ce vaillant, en campagne là-bas, il vaut la peine de l'entendre. Il s'était mis à méditer et il était debout à la même place depuis le point du jour, poursuivant une idée, et, comme il n'arrivait pas à la démêler, il restait debout, obstinément attaché à sa recherche. Il était déjà midi ; les soldats l'observaient et se disaient avec étonnement les uns aux autres : Socrate est là debout à méditer depuis le point du jour. Enfin, sur le soir, quelques Ioniens, après avoir dîné, apportèrent leurs lits de camp dehors, car on était en été, pour coucher au frais, tout en observant Socrate, pour voir s'il resterait encore debout la nuit ; et lui se tint en effet dans cette posture jusqu'à l'apparition de l'aurore et le lever du soleil ; puis il s'en alla, après avoir fait sa prière au soleil<sup>3</sup>.

Si j'aurai à redire que les *Pensées* de Marc Aurèle constituent en elles-mêmes un exercice de méditation d'un genre particulièrement élaboré, cette injonction percutante est un encouragement à la méditation :

Regarde en toi-même ! En toi est la source du bien qui toujours peut jaillir si tu creuses toujours<sup>4</sup>.

Chez les stoïciens, la *meletè* consiste essentiellement en un exercice de concentration visant à s'imprégner des principes essentiels de la doctrine, pour qu'en quelque sorte elle devienne une seconde nature. Il s'agit, par la méditation, de maîtriser le discours intérieur afin de purifier notre jugement, pratique qui vise essentiellement à nous aider à percevoir l'idée centrale qu'il existe des choses qui dépendent de nous et d'autres qui n'en dépendent pas (et qui doivent nous être indifférentes). Prendre conscience des choses qui dépendent de nous, c'est nous permettre d'agir sur elles, c'est-à-dire d'exercer notre

---

<sup>1</sup> - Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 135, trad. Jean Brun.

<sup>2</sup> - Très semblable à celle que nous retrouverons plus loin chez les gymnosophistes.

<sup>3</sup> - Platon, *Le Banquet*, 220a-e, trad. É. Chambry.

<sup>4</sup> - *Pensées*, VII, 59.

liberté. Pour celles qui ne dépendent pas de nous, cela nous permet de les accueillir avec une bienveillante sérénité, d'éviter qu'elles nous troublent, en un mot, d'accepter qu'elles appartiennent au Destin. Dans les deux cas, c'est une façon de consentir librement à la volonté de Dieu (ou Raison universelle) dont nous sommes une part active. La conséquence de cette liberté, c'est que rien ne peut contraindre notre volonté.

Voilà ce qui devrait faire l'objet de ta méditation du matin au soir en commençant par les choses les plus petites et les plus fragiles, un pot ou une coupe. Arrive ensuite à ta tunique, à ton chien, à ton cheval, à ton petit champ, et, de là, à toi-même, à ton corps, à tes enfants, à ta femme, à tes frères. Regarde en tout sens et rejette loin de toi tout ce qui n'est pas tien. Purifie tes opinions pour que rien de ce qui n'est pas tien ne s'accroche à toi, n'y adhère et ne te fasse souffrir quand on l'arrache. Et exerce-toi chaque jour, comme tu le faisais là bas, à dire non pas que tu philosophes, mais, d'un mot plus grossier, que tu accordes l'affranchissement à un esclave. Telle est en effet la véritable liberté<sup>1</sup>.

On retrouve dans ce passage d'Épictète un résumé de la technique de méditation : *s'exercer quotidiennement<sup>2</sup> à purifier son regard sur soi, autrui et le monde, se détacher, par une délimitation du moi, de ce qui ne nous appartient pas en propre et qui est source de souffrances, et, par cette concentration sur le moment présent, par cette ascèse de détachement et la reconnaissance de la causalité universelle du Destin dans laquelle nous sommes plongés, nous découvrons le pouvoir que nous avons de juger librement et en toute humilité. « Et si la physique stoïcienne [...] fait apparaître les événements comme tissés inexorablement par le Destin, le moi prend conscience de lui-même comme un îlot de liberté au sein de l'immense nécessité. Cette prise de conscience consistera à délimiter notre vrai moi par opposition à ce que nous croyions être notre moi. Ce sera la condition même de la paix de l'âme : rien ne pourra plus m'atteindre, si je découvre que le moi que je croyais être n'est pas le moi que je suis<sup>3</sup>. »* Pierre Hadot donne à cette pratique une portée quasi mystique : « Ainsi, si elle s'accompagne d'un consentement aux événements, la prise de conscience du moi, loin de l'isoler comme un îlot minuscule dans l'univers, l'ouvre au contraire à tout le devenir cosmique, dans la mesure où le moi se hausse précisément de sa situation limitée, de son point de vue partial et restreint d'individu à une perspective universelle. Ma conscience se dilate ainsi aux dimensions de

---

<sup>1</sup> - *Entretiens*, IV, 1, 111-113.

<sup>2</sup> - Voir plusieurs fois par jour.

<sup>3</sup> - Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 130.



la conscience cosmique. En présence de chaque événement, si petit et si banal soit-il, mon regard rejoint celui de la Raison universelle<sup>1</sup> ».

Dans le bouddhisme, la méditation constitue une pratique beaucoup plus élaborée que ce que nous venons de voir, et décrire ici les diverses techniques de méditation non seulement sortirait de notre propos mais constituerait un travail plus qu'immense (rien que dans le *Theravāda*, il en existe une quarantaine qui ont chacune leur individualité, sont appropriées à tel ou tel type de méditant et dont certaines ne mènent qu'au premier des quatre niveaux de méditation). Retenons cependant que les textes anciens disent que c'est assis en méditant au pied de l'arbre de la *bodhi* que le Bouddha s'éveilla à la Vérité et qu'il découvrit la Voie menant à la Délivrance définitive des douleurs. Il est aussi d'usage de reconnaître quatre « degrés ascendants » de méditation (*jhāna*) comme le montre ce texte :

Alors, ayant rejeté la passion du désir ainsi que les autres choses mauvaises et vicieuses, le Bodhisattva demeura dans la première méditation, qui est pourvue de raisonnement et de réflexion, faite de joie, de bonheur et de pensée unifiée. Telle est la chose suprêmement bonne qu'il obtint d'abord parce que son esprit était fixé, sa pensée unifiée et dépourvue de négligence. Ayant ensuite rejeté ce qui était pourvu de raisonnement et de réflexion, le Bodhisattva atteignit la deuxième méditation, qui est faite de sérénité intérieure, de joie, de bonheur, de pensée unifiée et d'attention, et qui est dépourvue de raisonnement et de réflexion, et il y demeura... Après cela, ayant rejeté et chassé la joie, éprouvant le bonheur en son corps, le Bodhisattva atteignit la troisième méditation, que les saints et les sages regardent comme étant faite d'indifférence, d'attention et de bonheur, et il y demeura... Enfin, ayant abandonné le plaisir et la douleur, ayant chassé au préalable la gaieté et la tristesse, le Bodhisattva atteignit la quatrième méditation, qui est faite de pureté parfaite, d'indifférence et d'attention, ni pénible ni agréable, et il y demeura<sup>2</sup>...

C'est cette « première méditation » qui présente des points de ressemblance avec la *meletè* grecque. Partant, l'encouragement à la méditation est omniprésent dans toute la littérature et dans tous les enseignements bouddhiques, cette injonction mettant d'abord l'accent, comme chez les stoïciens, sur l'idée de concentration mentale, préalable à une modification en profondeur de la vision des « choses » :

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 163.

<sup>2</sup> - *Vinayapitaka des Dharmaguptaka*, édition de Taishō Issaikyō, n° 1428, p. 781a-781b

Puissiez-vous développer, Ô Moines, la concentration mentale ; car celui qui est mentalement concentré voit les choses conformément à la réalité<sup>1</sup>.

Il s'agit d'un exercice préliminaire (*samatha*, la « voie de la tranquillité »), comportant la pratique de l'attention et de la concentration, qui doit mener au premier *jhāna*. Son intérêt est de « purifier suffisamment l'esprit pour permettre au méditant de pratiquer ensuite avec un succès rapide *Vipassanā*, la vision profonde, qui est en fait la seule technique de méditation propre au Bouddhisme<sup>2</sup> ». Au cours des quatre degrés ascendants de *jhāna*, « le disciple abandonne peu à peu la méditation discursive pour atteindre à une sorte d'intuition (dans le sens bergsonien du mot). Mais il serait ridicule de croire, comme on le fait souvent, que la méditation bouddhique conduit à la suppression du principe pensant, à une sorte d'inertie psychique. Ce que le méditant supprime, ce sont les "confections mentales", les associations erronées provenant des habitudes psychiques, les mouvements désordonnés de l'esprit et les fantaisies de l'imagination<sup>3</sup> ».

Dans *Entretiens*, IV, 1, 111-113, Épictète conseillait au disciple de méditer « du matin au soir » sur toutes les choses du quotidien (« un pot ou une coupe,... ta tunique, ton chien, ton cheval, ton petit champ, et, de là, toi-même, ton corps, tes enfants, ta femme, tes frères... »), en commençant par « les plus petites et les plus fragiles ». On retrouve une idée assez semblable dans le bouddhisme, comme chez Thich Nhat Hanh, par exemple, qui invite ses disciples à méditer en toutes circonstances (« au travail, en se lavant les mains, en faisant la vaisselle, en balayant, en buvant le thé, en parlant à ses amis, quoi que l'on fasse<sup>4</sup> »). Et il poursuit : « Lorsque vous faites la vaisselle, cela doit devenir la chose la plus importante de votre vie. [...] Même aller aux toilettes devient la chose primordiale de votre vie. Il en est ainsi de toutes choses. Couper du bois est une méditation. Porter des seaux d'eau est une méditation. Soyez conscient pendant les vingt-quatre heures de la journée, et non simplement pendant l'heure que vous passez en méditation assise, ou à lire les Écritures ou à prier<sup>5</sup> ». La posture de méditation, justement, est importante dans la quasi-totalité des formes de méditation bouddhiques, ce qui ne semble pas être le cas chez les Grecs. Néanmoins, il existe chez les bouddhistes une forme de méditation en marchant, et, chez Épictète on trouve ce conseil :

---

<sup>1</sup> - SN, 22, 5.

<sup>2</sup> - Jean-Pierre Schnetzler, *La méditation bouddhique*, p. 47. C'est moi qui souligne.

<sup>3</sup> - André Migot, *Le Bouddha*, p. 194.

<sup>4</sup> - Thich Nhat Hanh, *Le miracle de la pleine conscience*, p. 36.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 37.

Homme, promène-toi seul, cause avec toi-même et ne te cache pas dans un chœur.  
Laisse-toi parfois railler, regarde bien et rentre en toi-même afin de savoir qui tu es<sup>1</sup>.

## II – 7 – 2 – L'examen de conscience

Est désigné par « examen de conscience » l'exercice qui consiste à rechercher, en général avant le sommeil, un moment de calme propice à la concentration. Il s'agit de revenir mentalement sur les événements qui se sont produits au cours de la journée écoulée afin d'y porter une attention critique visant à une transformation intérieure. L'examen de conscience est un exercice réflexif dont la finalité est l'amélioration de notre comportement futur.

Chez les Grecs, cet exercice spirituel n'est pas spécifiquement stoïcien. On peut même dire qu'il est une application pratique du dialogue socratique, qui se mue ici en un dialogue avec soi-même, en accord avec le fameux « Connais-toi toi-même<sup>2</sup> ». Platon y fait référence dans sa *République*, enjoignant le pratiquant à passer en revue les trois parties de l'âme :

Lorsqu'un homme adopte pour lui-même un comportement sain et modéré et qu'il ne s'abandonne au sommeil qu'après avoir mis la partie rationnelle de son âme en éveil et l'avoir nourrie de beaux discours et de belles réflexions, en se livrant pour lui-même à l'exercice spirituel intérieur, sans avoir toutefois soumis la partie désirante ni à la privation ni à l'excès, de sorte qu'elle trouve le repos et ne cause à la partie supérieure aucun trouble par sa jouissance ou sa souffrance ; lorsqu'il laisse cette partie supérieure seule, pure, et par elle-même faire son examen et se porter vers la saisie de ce qu'elle ne connaît pas, qu'il s'agisse de quelque chose des faits passés, ou alors des êtres présents, ou encore de ce qui doit advenir ; lorsque de cette manière il a adouci l'élément d'ardeur < de son âme > et qu'il s'endort sans s'être mis en colère contre personne et d'un cœur serein ; lorsqu'il a apaisé ces deux parties de l'âme et qu'il a mis en mouvement la troisième, celle où réside la pensée, et que dans cet état il s'abandonne au repos, c'est alors, tu le sais, que cet homme atteint le mieux la vérité, et c'est alors que les visions des songes qui envahissent l'imagination sont les moins dérégées<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Entretiens*, III, 14, 2-3.

<sup>2</sup> - « Se connaître soi-même, c'est ou bien se connaître comme non sage (c'est-à-dire non comme *sophos*, mais comme *philo-sophos*, comme en marche vers la sagesse), ou bien se connaître en son être essentiel (c'est-à-dire séparer ce qui n'est pas nous de ce qui est nous-mêmes), ou bien se connaître en son véritable état moral (c'est-à-dire examiner sa conscience) », Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 41.

<sup>3</sup> - Platon, *La République*, trad. G. Leroux, 571e-572b.

Épictète, pour sa part, formule ce conseil en se référant aux *Vers d'Or* de Pythagore :

« Ne laisse pas tomber le sommeil sur tes yeux fatigués avant d'avoir pensé à tous les actes de ta journée. Qu'ai-je omis ? Qu'ai-je fait ? Que fallait-il faire que je n'ai pas fait ? Commence par là et continue. Puis, si tu as mal fait, blâme-toi ; si tu as bien fait, sois content<sup>1</sup> ». Ces vers, il faut les retenir pour en faire usage, non pour les déclamer comme on déclame le *Péan Apollon*<sup>2</sup>.

Il y revient en IV, 6, 32 :

Il applique le principe de Pythagore : « Ne pas laisser le sommeil tomber sur tes yeux fatigués ». « En quoi ai-je manqué ? Est-ce en flatterie ? Qu'ai-je fait ? Me serais-je conduit en homme libre et généreux ? » Et, s'il trouve qu'il a fait quelque acte de ce genre, il se fait des reproches et s'accuse<sup>3</sup>...

Sénèque reprend lui aussi cet exercice, n'hésitant pas à emprunter au rival épicurien (ici Sextius) :

Quand on a retiré la lampe de notre vue et que ma femme, qui connaît déjà mon habitude, s'est tue, je scrute ma journée tout entière et je mesure ce que j'ai fait et dit ; je ne me cache rien, je ne passe rien. Pourquoi en effet craindrais-je un de mes égarements, puisque je peux dire : « Vois à ne plus refaire cela, cette fois je te pardonne. Dans cette discussion, tu as mis trop d'agressivité ; ne va plus affronter des ignorants, ceux qui n'ont jamais appris ne veulent pas apprendre. Tu t'es laissé aller plus que tu n'aurais dû en reprenant celui-ci ; vois par la suite non seulement si ce que tu dis est vrai, mais si celui à qui tu le dis peut supporter le vrai. » L'homme de bien aime les avertissements, plus on est mauvais, plus on souffre difficilement un directeur<sup>4</sup>.

De Pythagore à Socrate, de Socrate à Platon ou à Sénèque, Épictète, Marc Aurèle... l'examen de conscience vespéral, avec les variantes et les contenus spécifiques à chaque école ou chaque auteur, est une pratique universelle qui met en question la représentation (φαντασια) en faisant appel à la mémoire. Cette démarche est superposable aux philosophies indiennes qui ont bien vu les avantages de cette méthode

---

<sup>1</sup> - Pythagore, *Vers d'Or*, 40-44.

<sup>2</sup> - *Entretiens*, III, 10, 2-3.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, IV, 6, 32.

<sup>4</sup> - Sénèque, *De la colère*, III, 36, trad. H. Noblot.

simple de retour sur soi et l'ont largement recommandée. Mais si les Grecs conseillaient de concentrer chaque soir notre attention sur la journée écoulée, pour le bouddhisme, « l'examen d'une seule journée n'est qu'un exercice de débutant<sup>1</sup> » ! La mémoire joue ici encore un grand rôle, et il est recommandé de n'oublier aucun détail de ce qui a été vécu, du plus insignifiant aux plus importants. Et, « après un entraînement dont la durée varie, selon les aptitudes de ceux qui les pratiquent, l'examen embrasse successivement deux journées, une semaine, un mois, comprenant, parfois, non seulement les incidents enregistrés à l'état de veille, mais les rêves qui se sont succédés pendant le sommeil. Certaines récapitulations générales des phases de la vie écoulée peuvent englober plusieurs années et remonter jusqu'aux premiers jours de l'enfance<sup>2</sup> ». C'est que l'accent est mis également sur la valeur insurpassable de l'expérience personnelle, primant même sur les aspects didactiques des théories exposées par la doctrine (ou d'autres).

La description que fait A. David-Néel de l'examen de conscience proposé par le bouddhisme, qui en appelle à la mémoire et à l'expérience vécue, ressemble bien à l'exercice prôné par les Grecs : « à la fin de la journée, on se représente les actes que l'on a accomplis, les sentiments que l'on a éprouvés, les pensées que l'on a eues. L'examen s'opère à rebours, c'est-à-dire en commençant par la dernière sensation que l'on a éprouvée, le dernier acte que l'on a accompli, la dernière pensée que l'on a eue et en remontant progressivement jusqu'aux premiers instants succédant au réveil<sup>3</sup> ».

## **II – 7 – 3 – Maîtriser la colère**

Et puis, comment exercerait-on sa patience sans motif de colère<sup>4</sup> ?

Si la finalité ultime des exercices spirituels est pour les stoïciens la sagesse, et l'Éveil pour les bouddhistes, les premiers s'appliquant à accorder leurs actions avec la Raison universelle, les seconds avec le *Dharma*, le pragmatisme des deux doctrines va s'exprimer de façon très concrète. Stoïciens et bouddhistes expliquent que ce qui trouble les hommes et qui est source de souffrances, c'est d'abord l'ignorance, à l'origine de la fausseté du jugement, d'où proviennent l'attachement, le désir, les passions. Les exercices spirituels visent chez les uns à une délimitation du soi qui doit permettre d'exercer librement la volonté sur les choses qui dépendent de nous et de ne pas nous

---

<sup>1</sup> - Alexandra David-Néel, *Le bouddhisme du Bouddha*, p.91.

<sup>2</sup> - *Ibid.*

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 90.

<sup>4</sup> - *Milarepa, ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, Jacques Bacot (trad.), p. 179.

laisser troubler par ce qui n'en dépend pas, et, chez les autres, doivent permettre, par la maîtrise de soi, de contrôler les actions du corps, de la parole et de l'esprit. Dans les deux cas, l'homme qui n'est pas maître de ses désirs<sup>1</sup> plongera dans les souffrances de la passion. La colère<sup>2</sup> stigmatise cette défaillance en étant une sorte de paradigme de ces émotions négatives, de ces passions douloureuses, nuisant plus à celui qui y cède qu'à celui contre qui elle est dirigée.

La métaphore du feu est utilisée aussi bien par Épictète que par les *sutta* pour illustrer la passion dévorante de la colère :

Lorsque vous vous mettez en colère, sachez bien que non seulement c'est un mal qui vous arrive actuellement, mais encore que vous avez accru votre disposition à la colère et que vous avez jeté des broussailles sur le feu... Il est impossible que les actes correspondants ne fassent pas naître des habitudes et des dispositions, si elles n'existaient pas auparavant ou, sinon, ne les augmentent et ne les renforcent<sup>3</sup>.

Toute réalité nous est donnée par les six sens : les sens créent notre monde individuel. Il s'ensuit que la manière dont nous voyons le monde dépend de la nature de nos sens et de ce qu'ils acheminent l'image de l'objet à la conscience sans distorsion et dans ses couleurs véritables. Si les sens de quelqu'un sont gouvernés par l'avidité, la haine et l'illusion, toutes ses perceptions s'enflammeront en suscitant d'autres désirs et aversions en lui : pour lui le monde est en feu. Mais quiconque exerce un contrôle des six sens est libre d'envies et de passions et sera délié de la renaissance<sup>4</sup>.

C'est encore l'attachement induit par la fausseté du jugement qui, pour les deux doctrines, est responsable de cette passion violente qui enchaîne, rend esclave, celui qui y cède :

On doit renoncer à la colère, on doit renoncer à l'orgueil, on doit surmonter les entraves. Les maux n'échoient jamais à celui qui ne s'attache pas à la psyché et au corps et qui est sans passion<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - Mais il s'agira aussi d'être exempt de désir (c'est le conseil que donne Épictète au progressant dans le *Manuel*, voir aussi ch. V, « Le statut du désir », § *Désir et bouddhisme*).

<sup>2</sup> - L'un des trois « poisons » selon le Bouddha.

<sup>3</sup> - *Entretiens* II, 18, 5-7.

<sup>4</sup> - « Sermon du feu », (*Mahavagga de Vin*, 1, 21 ; *SN*, 35, 28) dans *Le Bouddha historique*, Hans Wolfgang Schumann, pp. 109-110

<sup>5</sup> - *Dhp*, verset 221.

Pourquoi donc nous irritons-nous ? Parce que nous apprécions trop les objets dont ces voleurs nous privent. N'attache pas tant d'importance à ton manteau, et tu ne t'irriteras pas contre celui qui le vole ; n'admire pas trop la beauté de ta femme, et tu ne t'irriteras pas contre l'adultère. Sache bien que voleur et adultère n'ont pas de prise sur les choses qui sont tiennes, mais sur celles qui te sont étrangères et ne dépendent pas de toi : si tu te détaches d'elles, si tu les tiens pour rien, contre qui es-tu encore irrité ? Mais tant que tu leur attaches du prix, sois irrité contre toi-même plutôt que contre ces gens-là<sup>1</sup>.

En outre, celui qui cède à la colère, c'est à lui-même qu'il cause du tort et non à son « ennemi », aussi ne faut-il pas s'irriter contre celui qui nous injurie :

Quand un homme te fait du tort ou parle mal de toi, souviens-toi qu'il juge qu'il est de son devoir d'agir ou de parler ainsi. Il est donc impossible qu'il suive ton sentiment, et il ne peut suivre que le sien, de sorte que, s'il juge mal, il ne nuit qu'à lui-même, et vit seul dans l'erreur. De même, lorsque quelqu'un tient pour fausse une proposition qui est vraie, ce n'est pas la proposition qui en souffre, mais celui qui s'est trompé. Pars de ces principes, et tu supporteras aisément celui qui t'injurie. Répète à chaque fois : « Il en a jugé ainsi. »<sup>2</sup>

En cédant à la haine, nous ne faisons pas nécessairement du tort à notre ennemi, mais nous nuisons à coup sûr à nous-même. Nous perdons notre paix intérieure, nous ne faisons plus rien correctement, nous digérons mal, nous ne dormons plus, nous faisons fuir ceux qui viennent nous voir, nous lançons des regards furieux à ceux qui ont l'audace d'être sur notre passage. Nous rendons la vie impossible à ceux qui habitent avec nous et nous éloignons même nos amis les plus chers. Et comme ceux qui compatissent avec nous se font de moins en moins nombreux, nous sommes de plus en plus seuls. [...] À quoi bon ? Même si nous allons jusqu'au bout de notre rage, nous n'éliminerons jamais tous nos ennemis. Connaissez-vous quelqu'un qui y soit parvenu ? Tant que nous hébergeons en nous cet ennemi intérieur qu'est la colère ou la haine, nous aurons beau détruire nos ennemis, d'autres surgiront demain<sup>3</sup>.

La maîtrise de la colère passe par ce que l'on a pu désigner, à propos du stoïcisme, comme la « délimitation du soi », car non seulement celui qui se met en colère commet

---

<sup>1</sup> - *Entretiens*, I, 11-12.

<sup>2</sup> - *Manuel*, XLII, trad. M. Meunier.

<sup>3</sup> - SSDL, *Conseils du cœur*, Paris, 2001.

l'erreur de ne pas distinguer ce qui lui appartient de ce qui ne lui appartient pas, mais en outre, il s'identifie à cette passion. On retrouve un processus d'identification similaire exposé par Matthieu Ricard :

Habituellement, nous nous identifions complètement à nos émotions. Lorsque nous sommes pris d'un accès de colère, nous ne faisons qu'un avec elle. Elle est omniprésente en notre esprit et ne laisse aucune place à d'autres états mentaux tels que la paix intérieure, la patience, ou la prise en considération des raisons qui pourraient calmer notre mécontentement. Pourtant, si, à ce moment-là, nous sommes encore capables d'un peu de présence d'esprit – une capacité qu'on peut s'entraîner à développer –, nous pouvons cesser de nous identifier à la colère<sup>1</sup>.

Alors, par quelle pratique le disciple stoïcien ou bouddhiste pourra-t-il venir à bout de la colère ? Il s'agira dans les deux cas d'opérer une transformation intérieure apte à nous dissocier de cette passion, mais apte aussi à nous permettre d'établir une distance entre nous et les événements qui sont à son origine et de rétablir un climat de paix intérieure. Pour Marc Aurèle, la partie directrice de l'âme (*hégemonikon*) a la faculté de se modifier elle-même :

Ce ne sont pas les choses mêmes qui touchent l'âme de quelque manière ; elle n'ont pas accès à l'âme ; elles ne peuvent ni la changer ni la mouvoir ; c'est elle seule qui se transforme et se meut, et tels sont ses jugements sur sa propre dignité, tel est pour l'effet des accidents qui surviennent<sup>2</sup>.

Les événements qui déclenchent la colère appartiennent aux indifférents, aussi devons-nous nous montrer capable d'analyser chaque situation. Et nous en revenons à la distinction sans cesse affirmée :

Vivre de la vie la plus belle, c'est au pouvoir de l'âme, si l'on est indifférent aux choses indifférentes. On y sera indifférent, si l'on considère chacune d'elles en l'analysant, et non dans sa totalité, si l'on se souvient qu'aucune d'entre elles ne nous fait juger d'elle et ne vient à nous ; pour elles, elles sont immobiles et c'est nous qui engendrons nos jugements sur elles, qui les écrivons en quelque sorte en nous-

---

<sup>1</sup> - Matthieu Ricard, *L'art de la méditation*, p. 116.

<sup>2</sup> - *Pensées*, V, 19. On notera que Marc Aurèle reprend ici l'idée d'Épictète selon laquelle « Ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes, mais le jugement qu'ils portent sur les choses » (*Manuel*, V) en y ajoutant celle de la prééminence auto-transformatrice de la partie directrice de l'âme.



mêmes, alors qu'il nous est loisible de ne pas écrire, ou, si cela s'est fait à notre insu, d'effacer tout de suite<sup>1</sup>.

Ainsi, la force de la maîtrise de soi, c'est l'impassibilité et la stabilité dans la primauté de l'instant présent, face aux passions qui nous jettent dans l'anticipation et l'instabilité. « Le propre de la passion est de nous asservir au temps irréel où le passé se survit pour communiquer son "existence" et son contenu au futur, et où il détruit le seul temps réel, le présent, c'est-à-dire le temps du salut, le seul où puisse se placer l'initiative morale<sup>2</sup> ».

Dans la colère, aie présent à l'esprit qu'il n'est pas viril de s'indigner, mais que la douceur et le calme, comme ils sont plus humains, sont aussi plus mâles ; et il y a en eux plus de force, de vigueur et de courage que dans l'irritation et la mauvaise humeur. Plus ils sont proches de l'impassibilité, plus ils nous donnent de puissance. Comme le chagrin, la colère est aussi une faiblesse ; dans l'un et l'autre, on est blessé et on se laisse aller<sup>3</sup>.

On retrouve cette idée dans le bouddhisme :

Puisque l'*arahat* a démoli les souillures, les perturbations qui peuvent accabler tout un chacun ne les touchent plus. Même si des objets des sens sublimes et remarquables se trouvent dans le rayon de sa perception, ils ne peuvent plus submerger son mental : « Son mental demeure indemne, stable, inébranlable, conscient de l'impermanence de toutes choses »<sup>4</sup>.

Celui qui, comme un char roulant, contient sa colère qui s'élève, je l'appelle un vrai conducteur, les autres ne sont que des conducteurs de rênes<sup>5</sup>.

La haine amplifie les défauts de son objet et ignore ses qualités. L'esprit, obsédé par l'animosité et le ressentiment, s'enferme dans l'illusion et se persuade que la source de son insatisfaction réside entièrement à l'extérieur de lui-même. En vérité, même si le ressentiment a été déclenché par un objet extérieur, il se trouve dans notre esprit<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, XI, 16.

<sup>2</sup> - V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de Temps*, p. 193.

<sup>3</sup> - *Pensées*, XI, 18.

<sup>4</sup> - *AN.*, VI, 55, in Bhikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée transcendante*, p. 68.

<sup>5</sup> - *Dhp.*, verset 222.

<sup>6</sup> - Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour le bonheur*, p. 184.

La non-violence (*ahimsā*) est omniprésente dans la pensée bouddhique. Elle sous-tend, avec la notion d'*apramāna*, les « quatre incommensurables » qui sont l'amour illimité (*maitrī*), la compassion illimitée (*karunā*), la joie illimitée (*muditā*) et l'équanimité illimitée (*upekṣā*), toute l'éthique du bouddhisme. Il n'est dès lors pas surprenant de la voir exprimée lorsqu'on aborde la question de la colère. Le Dalaï-Lama propose cette ligne de conduite :

Ils ont (ceux qui pratiquent de manière appropriée la doctrine) quatre qualités principales qui sont :

1. lorsqu'on leur nuit, ils ne répondent pas par la violence ;
2. lorsqu'on manifeste de la colère à leur égard, ils ne réagissent pas par la colère ;
3. lorsqu'on les injurie, ils ne répondent pas par l'insulte ;
4. lorsqu'on les accuse, ils ne répliquent pas<sup>1</sup>.

Cette notion n'apparaît pas de façon aussi explicite dans les textes stoïciens, mais il est permis cependant de la suspecter dans les recommandations à la douceur, et la bienveillance, comme dans cette pensée de Marc Aurèle :

De même que ceux qui s'opposent à toi lorsque tu suis la droite raison ne pourront te détourner d'agir sainement, qu'ils ne te détournent pas non plus d'être bienveillant envers eux ; dans les deux cas, prends également garde ; non seulement reste ferme dans ton jugement et dans tes actions, mais sois doux envers ceux qui essayent de te faire obstacle ou te suscitent d'autres difficultés. Car c'est une faiblesse de s'irriter contre eux tout autant que de renoncer à ton action et de céder par crainte. On est déserteur aussi bien en se séparant des êtres qui nous sont par nature parents et amis qu'en revenant sur ses pas<sup>2</sup>.

Cette conclusion empruntée à Pierre Hadot semble résumer assez bien ce qui précède : « Nous ne savons pas si Antonin se considérait lui-même comme un philosophe, mais il est tout à fait remarquable qu'au moment de sa mort, il donna au tribun de la cohorte prétorienne le mot de passe : *Aequanimitas*, "Sérénité", un mot qui laisse entrevoir toute une attitude philosophique<sup>3</sup> ».

---

<sup>1</sup> - SSDL, *Le sens de la vie*, p. 26

<sup>2</sup> - *Pensées*, XI, 9.

<sup>3</sup> - Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 321.

## II – 8 – Conclusion

À quelques détails près, le texte de Marc Aurèle ouvrant ce chapitre aurait pu être écrit par un sage bouddhiste. La finalité des deux doctrines est double : supprimer dans toute la mesure du possible tout ce qui est source de souffrance, parvenant par là même à un état psychologique d'absence de trouble, et accéder à une forme de sagesse absolue. Les moyens pour y parvenir consistent en la mise en œuvre d'exercices visant à la maîtrise de soi, à éradiquer l'ignorance et l'attachement, et à délimiter deux champs : le premier concernant les choses sur lesquelles nous pouvons agir ; le second les choses qu'il nous faut accueillir, non pas passivement, mais avec une attitude active et bienveillante. Cette ascèse n'a cependant rien de solipsiste, car l'action juste et bienveillante est tournée vers autrui et le monde. Les exercices spirituels reposent sur la pratique de la méditation, au sens large, et sur l'analyse des phénomènes. Cette considération « scientifique » des phénomènes vise à une compréhension physique de l'univers. La découverte qui conditionne toute la philosophie est celle de l'impermanence, mouvement dynamique qui fait de tout ce qui existe un monde de processus interdépendants, et du présent la seule dimension temporelle existante, le seul lieu de l'action. La cosmologie s'articule autour d'une conception immanente de l'Univers qui s'autodétermine de manière cyclique, sans commencement ni fin, au cours de périodes de temps extrêmement longues où alternent une conflagration universelle et une expansion.

Si l'on peut être troublé par de telles ressemblances, tant dans la compréhension du monde que dans l'orientation éthique des adeptes de ces deux mondes de pensée, le panorama que nous venons de parcourir reste superficiel et il faudra dépasser ce niveau de description.

On peut bien sûr se demander si de telles ressemblances ne sont que coïncidences, ou si, comme l'ont soutenu certains auteurs, l'une de ces deux philosophies a donné naissance à l'autre, en l'occurrence – pour respecter l'ordre chronologique –, si le bouddhisme est à l'origine du stoïcisme. Nous avons vu au chapitre I la faiblesse d'une telle projection d'un mode de pensée sur un autre, et si les preuves historiques de telles influences font défaut, l'intérêt philosophique d'une telle hypothèse serait à démontrer. Nous rejoignons en cela Frédéric Lenoir : « Comme dans le cas de la ressemblance troublante de l'essénisme et du gnosticisme avec certains aspects du bouddhisme, on ne voit pas pourquoi éliminer *a priori* l'hypothèse qui, en l'état actuel de nos connaissances, a le plus fort indice de probabilité : celle d'une élaboration, dans des aires culturelles différentes, de pensées et de pratiques qui présentent de nombreux traits communs non pas du fait d'une influence réciproque, mais

tout simplement de similitudes de l'esprit humain. L'histoire nous a suffisamment montré la possibilité d'inventions ça et là de concepts similaires et néanmoins indépendants pour qu'on puisse renoncer à la thèse d'une ressemblance induisant nécessairement une influence. [...] Dans le cas qui nous occupe, l'hypothèse d'une influence du bouddhisme sur la pensée stoïcienne n'est pas à exclure, mais l'absence totale de traces historiques concluantes ferait davantage pencher, si tel était le cas, pour une influence très partielle et indirecte, ou tout simplement pour une étonnante convergence<sup>1</sup>. »

L'auteur contemporain qui s'est aventuré le plus loin sur cette voie de l'excès est l'écrivain bouddhiste Serge-Christophe Kolm qui, en 1982, n'a pas hésité à affirmer l'« évidente » influence du bouddhisme sur le stoïcisme. Il considère que « tout une série d'indices prouvent, de façon qui semble au-delà du doute raisonnable, l'origine indienne, et en particulier bouddhique », de toutes (sic) les philosophies grecques, à partir « de Pythagore et de ces autres Grecs d'Asie contemporains du Bouddha<sup>2</sup> ». Il justifie entre autre cette conclusion par ces ressemblances qui ne peuvent pas, selon lui, être dues au hasard. Plus surprenante encore est l'extrapolation qu'il en fait : « Vu d'Occident, sous bien des rapports, l'hindouisme et le bouddhisme, c'est l'Antiquité vivante (il est surprenant, et peut-être scandaleux, de voir combien peu d'"antiquistes" ont pris soin de s'instruire de cet outil exceptionnel de compréhension de leur sujet d'étude – et aucun ne l'a fait systématiquement). [...] L'Antiquité est l'Orient de l'Ouest, l'Orient est l'Antiquité des temps modernes<sup>3</sup> ». On peut tout aussi bien retourner l'argument de la ressemblance en disant que les différences entre les philosophies occidentales et orientales suffisent à prouver qu'il n'y eut pas d'influence, ce qui serait aussi absurde. Cela ne démontre en fait que la stérilité de tels débats.

---

<sup>1</sup> - Frédéric Lenoir, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, pp. 36-37. Il est également troublant de noter que le VI<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne vit naître de grands philosophes qui auront une influence déterminante sur la pensée humaine, tels les présocratiques en Grèce et, en des points éloignés de ce berceau de la pensée occidentale, Mahavira et Gautama en Inde, Lao Tseu et Confucius en Chine. Il ne fait pourtant pas de doute qu'il ne s'agisse là que de coïncidences.

<sup>2</sup> - Serge-Christophe Kolm, *Le bonheur-liberté*, p. 320.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 328.

### III

## Le concept de causalité

### III – 1 – Causalité, déterminisme et liberté dans le stoïcisme

Le destin est au cœur du système stoïcien, de Zénon à Marc Aurèle, omniprésent en toile de fond. Le *Manuel*, par exemple, n'est pas avare de conseils, non pour nous enjoindre à nous soumettre passivement au destin, mais pour l'accepter librement, c'est-à-dire avec le même état d'esprit que si nous avions choisi nous-mêmes les événements, les « choses », qui adviennent. Le destin procède de la Raison universelle, c'est-à-dire de la Providence divine dont les décrets sont justes et bons. Cette croyance en l'idée de providence possède également une efficacité psychologique qui contribue à mener le sage à l'*ataraxie*, comme le suggèrent ces deux injonctions :

N'essaie pas que ce qui arrive arrive comme tu veux. Mais veux ce qui arrive comme il arrive, et tu couleras des jours heureux<sup>1</sup>.

« Quiconque se rend de bonne grâce à la Nécessité,  
« Est un sage à nos yeux, et il connaît les choses divines<sup>2</sup> ».

Considéré ainsi, on pourrait penser que le destin est constitué par un enchaînement de causes et d'effets régi par un déterminisme auquel on ne peut échapper. Cette vision est non seulement réductrice, elle est totalement anachronique. Ce que nous désignons par « enchaînement de causes et d'effets » correspond à la conception moderne de la causalité et il nous semble naturel de l'associer à celle de destin. C'est oublier que, pour les stoïciens, il y a aussi une distinction entre un milieu extérieur gouverné par ce qu'on appellera plus tard des lois de la nature, mais qui fait déjà l'objet d'une *physique*, et un milieu intérieur sur lequel nous possédons ou non la maîtrise, objet d'une *éthique*. La *logique* concerne le discours, et la notion de *logos* s'applique à l'Univers (il existe d'étroites similitudes entre la dialectique stoïcienne et la théorie du destin). Cependant, les actions de l'âme, qui est un corps, relèvent elles aussi d'une explication causale physique. On voit à quel point *physique*, *logique* et

---

<sup>1</sup> - *Manuel*, VIII.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, LIII, 2.

*éthique* sont intimement liées. Mais si le destin est bien un concept central de la pensée du Portique, ceux de cause et de causalité sont plus difficiles à saisir. Il n'existe pour ainsi dire pas de références explicites à ces deux notions parentes dans les textes et fragments stoïciens qui nous sont parvenus, et Jean-Joël Duhot qui a traité spécifiquement cette question<sup>1</sup>, a dû procéder par recoupements entre des textes appartenant aux trois disciplines du système pour réussir à reconstituer un schéma cohérent de la façon dont les stoïciens envisageaient ce que nous appelons « causalité ». C'est encore commettre un anachronisme que d'envisager la notion de liberté dans le sens où on l'entend aujourd'hui. Nous verrons que pour les Grecs de l'époque classique, la liberté de l'homme libre se définissait par rapport à l'esclave et ne constituait pas un problème philosophique au sens où nous l'entendons de nos jours, c'est précisément le stoïcisme, à la suite du cynique Antisthène, lui-même fils d'esclave, qui va faire entrer la liberté dans le champ de la philosophie, et en particulier de la morale<sup>2</sup>. Ce n'est pas à travers la question de la liberté que va se poser la question du destin dans la pensée stoïcienne, mais à travers l'idée de nécessité.

Cependant, même si les notions de cause et de causalité n'apparaissent pas au premier rang des préoccupations des stoïciens et si notre vision contemporaine de la liberté n'est pas exactement celle du Portique, nous ne pouvons, compte tenu de l'importance du concept de destin, de sa position relative à la Raison universelle et, *in fine*, à l'ensemble du système, faire l'économie d'un examen de ces thèmes, d'autant que nous allons trouver des problématiques similaires au sein de la doctrine bouddhique, mais traitées de façon très différente, ces questions étant cette fois centrales et explicites, avec en particulier les idées de co-production conditionnée, de *Karma* et de renaissance.

La vision stoïcienne de la causalité n'est pas entièrement mécaniste et ne s'accorde pas avec la méthodologie analytique qui nous est familière ; elle ne procède pas à un découpage rationnel des processus phénoménaux, contrairement à ce que pourrait suggérer au premier abord la théorie des douze anneaux de la coproduction conditionnée bouddhique. C'est une vision globale que nous propose le Portique, ce qui d'ailleurs est en parfaite adéquation avec sa manière holistique d'envisager le monde. Il n'explique pas chaque processus ou phénomène<sup>3</sup> : il les explique tous !

---

<sup>1</sup> - Jean-Joël Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Vrin, 1989 (cité désormais CSC). L'auteur insiste par ailleurs sur la difficulté qu'il y a souvent pour affirmer l'origine stoïcienne des fragments examinés.

<sup>2</sup> - Il faut toutefois signaler qu'Aristote parle déjà des actions qui dépendent de la volonté et de celles qui n'en dépendent pas (voir par ex. *Éthique à Nicomaque*, Livre III), et que les épicuriens jouent aussi un rôle important dans l'invention de la liberté humaine (la théorie du *clinamen*). Mais les stoïciens apportent beaucoup sur cette question qui demeurait périphérique chez Aristote ou Platon.

<sup>3</sup> - Dans leurs interactions.

Un témoignage significatif nous est apporté par la *Lettre* 65 de Sénèque, texte qui résume bien la manière dont les stoïciens considéraient la causalité :

Nos Stoïciens reconnaissent, comme tu sais, dans la nature deux principes générateurs de tout ce qui existe : la cause et la matière. [...] La cause, autrement dit la raison, façonne la matière, la tourne dans le sens qui lui plait, se sert d'elle pour toutes sortes d'ouvrages. Il y a donc deux éléments en jeu nécessairement : le substrat dont est faite la chose, et l'agent qui la fait : celui-ci est la cause ; l'autre la matière<sup>1</sup>.

Au § 11 de la même *Lettre*, Sénèque, tout en n'excluant pas les causes multiples, oppose à la pluralité des causes platoniciennes et aristotéliennes l'unicité de la cause stoïcienne (la Cause Générale).

### **III – 1 – 1 – Les différents types de causes**

#### **• La définition stoïcienne de la cause et de la causalité**

S'il n'existe pas d'études particulières de la cause chez les présocratiques, pas plus que chez Platon et Aristote, c'est, nous dit J.-J. Duhot<sup>2</sup>, que le concept « fonctionne comme une évidence [...] qui se passe d'analyse » : dans les questions où des causes doivent être invoquées, l'explication est fournie dans un sens intuitif (chez Platon et Aristote, elle est identifiée à un « parce que »). À la question « pourquoi ? », la cause répond par « c'est ce qui fait » ou « parce que », et les stoïciens ne feront pas preuve d'originalité sur la définition de ce concept qui ne semble guère poser de problème. Ils poursuivront les grandes lignes de la tradition socratique, illustrée en *Cratyle*, 413a : « "ce en vertu de quoi" une chose vient à l'existence étant en effet la cause<sup>3</sup> ».

L'analyse de la notion de causalité montre la même pauvreté. Si pour nous la causalité est la relation de la cause à l'effet, processus qui prend place dans la temporalité, le mode de causalité physique ne peut même pas être envisagé ici, aucun terme n'existant pour désigner l'effet ! Le temps ne joue pas un grand rôle et la cause peut être simultanée.

Pour conclure, la question de la cause se pose quasi exclusivement dans deux circonstances : dans les discussions techniques, médicales surtout, que nous ne

---

<sup>1</sup> - Trad. Noblot, C.U.F., cité par J.-J. Duhot (*CSC*, p. 139).

<sup>2</sup> - Il ne faut toutefois pas oublier la théorie des causes chez Aristote : cause matérielle vs formelle, efficiente vs finale (*Métaphysique* A3, Δ2, Z7 et 9 ; *Physique*, II, 3).

<sup>3</sup> - Trad. Robin dans *Pléiade* t. 1, cité par J.-J. Duhot (*CSC*, p. 14).

ferons qu'évoquer<sup>1</sup> ; et enfin dans les discussions des philosophes qui « ne s'affranchissent jamais totalement de la perspective sémantique qui fait de la cause un "pourquoi", et se soucient tellement peu de définir la nature et le fonctionnement de la cause qu'ils ne prêtent aucune attention à la relation de la cause et de l'effet<sup>2</sup> ».

- **Le schème binaire agent/patient**

La pauvreté relative des analyses concernant la cause et la causalité chez les philosophes grecs (qui n'est pas propre aux stoïciens), contraste avec le rôle majeur que vont d'emblée jouer ces thèmes largement théorisés dans la doctrine bouddhique, pour des raisons éthiques évidentes, mais surtout en raison d'un héritage védique et brahmanique important. Je ne fais que signaler ici cette opposition sur laquelle je reviendrai plus longuement, car il est utile d'en garder l'idée en mémoire.

Suivant le plan proposé par J.-J. Duhot, c'est dans la physique que nous trouverons une première description d'un processus où intervient l'idée de cause. Selon ce que Sénèque indique dans la *Lettre* 65, tout ce qui existe dépend de deux principes : l'agent et la matière, l'un actif, l'autre passif. Dans ce système, l'agent tient une place privilégiée et joue un rôle unique : non seulement il est doué de pouvoir informant, mais, « nommé dans tous les registres possibles, (il) est, de façon équivalente, Dieu, raison-structure (λογος), souffle intelligent (πνευμα νοερον) et igné (πυρωδες), feu intelligent (πυρ νοερον) et artiste (τεχνικον). En tant que souffle ou feu, il est lui-même corporel (σωμα, σωματοειδης). Il est immanent à une matière qu'il informe sans l'avoir créée<sup>3</sup> ». Ainsi, l'originalité de ce schème évoquant la causalité n'est pas dans sa conception même, mais dans le changement de valeur et de registre que lui fait subir le Portique en le portant au plan de la métaphysique : « Inséparable de la matière, [le souffle rationnel divin] la traverse dans toutes ses parties, corps passant dans un autre corps, de sorte que le monde est animé par ce mouvement qui l'organise et en fait un être vivant rationnel doué d'une âme<sup>4</sup>. » Dans ce schème binaire, agir et subir exigent un contact, « or l'âme et le corps sont en interaction, donc l'âme est corporelle. De même, pour que l'agent puisse agir sur la matière, il faut que les deux soient des corps<sup>5</sup> », ce qui implique que le *pneuma* agit comme un corps, et que toute action

---

<sup>1</sup> - Les Anciens pensaient la santé du corps et celle de l'âme de manière analogique.

<sup>2</sup> - J.-J. Duhot, *CSC*, pp. 27-28. Il faut toutefois se garder de projeter sur Aristote et les stoïciens notre concept de causalité qui leur était étranger.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 73.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 73.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 87.



divine se ramène à une causalité qui met en jeu un agent corporel inséparable de la matière. En revanche, entre l'agent et le patient se glisse une action qui, elle, n'est pas un corps, mais un incorporel.

Nous allons retrouver la structure de ce schème dans la théorie de la connaissance sur laquelle nous reviendrons avec l'examen du statut du désir dans nos deux doctrines. J.-J. Duhot parle ici de « causalité psychologique ». Nous pourrions résumer cette théorie ainsi. L'objet agit sur l'âme en provoquant une *représentation*, ou une *impression*<sup>1</sup> que Chrysippe compare à l'empreinte laissée sur une tablette de cire. Dans le cas de la vision, un rayonnement émis par l'œil va « toucher » l'objet à distance<sup>2</sup> (il y a donc bien contact, c'est-à-dire *perception*).

La représentation (φαντασια), résultat de la perception, joue un rôle central dans la théorie, car c'est sur elle que va s'exercer le jugement par lequel le sujet décidera de lui donner ou non son *assentiment* (συγκαταθεσις). « Ainsi, de la perception à la pensée fonctionne une causalité rigoureuse obéissant au schéma agir/subir. Ces théories n'ont rien de très original ; comme on l'a constaté dans le cas de la vision, elles poursuivent la tradition ininterrompue d'un mode d'explication largement pratiqué par les présocratiques<sup>3</sup>. » En revanche, la nouveauté introduite par les stoïciens est cet écran intercalé entre le sujet et la représentation, l'assentiment, par lequel « le sujet cesse d'être pure passivité, de ne faire que subir ses représentations. Sa catalepse, assentiment à la représentation, dépend en partie de celle-ci, ce en quoi elle échappe à notre volonté, et en partie au sujet, qui peut y adhérer ou non<sup>4</sup> ». À partir de la représentation, ce sont deux causalités qui se dégagent, l'une partant du sujet et l'autre de l'objet, l'une purement mécanique et l'autre laissant au sujet la possibilité d'exercer son autonomie propre, les deux se rejoignant « à l'écran que constitue l'assentiment ». Une dernière instance entre en jeu : la tendance (ορμη), qui aura le pouvoir de faire pencher l'assentiment dans un sens ou dans l'autre<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - Les deux termes sont utilisés pour traduire φαντασια, celle-ci étant définie par les stoïciens comme une τυποσις (impression). Il y a le processus physique ayant lieu dans l'organe ou dans le corps (que certains témoignages nomment « sensation ») et il y a ce qui se forme sous l'effet de ce processus dans l'âme, à savoir la représentation/impression.

<sup>2</sup> - SVF II, 863-867, 871.

<sup>3</sup> - CSC., p. 102.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 103.

<sup>5</sup> - Encore que la relation entre tendance et assentiment ne soit pas toujours aussi claire : certains stoïciens disent que la ορμη présuppose l'assentiment (dans ce cas elle n'a aucun pouvoir sur lui), d'autres suggèrent que la ορμη commence et que l'assentiment vient ensuite et peut l'interrompre.

- **De la physique à la métaphysique**

Si le schème agent/patient est en soi dépourvu d'originalité, il n'en est pas de même pour le statut ontologique de ce schème dans le système stoïcien. La pensée du Portique est une pensée « du mouvement, de la vie, du complexe, de l'action et du verbe<sup>1</sup> ». Elle exclut un découpage discontinu des processus, et il est surprenant de constater que les stoïciens aient adopté ce schéma binaire qui présente la causalité comme une succession. Mais il s'agit en réalité d'un schéma ternaire dans lequel l'agent et le patient sont des corps et le résultat un attribut incorporel<sup>2</sup>, et la relation de l'agent sur le patient produit une action qui implique la simultanéité de la causation et de la production de l'effet, ce qui fait qu'en réalité nous n'avons pas affaire à un enchaînement causal possédant une temporalité (où la cause serait antérieure à l'effet), et il n'y a pas réellement de succession de causes et d'effets. « Le schème agent-patient se prête à une analyse ontologique montrant derrière la phénoménalité de l'instant la relation créatrice des deux substances que sont le *pneuma* et la matière<sup>3</sup> » tout en excluant une chaîne causale au sens moderne du terme. Cette singularité pourra être comparée à la chaîne des douze anneaux de la coproduction conditionnée.

Si le refus d'une régression des causes à l'infini avait conduit Aristote à envisager le concept de Premier Moteur immobile, un tel concept est inutile dans le système stoïcien, puisque c'est un même Agent qui est cause de tout l'univers et donc Agent premier. Ainsi, on comprend qu'il pourra aussi bien être appelé Dieu, Zeus, Providence, Raison universelle... Il n'existe donc, derrière la succession de causes apparentes, qu'une seule cause : l'Agent.

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 133. Ou encore : « Le Portique est une philosophie du mouvement ou du verbe » (p. 73).

<sup>2</sup> - Ce qui est conforme à l'idée du stoïcisme en tant que philosophie du verbe : la cause est ce qui provoque l'incorporel qu'exprime la proposition. Mais l'idée de schéma ternaire est discutable, dans la mesure où l'attribut incorporel n'est pas sur le même plan que les deux principes.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 134.

- **Sympathie universelle et causalité**

Le monde est vivant comme l'homme, ou plus exactement l'homme est vivant comme le grand Tout dont il est une parcelle, et son âme n'est qu'un prolongement de l'âme du monde. Entre le cosmos et lui règne, au sens propre du mot, l'harmonie, la sympathie<sup>1</sup>.

La physique stoïcienne est directement inspirée de celle d'Aristote, mais si Aristote privilégie le concept d'essence (οὐσία) et fait de la relation causale entre forme et matière un processus essentiellement opératoire, le Portique s'exprime en termes de processus dynamique, d'information et de mouvement plutôt que d'opposition du type matière/forme, puissance/acte. L'agent qui intervient dans la relation causale joue un rôle privilégié : il est une partie de l'Agent auquel il renvoie en permanence et duquel il procède nécessairement, et la relation causale acquiert de ce fait une dimension métaphysique (voire religieuse) qui est, elle, tout à fait originale. Cette précision nous aidera à comprendre comment les processus phénoménaux les plus insignifiants en apparence s'inscrivent en réalité dans un dessein bien plus vaste et englobant, ce qu'illustre cette pensée de Marc Aurèle :

[...] l'impulsion première de la providence par laquelle, à partir d'une certaine position initiale, elle a donné l'impulsion, afin que se réalise cette organisation du monde que nous voyons, ayant rassemblé en elle les raisons productrices des choses qui doivent se produire et ayant déterminé les forces qui engendreront telles naissances, telles transformations, telles successions<sup>2</sup>.

Le Portique propose un modèle organique dans lequel l'univers s'épanouit à la manière d'un être vivant. À partir de cette « position initiale », une force va s'exercer, non de façon aveugle ou « chaotique », mais en ordonnant la nature méthodiquement, c'est-à-dire de façon rationnelle<sup>3</sup>, même si l'homme du commun aura souvent du mal à reconnaître cet ordonnancement universel. C'est en vertu de cette immanence, qui fait que l'univers possède *en lui-même* ses lois rationnelles de développement et d'organisation, immanence qui concourt également au bien<sup>4</sup> de l'organisme total où tout se produit comme une conséquence nécessaire, que l'on peut considérer les termes et expressions de Dieu, *Logos*, Raison, Nature, Agent, Providence, Sympathie universelle... comme synonymes.

---

<sup>1</sup> - Michel Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église*, p. 26.

<sup>2</sup> - *Pensées*, IX, 1, 10, trad. Pierre Hadot.

<sup>3</sup> - À partir de ce qu'ils appelleront « raisons séminales » (Voir Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, ch. VII).

<sup>4</sup> - Le critère du bien étant le plus souvent la *conformité à la nature*.

Même si des textes empreints d'une profonde piété nous sont parvenus, il faut y voir plus l'expression d'une vénération et d'un émerveillement quasi mystique devant la beauté de l'Univers qu'une adresse à un Dieu personnel dont il s'agirait de s'attirer les bonnes grâces. Le système stoïcien est totalement étranger à une telle représentation naïve. « Cette théorie de l'impulsion originelle correspond donc à l'idée d'une providence impersonnelle, immanente, intérieure au développement de l'univers lui-même. Que le monde soit rationnel ne signifie pas qu'il résulte de la délibération, du choix ou du calcul d'un artisan qui serait extérieur à son œuvre, mais cela veut dire qu'il a sa loi interne<sup>1</sup>. »

Il n'a pas fallu attendre Marc Aurèle et les derniers moments du stoïcisme pour voir l'illustration de ce thème qui se tient au fondement du système, il n'est qu'à se tourner vers *l'Hymne à Zeus*<sup>2</sup>, le « poème admirable » de Cléanthe qui le développe d'une façon quasi religieuse<sup>3</sup>.

Proclus reprendra cette idée de totalité organique, ajoutant au passage l'idée selon laquelle l'action de l'agent sur le patient peut s'effectuer à distance :

Si le monde est contenu par une âme unique, il est nécessaire qu'il y ait sympathie entre les parties qui le composent ; chaque animal a en effet avec lui-même une telle sympathie que, d'après les dispositions de certaines de ses parties, l'on peut connaître clairement la disposition des autres... S'il en est ainsi, les mouvements peuvent transmettre leur action malgré les distances ; car il y a une vie unique transportée par des agents aux patients<sup>4</sup>.

Cette sympathie universelle se démarque totalement de la hiérarchisation aristotélécienne du monde : « en lui (le monde des stoïciens), il y a comme un circulus universel ; la terre et tous ses habitants reçoivent les influences célestes qui ne se bornent pas aux effets généraux des saisons, mais s'étendent jusqu'à la destinée individuelle de chacun, selon l'astrologie<sup>5</sup>, dont la diffusion, à partir du III<sup>e</sup> siècle, est immense et qui est complètement acceptée par les stoïciens<sup>6</sup> ».

---

<sup>1</sup> - Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, op. cit., p. 173. Nous reviendrons plus en détail sur ce thème.

<sup>2</sup> - Voir Annexes, 3.

<sup>3</sup> - « Cet homme (Cléanthe) qui eut la réputation d'avoir l'esprit lourd, fut pourtant un des plus grands écrivains du Stoïcisme. Il nous a laissé un poème admirable : l'hymne à Zeus, où se trouve exalté le caractère à la fois rationnel et mystique de la doctrine, et qui est assurément un des textes cardinaux de la philosophie stoïcienne », André Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, p. 31.

<sup>4</sup> - Proclus, *Commentaire de la République*, II, p. 258, éd. Kroll.

<sup>5</sup> - On retrouve une justification similaire à la source de la divination dans le bouddhisme tibétain (mais il s'agit alors d'une spécificité de cette école).

<sup>6</sup> - Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 282.

Si l'idée d'une impulsion mettant en branle un monde qui se déploiera selon les règles édictées par la nature nous est aujourd'hui familière, ce n'est pas seulement parce qu'elle fut reprise par de nombreux penseurs et physiciens ultérieurs, c'est aussi parce que nous avons intégré le principe d'inertie, principe qu'ignoraient les Grecs en général, et les stoïciens en particulier. Quel que soit le substantif par lequel ils le désignent, c'est un ordonnateur unique qui est l'Agent de l'harmonie de l'univers et, comme le fait remarquer J.-J. Duhot, « Tout le problème est de le penser », car en effet, « dans une physique qui ignore l'inertie, puisque un corps inanimé ne peut se mouvoir que tant qu'il est mû, en l'occurrence tiré ou poussé, l'action physique à distance est impossible, le mobile doit nécessairement être mis en contact avec ce qui le meut. Il en résulte que s'il y a un ordonnateur universel – ce qui ne fait aucun doute pour un stoïcien –, il doit être omniprésent, et ne saurait en aucun cas se situer en dehors du monde parce que cela ne lui donnerait pas la possibilité d'y agir. Il faut donc un Dieu immanent et omniprésent, dont la fonction est d'organiser et de maintenir, mais non de créer *ex nihilo*<sup>1</sup> ». Cette précision est doublement importante : elle insiste d'abord sur la nature de l'Agent causal, mais elle sous-tend le principe même de la cause synectique. Ceci nous amène à considérer deux causes de nature radicalement différente, mais complémentaires et indissociables, coexistant dans la notion de sympathie universelle, l'une exigeant le contact, et l'autre, « plus lâche, pouvant fonctionner à distance. L'insuffisance de la première à expliquer l'harmonie universelle "prouve" la sympathie, mais celle-ci aussi est causale et on peut y trouver des éléments se ramenant à un schéma causal plus mécanique. Les deux formes de causalité ne sont pas perçues comme antinomiques<sup>2</sup> ». Cependant, il faut noter qu'il existe à ce stade de l'analyse une difficulté : le schéma ternaire, qui est le seul à avoir été théorisé, implique la simultanéité de l'effet (incorporel produit par l'action de l'agent sur le patient), ce qui exclut une succession temporelle des causes et des effets, c'est-à-dire l'idée même de chaîne causale (qui aurait par ailleurs exigé l'utilisation instrumentale du concept d'inertie que les Grecs ignoraient). Malgré cela, s'il n'a pas été possible d'assumer rationnellement cette idée, elle fut admise intuitivement (dans la médecine surtout, mais aussi chez les stoïciens). Nous sommes donc face à un paradoxe que l'on peut résumer ainsi : « Malgré cette impasse, le Portique était capable d'étudier les processus naturels et de formuler l'idée de chaîne causale<sup>3</sup> ».

---

<sup>1</sup> - Jean-Joël Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, pp. 56-57.

<sup>2</sup> - CSC., p. 121.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 135.

Dans son principe général, en particulier dans la succession/simultanéité qu'il implique, ce schème causal présente des analogies avec celui de la coproduction conditionnée bouddhique, mais à ce stade, nous pouvons encore avoir le sentiment d'une sorte de nécessité à laquelle il est impossible d'échapper (contrairement à la chaîne bouddhique, mais nous verrons que tout ceci doit être repensé et précisé).

- **Une (fausse) pléthore de types de causes**

Nous avons retenu jusqu'ici la singularité d'un enchaînement causal de type binaire (ou plutôt ternaire) qui n'en est pas vraiment un en raison d'une simultanéité de la cause et de l'effet qui interdit une succession dans le temps, laquelle est paradoxalement assumée intuitivement sans pouvoir l'être philosophiquement. En dépit de cette difficulté, la recherche des types de causes va s'avérer déconcertante : de la cause active à la cause cachée, l'inventaire nous conduira de cause partielle en cause parfaite, de cause antécédente en cause prochaine, de cause auxiliaire en cause principale, de la cause procatartique à la cause synectique et à la cause absolue... Derrière cette pléthore de types de causes (et sous une fausse apparence – en dépit de l'importance du travail effectué – d'analyses savantes de la causalité auxquelles se sont livrés des penseurs aussi illustres que Sextus, Plutarque, Cicéron, Alexandre d'Aphrodise, Clément d'Alexandrie...) semble plutôt se dissimuler une certaine impuissance à définir ce concept fuyant de causalité qui navigue entre évidence et inexistence.

Je ne multiplierai pas les exemples de ces hésitations. Prenons-en un qui est presque caricatural. Selon Plutarque, Chrysippe opposait deux causes : l'absolue (appelée aussi « complète », qui réalise toujours son effet), et la procatartique<sup>1</sup>, « moins puissante que la cause complète<sup>2</sup> ». Pour sa part, Cicéron attribue quatre types de causes à Chrysippe (parfaites et principales d'une part, auxiliaires et prochaines d'autre part<sup>3</sup>). Une certaine confusion vient aussi du fait que chaque commentateur a donné son interprétation personnelle du Portique, ce qui rend malaisée la compréhension de la pensée initiale. On peut ajouter à cette confusion l'imprécision lexicale des témoignages latins et une certaine négligence de Cicéron quant au détail de l'argumentation qui rend la recherche très aléatoire, ainsi qu'une multiplication et un manque de rigueur dans l'emploi des adjectifs, et l'impossibilité

---

<sup>1</sup> - Qu'Émile Bréhier traduit par... « antécédente » ! (voir Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, XLVII).

<sup>2</sup> - *Ibid.*

<sup>3</sup> - Voir Cicéron, *Traité du Destin*, XVIII, 41.

fréquente de trouver dans la langue latine (comme chez Sénèque, donc) un équivalent exact aux termes philosophiques grecs.

En examinant un par un la vingtaine de types de causes rencontrés dans la littérature<sup>1</sup> (et apparentées au stoïcisme) et en croisant les données, il semble raisonnable de retenir trois grandes catégories qui nous permettront d'envisager ensuite la question de la nécessité et de la liberté : la cause synectique, la cause procatarctique et la cause absolue.

- **La cause synectique**

Comme signalé plus haut, la cause synectique est un concept central de la métaphysique stoïcienne, et revêt de ce fait une importance particulière.

Toutefois, si les stoïciens sont bien les inventeurs du terme, la notion était déjà utilisée, en particulier dans des ouvrages médicaux. Dans un opuscule qu'il y a consacré<sup>2</sup> et qui vise à clarifier l'emploi du terme *synectique* dans la médecine hors de son contexte stoïcien, Galien<sup>3</sup> est le seul à faire explicitement référence au Portique. Il insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il s'agit d'une conception qui relève de la physique des éléments et non de la médecine ou de la technologie. La cause synectique est cause d'un état, non d'une production ou d'un processus. C'est elle qui maintient les solides dans leur état de cohésion (*συνεχον*) par l'action du *pneuma* organisateur. Mais, si elle explique la consistance des corps, elle ne se prête pas, écrit Galien, à l'analyse des processus naturels ou artificiels, elle ne concerne pas les corps seconds<sup>4</sup>. Ce défaut va donc laisser libre, dans le registre métaphysique cette fois, la place pour une causalité seconde, de l'ordre de l'enchaînement des phénomènes.

- **La cause procatarctique**

Si la cause synectique est bien une cause interne, première, qui assure la cohésion de l'ensemble sous l'action du *pneuma*, et qui semble être une invention des stoïciens (du moins selon Galien), il est plus délicat de voir dans la cause seconde, celle de l'enchaînement des événements ou cause procatarctique, une création du Portique.

---

<sup>1</sup> - Absolue, active (ou hectique), *antecedens*, auxiliaire, cachée, *coniuncta*, *contentiua*, *efficiens*, parfaite (*perfecta*), partielle, *praecedens*, procatarctique, prochaine (*proxima*), προηγουμενον, principale (*principalis*), *sine qua non*, synectique, ... (d'après J.-J. Duhot).

<sup>2</sup> - *Les Causes synectiques*, dont l'original est perdu et qui est connu à travers une trad. latine de Nicolas de Rhégium (CSC., p. 153).

<sup>3</sup> - Vers 131-201.

<sup>4</sup> - CSC., p. 162.

D'après Plutarque, Chrysippe opposait la cause absolue, qui réalise toujours son effet, à la cause procatarctique de moindre puissance. Mais, selon ce qui a été indiqué plus haut, le statut philosophique de cette cause n'est pas très clair : un agent corporel extérieur entre en contact avec l'objet lui aussi corporel, produisant un effet (une action) incorporel, l'ensemble du processus impliquant la simultanéité ; il y a cependant bien un avant et un après, c'est-à-dire une succession, un enchaînement temporel de ce phénomène (dont on peine à dire du coup s'il est binaire ou ternaire) ; en outre, l'effet pourra à son tour devenir cause, etc.

Mais, en dépit de cette difficulté, il y a bien deux types de causes : celle, interne, simultanée et efficace, qui, bien que soumise à la sympathie universelle<sup>1</sup>, dépend de la nature du sujet (de sa « conformation », de sa « tendance »), qu'on appellera synectique ; et l'autre externe, déclenchante (puis inefficace), qui déclenche le mouvement ou la représentation, appelée procatarctique selon l'usage médical.

- **La cause absolue**

La cause absolue est par définition la cause qui réalise toujours son effet. Le statut de la cause synectique par rapport à cette cause absolue fait problème. Identifiée à l'Agent responsable de la sympathie universelle (donc Cause première), puis à l'agent causal du schème binaire, partie de l'Agent-Cause-première, la cause synectique est au fondement du principe métaphysique du maintien du monde dans son état. Ces éléments pourraient faire de la synectique une cause absolue, mais s'il s'agit bien d'une cause interne et efficace, elle est incapable de produire un mouvement ou de générer un processus. Il ne s'agit pas d'une troisième cause, mais « de la classe de toutes les causes qui réalisent inmanquablement leur effet<sup>2</sup> ». Hypothèse d'autant plus pertinente que la synectique et l'absolue ne possèdent pas le même critère de définition : la synectique est définie par sa nature pneumatique et l'absolue par son efficacité causale.

---

<sup>1</sup> - C'est-à-dire dans une relation d'interdépendance avec les forces de l'univers extérieures au phénomène en question.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 172.



## III – 1 – 2 – L'« étrange » justification

### chrysippéenne

- Le changement de statut du concept de liberté

S'il ne fait aucun doute que le concept de destin est au centre du système stoïcien, il n'a échappé à aucun commentateur qu'avec la nécessité qui s'y rattache, le problème majeur pourrait bien être que l'homme s'en trouve dépouillé de son libre arbitre et de son pouvoir de décision : « le plus important de tous les problèmes est celui du destin, du destin dans ses rapports avec la liberté de l'homme. Il s'agit de savoir, ni plus, ni moins, si l'homme a la possibilité de penser et d'agir. [...] En face d'un destin pareillement déterminé, que devient la liberté de l'homme ? [...] Telle est la plus grande difficulté soulevée par la physique stoïcienne<sup>1</sup>. [...] » Mais poser ainsi le problème ne serait-il pas un nouvel anachronisme<sup>2</sup> ? Ne vaut-il pas mieux s'interroger sur le statut de la liberté dans la Grèce de Zénon et de Chrysippe puis, le cas échéant, voir comment résoudre le problème de la compatibilité du destin et de la liberté ?

La première restriction concernant la liberté est que, pour les stoïciens, seul le sage est libre, ce qui exclut de fait le non-sage du champ de la discussion<sup>3</sup> (ce qui d'ailleurs, si l'on considère la sagesse comme un idéal quasi inaccessible, finit par ne plus intéresser grand monde !). Cela ne signifie pas pour autant que la conduite du non-sage soit déterminée : elle va dépendre d'une part de la nature propre du sujet (sa personnalité) et d'autre part des circonstances et du contexte dans lesquels se produit l'événement<sup>4</sup>. C'est en fonction de ces critères plutôt que de la clarté d'un jugement libre (sage) que le sujet donnera ou non son assentiment puis agira.

La seconde restriction est liée à la question de la liberté elle-même. Les interprètes cités par J.-J. Duhot (M. Pohlenz, J. Chevalier) insistent sur le fait que, d'une part, la question de la liberté est entrée plus tard que celle du destin dans le champ de la philosophie et que, d'autre part, l'époque classique n'a pas posé le problème de la

---

<sup>1</sup> - André Bridoux, *Le Stoïcisme et son influence*, p. 67.

<sup>2</sup> - À savoir que poser la question de la liberté comme le fait ici A. Bridoux (qui pose comme acquis le fait que le concept de liberté appartient au champ de la philosophie) correspondrait à une préoccupation moderne qui, en réalité, ne semble pas avoir intéressé les stoïciens.

<sup>3</sup> - « La liberté n'apparaît sous son nom chez les Stoïciens que dans un contexte moral [...]. Ces textes sont peu nombreux et la liberté n'est jamais abordée comme un problème à résoudre mais comme un idéal moral indiscuté » (CSC., p. 246).

<sup>4</sup> - « Pour Posidonius, le même événement a des effets différents non seulement sur des individus différents mais psychologiquement proches, mais encore sur le même individu, selon le moment où il survient [...], ce qui signifie qu'il n'y a pas d'enchaînement automatique mais que la passion dépend plus de l'état du sujet que de l'événement qui en est la cause extérieure » (CSC., p. 183, note bas de page).

liberté. Dire que Chrysippe a voulu justifier la compatibilité de la liberté<sup>1</sup> et du destin serait donc à la fois un contresens et une interprétation anachronique.

Enfin, l'état de liberté se définissait par un statut civil, par opposition à celui d'esclavage. Il s'agissait d'une question à la fois sociale et politique qui ne pouvait être mise en cause et dont l'évidence ne pouvait conduire qu'à la tautologie « l'homme libre est libre ».

Ce n'est qu'à partir du moment où la liberté entrera dans le champ de la philosophie qu'une problématique avec le destin se fera jour.

Il est difficile de savoir quand et comment est apparue cette problématique. M. Pohlenz reconnaît en Antisthène, fils d'une esclave, le premier à avoir mis en cause l'évidence de la liberté, non pas en tant que donnée sociale, mais comme l'objet d'une conquête intérieure (« Celui qui craint autrui est un esclave, même s'il ne le sait pas lui-même<sup>2</sup> »). Avec Antisthène, la liberté entre dans le champ de la philosophie, et l'acte intérieur de conquête de la liberté apparaît indépendant de toute contrainte extérieure. On y voit déjà en germe le schéma de la psychologie stoïcienne. Quant à savoir qui a posé en premier le problème du conflit entre le destin et la liberté, J.-J. Duhot dresse un constat d'impuissance : « Ni Épicure, ni Zénon (comme pensait Pohlenz), ni Chrysippe (comme pensait Bréhier), ni Arcésilas n'ont à être crédités séparément de cette découverte ambiguë. C'est leur involontaire collaboration, sous la forme de la polémique, qui a créé le problème<sup>3</sup> ». Mais peut-être s'agit-il d'un faux problème ou nous le formulons à l'envers : Duhot propose une hypothèse selon laquelle « le jeu des objections et des réponses a mis en place l'armature philosophique d'où est issu le problème ».

La liberté n'est donc pas seulement un problème théorique nécessitant une justification rationnelle, elle est aussi une question relevant de la pratique, de l'exercice spirituel visant à la libération des craintes et des désirs, ce qui s'accorde parfaitement avec le pragmatisme stoïcien.

## • L'analogie du cylindre

Nous pouvons à présent résumer de façon très schématique la conception stoïcienne de la causalité. Il existe trois genres de causes : une cause externe servant

---

<sup>1</sup> - Encore qu'on pourrait dire que Chrysippe, au lieu d'utiliser le concept de liberté au sens où nous l'entendons aujourd'hui, l'a désignée par des concepts différents, comme « ce qui dépend de nous ».

<sup>2</sup> - M. Pohlenz, *La Liberté grecque*, p. 95.

<sup>3</sup> - CSC., p. 252.

à impulser le mouvement, agissant par contact, qu'on appellera procatarctique ; une cause interne efficace, assurant la cohésion des corps et soumise à l'action du *pneuma*, qu'on appellera synectique. Ces deux types de cause sont surtout utilisés dans un contexte non spécifiquement stoïcien, en particulier la médecine, mais Galien les rapporte au stoïcisme moyennant quelques précisions. La cause procatarctique soulève une double problématique : bien que décrite comme une simultanéité (l'action de l'agent sur le patient, tous deux corporels, est contemporaine de la production d'un effet incorporel), elle semble pourtant se déployer dans le temps en tant que succession ; d'autre part, l'effet peut persister ou devenir à son tour agent<sup>1</sup>. En outre, la cause synectique possède une portée métaphysique, le *pneuma* étant tout à la fois ce qui sous-tend cette cause synectique et l'organisateur divin. Ces deux premiers genres de causes sont enfin englobés au sein d'une cause absolue qui désigne une cause qui réalise toujours son effet.

Ce schéma général de la causalité entretient des relations avec la physique aristotélicienne dont il se sépare cependant par ce que j'ai appelé un « statut dynamique » : le verbe a remplacé le substantif, l'action l'essence, le processus la chose et, au-delà de la description, une *sympathie universelle* gouverne l'apparition des phénomènes. Si ce schéma était semble-t-il largement utilisé en médecine, le passage de la physique à la métaphysique est nouveau, mais l'application de ce schème causal s'étend aussi à la théorie de la connaissance sous la forme d'une causalité psychologique. On voit ainsi se dessiner les bases d'une théorisation de la notion de destin, et il n'aura pas échappé aux adversaires du Portique qu'en première analyse, accepter la nécessité<sup>2</sup> liée au destin, ce serait du coup renoncer, non à la liberté qui n'appartient qu'au sage, mais à l'autonomie de la personne humaine, et par là même à l'idée de responsabilité morale et juridique. Cicéron précise que « Chrysippe, n'admettant pas la nécessité et ne voulant pas que rien n'ait lieu sans causes antécédentes<sup>3</sup>, distingue plusieurs genres de causes afin d'échapper à la nécessité tout en retenant le destin<sup>4</sup> ». Il semble bien que Chrysippe eut fort à faire avec ce conflit entre nécessité et autonomie de l'individu, si ce n'est entre Destin et liberté, comme l'illustre la polémique de l'« argument dominateur<sup>5</sup> ». C'est aussi peut-être ce qui peut expliquer la réponse de Chrysippe à ses détracteurs en recourant à la

---

<sup>1</sup> - Rappelons que les Grecs ne connaissaient pas le principe d'inertie.

<sup>2</sup> - Qui ne relève pas de la causalité.

<sup>3</sup> - C'est-à-dire « procatarctiques ».

<sup>4</sup> - Cicéron, *Traité du Destin*, XVIII, 39-40.

<sup>5</sup> - Voir la section III – 1 – 5 de ce chapitre.

forme de l'analogie du cylindre que Cicéron s'applique à rapporter<sup>1</sup>. Chrysippe répond d'abord à l'objection de l'« argument paresseux » (*argos logos*) selon lequel il serait inutile d'entreprendre la moindre action si tous les événements étaient inéluctablement inscrits dans le destin. Il avance pour ce faire l'idée d'« assertions isolées et d'assertions liées ensemble<sup>2</sup> », puis il fait face à la critique de Carnéade en utilisant l'analogie du cylindre dans un sens psychologique<sup>3</sup>. La comparaison est intéressante dans la mesure où elle reprend en les schématisant les idées de causes procatartique (l'impulsion initiale donnée au cylindre en tant que force qui lui est extérieure) et synectique (la configuration du cylindre donnera à sa trajectoire son sens rectiligne). On reconnaît dans la première le mécanisme de la représentation : le contact avec le sujet provoque une impulsion ; et dans la seconde le processus de l'assentiment qui va générer un effet dont les caractéristiques (le mouvement en ligne droite) dépendent de la singularité du patient (le cylindre). Ce n'est pas la représentation en tant que telle qui détermine la nature de la réaction, mais l'assentiment qui dépend de la nature propre du sujet<sup>4</sup> : « La même cause aura donc des effets différents selon qu'elle s'exerce sur un cylindre ou un cône, sur un individu ou un autre<sup>5</sup> ».

Le stoïcisme restera fidèle à cette distinction chrysippéenne entre cause procatartique (l'impulsion) et synectique (dépendant de la « complexion » de chacun), comme on le voit chez Marc Aurèle, en particulier dans le livre V, où il insiste à plusieurs reprises sur la distinction entre la Nature universelle et « ma » propre nature :

Juge-toi digne de dire toute parole, d'accomplir tout acte conformes à la nature ; que les reproches ou les propos qui parfois les suivent ne t'en détournent pas ; quand il est bien de parler ou d'agir, juge-toi digne de le faire. Ceux-là ont leurs propres pensées et leurs propres inclinations ; n'en tiens pas compte ; va droit ton chemin, en te conformant à ta nature propre et à la nature universelle ; il n'y a qu'une route pour l'une et pour l'autre<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> - Voir Annexes, 1.

<sup>2</sup> - Cicéron, *Ibid.*, XIII, 29-30.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, XIX, 43-44.

<sup>4</sup> - Leibniz suivra Chrysippe sur ce point en admettant que les représentations inclinent sans contraindre : « Aux *confatalia* correspondent les compossibles, et la préformation leibnizienne a ses origines dans l'ordre des natures, selon Zénon et selon Cléanthe, suivis par Chrysippe » (J. Vuillemin, *Nécessité et contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, p. 143).

<sup>5</sup> - CSC., p. 174. J.-J. Duhot fait remarquer que la comparaison n'aurait pas grande signification dans notre conception contemporaine de la physique en raison de la force d'inertie.

<sup>6</sup> - Marc Aurèle, *Pensées*, V, 3.

La voie que suivent ces deux natures est en fait une et la même, ce qui s'accorde bien avec l'idée de cause synectique appliquée à la causalité psychologique. Le paradoxe entre nécessité et autodétermination n'est qu'apparent.

### III – 1 – 3 – Le destin

Il (Zénon) fouettait un esclave qui avait volé ; et comme celui-ci lui dit : « Il était dans ma destinée de voler », il répondit : « Et aussi d'être battu<sup>1</sup>. »

Au centre de la doctrine stoïcienne, le destin s'insinue jusque dans les faits les plus insignifiants. Il gouverne aussi bien l'ordonnement de l'univers que les événements de la vie humaine. Ce qui ne va pas cependant sans difficultés. Nous avons vu comment Chrysippe situe l'autonomie de l'individu face à la nécessité. J.-J. Duhot résume ainsi cette réponse aux objecteurs du Portique : « le destin de Chrysippe est constitué de l'enchaînement rationnel nécessaire des phénomènes du monde physique, mais ce déterminisme est purement physique : face à ses phénomènes, chacun réagit avec sa nature propre<sup>2</sup> ». Le destin englobe d'abord la totalité des événements comme la série des causes procatactiques, mais il est mu en même temps par une organisation divine et rationnelle de la nature, le *pneuma* englobant aussi, en fin de compte, la totalité de la causalité, à la fois organisateur divin et cause synectique. L'autonomie du sujet se situe dans un plan parallèle à celui du destin, tout en étant régi par une « causalité psychologique » où la singularité de l'individu, sa « nature propre », ou, pour parler comme Spinoza, son *ingenium*, sa « complexion », ainsi que les circonstances de lieu, de temps, d'environnement... jouent un rôle essentiel. Tout en défendant l'autonomie du sujet, Chrysippe a réussi à ne pas remettre en cause la nécessité du destin.

Le destin est au centre de la doctrine stoïcienne, mais aussi, outre la philosophie et la physique, il rassemble mythologie et théologie, devenant une sorte de plaque tournante du système. É. Bréhier évoque Cornutus, philosophe stoïcien de l'époque d'Auguste, qui a expliqué les moindres détails des mythes populaires comme allégories des faits physiques, associant la Raison universelle qui préside aux phénomènes de la terre et de la mer aux divinités connues par les mythes<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> - DL, VII, 23.

<sup>2</sup> - CSC, p. 176. Ce point de vue semble à l'opposé de celui exprimé par É. Bréhier : « le destin n'est pas du tout l'enchaînement des causes et des effets, mais bien plutôt la cause unique qui est en même temps la liaison des causes, en ce sens qu'il comprend en son unité toutes les raisons séminales dont se développe chaque être particulier » (*Histoire de la philosophie*, pp. 284-285). Mais il ne s'agit que d'une différence de point de vue, deux perspectives d'une même réalité.

<sup>3</sup> - *Ibid.*

### III – 1 – 4 – La question de la responsabilité et de la liberté

La sagesse est un idéal vers lequel doit tendre le philosophe, en particulier par la pratique et les exercices spirituels. Nous avons ainsi d'un côté la figure du sage, état considéré comme quasi inaccessible, et de l'autre le philosophe (ou, à un degré inférieur, le progressant), engagé sur le chemin qui mène vers cet état idéal.

Mais il ne faut pas confondre la liberté qui n'appartient qu'au sage avec l'autonomie du sujet qui concerne chacun (et pas seulement le philosophe et le progressant). Idéal moral indiscuté, la liberté – au contraire du destin – n'a jamais constitué un problème pour les stoïciens, d'autant que, si l'on suit Sénèque, la vraie liberté, c'est d'obéir à Dieu, c'est-à-dire suivre l'ordre sage du monde, idée que l'on retrouve encore chez Épictète<sup>1</sup> et Marc Aurèle. Toutefois, cette position évolue après la disparition du Portique, et les Néostoïciens de la Renaissance comptent la liberté « au nombre des causes, non pas comme cause principale et première de l'ordre du monde, mais comme cause seconde et particulière<sup>2</sup> ».

Cependant, pour la période qui nous intéresse, la question qui se pose n'est pas tant celle de la liberté que de l'autonomie du sujet ou, en d'autres termes, de la causalité véritable de nos actes. Pratique et exercices spirituels constituent un ensemble d'*askésiôn*, une discipline à laquelle le sujet s'astreint dans le but de maîtriser sa nature propre qui est elle-même déterminée d'une certaine manière (par des tendances, la « complexion », la « causalité psychologique », les circonstances de lieu et de temps, etc.), tout ce qui fait que, confrontés à la même cause, plusieurs individus agiront différemment. La tâche de la philosophie consiste à briser ce déterminisme pour atteindre la liberté, et c'est parce que cette détermination n'est pas absolue qu'elle peut être brisée. Elle ne supprime pas la responsabilité du sujet qui a le devoir d'améliorer sa nature<sup>3</sup>. L'exemple du cylindre et du cône n'est pas une illustration de la liberté, mais une image du rôle de la singularité de la « nature » de chacun.

L'importance d'échapper à cette détermination saute immédiatement aux yeux du lecteur du *Manuel*, puisque, pour pouvoir s'en affranchir, il faut avant tout délimiter le champ de ce qui est absolument déterminé (c'est-à-dire qui échappe à notre volonté et

---

<sup>1</sup> - Voir par exemple *Entretiens*, IV, 1.

<sup>2</sup> - Jacqueline Lagrée, *Le Néostoïcisme*, p. 70.

<sup>3</sup> - Voir CSC., p. 184.

qui ne dépend pas de nous) et celui qui permet au sujet d'exercer pleinement son autonomie<sup>1</sup> :

Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous. Dépendent de nous l'opinion, la tendance, le désir, l'aversion, en un mot toutes nos œuvres propres ; ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les témoignages de considération, les hautes charges, en un mot toutes les choses qui ne sont pas nos œuvres propres<sup>2</sup>.

L'opinion (le jugement), la tendance à agir (ou le refus d'agir) et le désir (ou l'aversion) sont les trois activités de l'âme dont on peut user droitement ou de façon mauvaise.

De cette délimitation procède l'autonomie du sujet qui appartient au domaine de l'éthique :

Les choses qui dépendent de nous sont naturellement libres, sans empêchement, sans entrave ; celles qui ne dépendent pas de nous sont fragiles, servies, facilement empêchées, propres à autrui<sup>3</sup>.

Il est bien question ici d'entraves, de servitude, mots qui font référence à l'esclavage et qui se mettent en opposition avec l'idée de liberté prise non dans un sens absolu, mais bien dans celui de « liberté du choix de vie », selon l'expression choisie par P. Hadot pour rendre *prohairesis*, et qui correspond à l'idée d'autonomie du sujet<sup>4</sup>. De cette délimitation va découler la responsabilité :

Ne veux-tu pas plutôt remercier les dieux de t'avoir laissé libre devant tout ce qui ne dépend pas de toi, et de t'avoir rendu responsable seulement de ce qui dépend de toi ? Ils ne t'ont pas fait responsable de tes parents, ni de tes frères, ni de ton corps, de tes biens, de ta mort, de ta vie. De quoi donc t'ont-ils fait responsable ? De la seule chose qui dépende de toi, de faire de tes représentations l'usage qu'il faut<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - Élément majeur de la philosophie d'Épictète, puisque cette distinction qui sert de fondations au *Manuel* – et qui revient tout au long des *Entretiens* – est présentée comme le point de départ de la philosophie : s'instruire, c'est « apprendre à diviser les choses en choses qui dépendent de nous et choses qui n'en dépendent pas... » (*Entretiens*, I, 12, 10) ; « Que faut-il donc avoir présent à l'esprit en pareilles circonstances ? Quoi, sinon la distinction entre ce qui est mien et ce qui n'est pas mien, entre ce qui m'est possible et ce qui ne m'est pas possible ? » (*Ibid.*, I, 1, 21).

<sup>2</sup> - *Manuel*, I, 1.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, I, 2.

<sup>4</sup> - Voir Pierre Hadot, *Manuel d'Épictète*, pp. 41-42 : « c'est la liberté du choix de vie, ce qu'Épictète désigne par un mot difficilement traduisible, la *prohairesis* (= le choix fondamental de vie) ».

<sup>5</sup> - *Entretiens*, I, 12, 32-34.

Cette opinion est mon œuvre ; aucun tyran ni aucun maître ne m'empêchera pas de le vouloir ; et la foule ne contraindra pas l'individu, ni le plus fort le plus faible. Ce don que rien ne peut entraver a été fait par Dieu à chacun<sup>1</sup>.

La cause procatactique joue le rôle de point de départ du processus causal, générant la représentation sur laquelle s'exercera le jugement du sujet. Mais chacun réagit au monde selon les opinions qu'il se forge à partir de ses représentations, le sujet est cause absolue de son action et, de ce fait, seul responsable de ses actes ; on peut bien parler de « liberté du choix de vie » ou d'autonomie du sujet, mais non de liberté : le sujet n'est pas libre d'agir comme il l'entend, « seul le sage est vraiment libre, et, ainsi, ne se laisse pas entraîner par ses représentations<sup>2</sup> ».

Responsabilité n'est pas exactement synonyme de liberté : non seulement nous sommes responsables de nos actes en raison de notre nature propre (et même en suivant nos « impulsions réactionnelles<sup>3</sup> »), mais, plus encore, parce qu'« il dépend aussi de nous de réformer notre nature au lieu de nous contenter de la suivre<sup>4</sup> ». Cette justification répond à l'objection de ceux qui soutiennent que nous ne sommes pas responsables de notre nature propre. Enfin, le fameux argument paresseux, voulant que quoi que nous fassions notre destin se réalisera, ne tient plus. Nous voyons ainsi que l'analogie du cylindre et du cône n'est qu'un cas particulier de la théorie de la causalité appliquée au cas de la relation de l'homme au monde extérieur. Il ne s'agissait pas, pour Chrysippe, de définir la liberté, mais de concilier le destin avec la responsabilité<sup>5</sup> : si l'on ne peut échapper au destin, nos actions ne dépendent que de nous, et en les accomplissant, c'est aussi notre destin qui se réalise, en prenant conscience de cette « liberté de choix », le moi en tant que principe directeur, « est élevé au-dessus de la destinée » et « n'agit alors qu'en faisant coïncider sa raison avec la Raison de la Nature universelle<sup>6</sup> ».

De nombreux auteurs ont vu dans cette *askesis* visant à la maîtrise des actions une manifestation d'orgueil des stoïciens, et dans l'examen de chaque détermination avant l'action un intellectualisme moral<sup>7</sup>, opinion vigoureusement contestée par J.-J. Duhot<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, IV, 5, 34.

<sup>2</sup> - CSC., p. 185.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 262.

<sup>4</sup> - *Ibid.*

<sup>5</sup> - C'est ce que Leibniz appellera « nécessité conditionnelle », « de conséquence », ou encore « hypothétique » (« parce qu'elle suppose la volonté et les autres *réquisits* »), par opposition à la « nécessité absolue », qui est aveugle à la moralité et « rend le châtement injuste et la récompense inutile » (voir J. Vuillemin, *Nécessité et contingence...*, p. 155).

<sup>6</sup> - Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 135.

<sup>7</sup> - Voir par exemple René Le Senne : « Nous sommes donc, conformément à la tradition hellénique, en présence d'un intellectualisme moral. On a accusé le stoïcien d'exagérer la volonté. Mais à y bien regarder, ce qu'il



### III – 1 – 5 – L'« argument dominateur<sup>2</sup> » : un caillou dans la sandale des stoïciens<sup>3</sup>

Était-il raisonnable de penser que la suite d'événements qui avait conduit à ce meurtre aurait été arrêtée si Mackey s'était retrouvé derrière les barreaux ? Bosch n'en était pas certain. Il était aussi possible que Mackey n'ait fait que fournir l'arme du crime. Et si ce n'était pas lui, ç'aurait pu être quelqu'un d'autre. Bosch savait qu'il ne servait à rien de réduire cet enchaînement à des faits qui auraient ou n'auraient pas pu se produire<sup>4</sup>.

Une question philosophique allait diviser les philosophes de l'Antiquité à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Attribuée à tort aux stoïciens, Alexandre d'Aphrodise la restitua à son auteur le plus probable, un philosophe de l'école de Mégare, Diodore Cronos (sur l'enseignement duquel nous ne possédons que de rares témoignages fragmentaires, et qui serait mort vers 296). Ce raisonnement fameux qui prend la forme d'une aporie était connu sous l'expression de « raisonnement » ou « argument dominateur<sup>5</sup> » (κυριευων λογος). Il était semble-t-il tellement célèbre et répandu que ceux qui en débattaient ne faisaient que le mentionner sans jamais l'exposer, si bien qu'il est arrivé à l'époque moderne avec tellement peu de renseignements ou d'exemples que Gassendi « avait dû, pour donner une idée de ce qu'il pouvait être, en imaginer *a priori* une restitution fantaisiste<sup>6</sup> ». On trouve cependant dans les *Entretiens* d'Épictète un texte essentiel qui permet de restituer le κυριευων<sup>7</sup>.

---

escompte, c'est moins la force du vouloir que l'influence du jugement. Son vouloir consiste le plus souvent à ne pas vouloir, puisque l'essentiel est de retrouver la nécessité naturelle pour s'y soumettre. » *Traité de morale générale*, art. « Le stoïcien d'après Épictète », p. 168.

<sup>1</sup> - « Si l'homme stoïcien n'est pas libre, il est toutefois responsable. Cette position est tellement paradoxale pour nous que les textes où elle apparaît sont souvent mal interprétés. [...]. On mesure combien le stoïcisme est loin de tout intellectualisme, contrairement à ce qu'on a pu en dire. Être libre, c'est pouvoir traverser en toute sérénité la douleur, le deuil, le dénuement, sans y trouver le moindre mal et le moindre sujet d'affliction, c'est aussi pouvoir posséder des biens sans y accorder le moindre prix. » CSC., pp. 64-65.

<sup>2</sup> - Voir Annexes, 2.

<sup>3</sup> - Ce paragraphe s'inspire de deux études très complètes sur l'argument dominateur, celle de J. Vuillemin déjà citée, *Nécessité et contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, et le petit livre de P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*.

<sup>4</sup> - Michael Connelly, *Deuil interdit*, pp. 248-249.

<sup>5</sup> - Selon certains auteurs (dont Alexandre d'Aphrodise), ce serait pour établir une théorie du possible « selon laquelle on ne doit regarder comme tel que ce qui est vrai ou le sera » que Diodore aurait inventé le κυριευων (P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 9), le nom de « Dominateur » étant dû alors non à la prééminence de cette théorie sur les autres sophismes, mais à son caractère *dominateur* qui soumet l'activité humaine au joug d'une inflexible nécessité (Gassendi). Il semblerait plutôt que le Dominateur ait été, à l'origine, « une riposte des Mégariques à l'attaque dirigée contre eux par Aristote ».

<sup>6</sup> - P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 8.

<sup>7</sup> - *Entretiens*, II, 19, 1-4 (voir Annexes, 2).

Ce qui aurait pu passer pour un aimable divertissement philosophique fut en réalité l'occasion de sérieuses polémiques entre écoles et philosophes (parfois même au sein d'une même école), l'enjeu étant ni plus ni moins le statut du Destin et de la libre détermination des actions humaines, de la nécessité et de la liberté.

Le Dominateur se fonde sur l'incompatibilité des trois propositions suivantes :

- I. Tout ce qui est passé est nécessairement vrai ;
- II. Du possible ne procède pas l'impossible ;
- III. Est possible ce qui n'est pas vrai ni ne le sera.

Il fallait donc rejeter l'une de ces trois propositions, et c'est sur la justification de ce choix que portèrent désaccords, polémiques et controverses. Diodore avait rejeté la troisième (car : « Si quelque chose était possible qui n'est ni ne sera, un impossible résulterait d'un possible. Donc rien n'est possible qui n'est ni ne sera<sup>1</sup> »).

Il y eut désaccord aussi chez les stoïciens, Cléanthe rejetant la première et Chrysippe excluant la seconde en maintenant la I et la III ! Le plus sage des stoïciens fut sans doute Épictète : « Si l'on me demande : "Et toi, quelles propositions conserves-tu ?", je répondrai que je n'en sais rien. Je vous ai transmis l'histoire du problème : Diodore conservait ces deux-là, l'école de Chrysippe deux autres encore. Mais toi ? – Je ne suis pas fait pour cela, pour passer mes idées à l'épreuve, et me faire une opinion personnelle sur la question ; mon travail ne diffère pas de celui d'un grammairien<sup>2</sup>. »

P.-M. Schuhl pense pouvoir affirmer que le raisonnement dominateur servit aux mégariques d'argument « tendant à établir, contre la théorie aristotélicienne de l'ambiguïté de la puissance, la thèse de la détermination absolue<sup>3</sup> ». Le cœur du débat entre les éléates et Aristote reposait sur la propriété du temps que le Stagirite considérait comme un élément participant à la continuité du mouvement, ce qui le rend indivisible en acte mais divisible seulement en puissance, « le temps [n'étant] pas fait d'une suite de "maintenant" juxtaposés<sup>4</sup> ». Aristote accorde ainsi un privilège au présent qui, seul, constitue le temps de la relation de cause à effet, qui ne peut donc avoir lieu que dans la simultanéité<sup>5</sup>. Ainsi, pour lui, si la nécessité est reconnue au passé, elle ne peut s'étendre

---

<sup>1</sup> - Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 1<sup>re</sup> éd., 1844-1852, p 254. Cité par P.-M. Schuhl, p. 11.

<sup>2</sup> - *Entretiens*, II, 19, 6.

<sup>3</sup> - P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 47.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 54.

<sup>5</sup> - En réalité, on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une question essentiellement sémantique, d'un accord à trouver sur le sens exact des mots (au moins pour « possible » et « réel ») et sur les temps grammaticaux utilisés dans le discours. La pensée de Bergson est sur ce point éclairante : « Qu'on puisse insérer du réel dans le passé et travailler ainsi à reculons dans le temps, je ne l'ai jamais prétendu. Mais qu'on y puisse loger du possible, ou

à l'avenir. C'est une position inverse de celle des Mégariques qui, eux, admettent une conception discontinue du temps et de l'espace. Enfin, ce nécessitarisme est confirmé par les textes, Diodore y professant « l'assimilation du possible au nécessaire ». Mais c'est la position des stoïciens qui est au centre de nos préoccupations.

Pour les stoïciens, toute la difficulté, nous l'avons vu, sera de ne pas confondre fatalisme et nécessitarisme, de concilier l'idée de destin avec la spontanéité et l'autonomie de l'assentiment, enfin, de faire en sorte qu'en dehors du réel subsiste le possible<sup>1</sup>. Et justement, selon Diodore, il n'y a pas de possible en dehors de la réalité présente ou à venir : tout événement n'est que la manifestation d'une virtualité qui existait déjà antérieurement dans son essence et qui devait forcément se réaliser, puisqu'elle n'obéit qu'à sa nécessité interne. Mais cette façon de voir parut inacceptable à ses successeurs. Ainsi, Philon de Larisse prenait l'exemple d'un brin de paille qui, tombé dans l'eau, avait perdu la propriété de brûler, pour montrer que, si cette aptitude ne tient qu'à sa nature propre, la réalisation, elle, dépend de circonstances extérieures dont l'intervention est ici manifeste. La possibilité est donc équivalente à la simple virtualité : elle existe toujours, même si une circonstance extérieure vient à en contrarier la réalisation.

Forts de ces remarques, les mégariques avaient dû admettre qu'il fallait attribuer un rôle aux circonstances extérieures, en dépit de leur doctrine qui, jusque là, s'y était opposée. Pour leur part, les stoïciens étaient plus proches d'Héraclite que de Parménide, refusant l'idée qui faisait des êtres réels des essences intelligibles et considérant plutôt que toute réalité était matérielle : les phénomènes sont « les résultats de l'interaction, de l'interpénétration des corps<sup>2</sup> », et « il faut les rattacher aux événements antécédents puis, progressivement, au reste de l'univers<sup>3</sup> ». Mais, ce faisant, les stoïciens se trouvent ramenés, « après avoir cru y échapper », à un nécessitarisme : toutes ces causes sont en effet liées, et forment, par leur enchaînement nécessaire, l'inflexible Destin !

---

plutôt que le possible aille s'y loger lui-même à tout moment, cela n'est pas douteux. Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini ; elle se trouve ainsi avoir été, de tout temps, possible ; mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été, et voilà pourquoi je disais que sa possibilité, qui ne précède pas sa réalité, l'aura précédée une fois la réalité apparue. Le possible est donc le mirage du présent dans le passé ; et comme nous savons que l'avenir finira par être du présent, comme l'effet de mirage continue sans relâche à se produire, nous nous disons que dans notre présent actuel, qui sera le passé de demain, l'image de demain est déjà contenue quoique nous n'arrivions pas à la saisir. » Et plus loin : « Il faut en prendre son parti : c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel » (*La pensée et le mouvant*, pp. 111 et 115).

<sup>1</sup> - Cicéron attribue ces mots à Chrysippe : « Des événements qui n'auront pas lieu sont possibles ; par exemple, il est possible que cette pierre précieuse soit brisée, même si elle ne doit jamais l'être, et il n'était pas nécessaire que Cypselus régnât à Corinthe, l'oracle d'Apollon l'eût-il prédit mille ans avant ». *Traité du Destin*, VII, 13.

<sup>2</sup> - Ce qui ne manque pas de faire penser aux idées bouddhiques d'interdépendance et d'impermanence.

<sup>3</sup> - É. Bréhier, *Chrysippe*, Paris, 1910, p. 185. Cité par P.-M. Schuhl, p.62.

Les stoïciens n'allaient pas rester sur cet échec, et ils eurent recours à des distinctions précises et minutieuses entre les causes, selon leur efficacité, leur pouvoir de détermination et bien d'autres critères, évoqués plus haut, allant jusqu'à soutenir que le contraire de ce qui arrive reste possible en raison de notre ignorance des obstacles qui l'empêchent de se réaliser<sup>1</sup>. Finalement, ils adoptèrent une attitude de soumission, retrouvant dans ce « choix » une certaine spontanéité (« un esclave qui se résigne à l'être, qui l'est de son plein gré, ne l'est plus qu'à demi<sup>2</sup> » !).

### **III – 2 – Causalité, déterminisme et Karma dans le bouddhisme**

En traitant la causalité selon la doctrine stoïcienne, nous avons vu s'établir un parallèle entre deux plans de compréhension : une causalité appliquée au domaine physique (englobant la médecine), et une causalité « psychologique ». Parallèle, dans la mesure où, dans la physique, l'agent est cause d'un effet sur le patient par contact, tout comme un objet sera cause d'une représentation dans l'esprit du sujet par contact, élément déclencheur d'un processus aboutissant à la pensée. La vision bouddhique de la causalité fera apparaître elle aussi une stratification, plusieurs plans de compréhension. D'abord, initialement, une double interprétation du message du Bouddha tel qu'il est présenté dans les textes canoniques primitifs (comme nous le verrons avec l'exposé et le commentaire du *Sutta Upanisa* par Bhikkhu Bodhi<sup>3</sup>) : une causalité « au premier degré », s'appliquant au monde physique, à laquelle se superpose une causalité « au second degré », nécessitant une réinterprétation et une mise en perspective avec la vie spirituelle, voire psychologique. Il ne faudra jamais perdre de vue le contexte dans lequel put se développer et se diffuser le message du Bouddha, contexte imprégné de brahmanisme et qui vit l'émergence du jaïnisme sous l'influence de Mahavira, contemporain de Gautama<sup>4</sup>. L'émergence de ces deux nouveaux mouvements religieux constitua une importante révolution spirituelle, tous deux se démarquant radicalement du brahmanisme auquel ils empruntèrent de nombreux thèmes pour mieux s'en distinguer. Les choses vont évoluer avec le temps et même dans l'espace, en particulier quand les enseignements bouddhiques atteindront des cultures éloignées de celles de l'Inde et du brahmanisme.

Une question, à la fois légitime et inadéquate, revient souvent chez les observateurs occidentaux : le bouddhisme est-il une religion ou une philosophie ? Nous verrons se

---

<sup>1</sup> - Selon Alexandre d'Aphrodise, cité par P.-M. Schuhl, p. 63.

<sup>2</sup> - Sénèque, dans la *Lettre à Lucilius*, 107. Cette idée se retrouve abondamment aussi chez Marc Aurèle et chez Épictète, comme au ch. VIII du *Manuel*.

<sup>3</sup> - Bhikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée*.

<sup>4</sup> - Voir en particulier Richard Gombrich, *What the Buddha Thought*.

dessiner alors une difficulté contemporaine : une tension entre une compréhension universelle à caractère manifestement religieux, et une compréhension philosophique, voire psychologique, de la pensée bouddhique<sup>1</sup>. Autre paradoxe : en dépit de ce qui pourrait apparaître comme un clivage doctrinal, ces deux plans de compréhension problématiques sont en conformité avec les textes canoniques, peut-être d'ailleurs en raison 1) d'une interprétation spécifiquement bouddhique du principe de non-contradiction<sup>2</sup> ; 2) des silences signifiants du Bouddha lui-même<sup>3</sup>. Mieux, les implications éthiques, bien que s'appuyant sur des motivations différentes, sont similaires – en particulier dans l'intentionnalité. Elles ont même traversé les âges (et les continents), seules les modalités de leur expression varient.

La loi de cause à effet, essence même de la vision spirituelle du Bouddha, est au centre de la doctrine bouddhique, quels que soient l'école, le véhicule ou les courants considérés, et il faut noter la façon remarquable avec laquelle les divers modes d'expression des enseignements concernant la causalité ont su s'adapter aux changements de temps et de lieux et sont toujours actuels tout en restant fidèles aux textes canoniques, en particulier à ceux du canon pāli, mais aussi aux *sūtra* et commentaires ultérieurs.

Si les bouddhismes ont de tout temps été sensibles aux évolutions et aux découvertes de la science, le versant « physique » de la causalité n'est qu'un premier niveau dans la compréhension de l'existence des choses (des phénomènes) et de la marche de l'univers. Il existe bien une explication cosmologique riche et complexe, mais l'exposer ici sortirait du cadre de notre propos. Ce qu'il faut en revanche avoir constamment à l'esprit, c'est l'enseignement initial du Bouddha – les Quatre Nobles Vérités – qui, disent les bouddhistes, met pour la première fois en mouvement la roue du *Dharma*<sup>4</sup>. Il ne s'agit pas seulement d'une image, et nous pouvons pratiquement prendre cette expression au pied de la lettre : cet acte fondateur va conditionner toute l'histoire du bouddhisme, de sa naissance au Parc des Gazelles jusqu'à aujourd'hui (et au-delà, sans doute), se singularisant de toutes les traditions indiennes dont il est issu pour s'exprimer à travers une infinité de déclinaisons qui pourtant ne font jamais que reprendre quatre idées très simples : 1) La vérité de *dukkha* ; 2) La vérité de la cause et de l'origine de *dukkha* ; 3) La vérité de la cessation de *dukkha* ; 4) La vérité du chemin qui mène à la cessation de *dukkha*. Au cœur de ce message il y a deux concepts cruciaux, celui d'*impermanence*, qui réfute l'idée d'une essence, dans le sens d'un

---

<sup>1</sup> - Voir Dhivan Thomas Jones, *Two Meanings of Karma*, blog du 5 février 2014.

<sup>2</sup> - Voir ch. X, « Logique, dialectique, rhétorique ».

<sup>3</sup> - Pour 1) et 2), voir chapitre IV, « Questions d'éthique ».

<sup>4</sup> - La deuxième mise en mouvement de la roue de la Loi correspond aux enseignements concernant la *Prajñāpāramitā* (la « Perfection Transcendante de la Sagesse ») dispensés au Pic des Vautours et repris dans les commentaires – entre autres – de Nāgārjuna et d'Asanga ; la troisième mise en mouvement de la roue du *Dharma* (*Abhidharma*) complète ces enseignements et s'est faite en diverses occasions et en divers lieux. Mais l'école Theravāda ne reconnaît qu'une seule « mise en mouvement », la première.

principe immuable, et celui d'*interdépendance* qui relie l'ensemble des phénomènes en un tout dynamique en perpétuel changement. On voit d'emblée combien cette idée d'interdépendance sera importante dans l'analyse d'une théorie de la causalité<sup>1</sup>, et on voit poindre déjà la notion de *Karma*. Mais si cette notion est devenue assez populaire (en devenant un mot du langage commun, sort partagé avec « stoïque », « zen » et d'autres expressions qui se sont éloignées de leur sens originel), le Karma n'est qu'un des éléments intervenant dans la causalité bouddhique.

Le second niveau de compréhension est celui de la psychologie et de l'éthique, et il soutient la majeure partie de la pensée bouddhique<sup>2</sup>. Néanmoins, physique et psychologie sont étroitement mêlées, appartenant à l'ordre des phénomènes (perçus non pas par cinq sens comme il est d'usage en Occident, mais par six, en y incluant la conscience).

Nous partons donc d'une analyse des textes primitifs (essentiellement du canon pāli), nous attardant sur l'idée centrale de coproduction conditionnée ainsi que sur des commentaires concernant le quintuple ordre des *niyāma*. Il faudra revenir un peu plus en détail sur la notion de Karma en raison de ses implications éthiques. Cet aperçu nous permettra de comprendre la base de la causalité bouddhique et d'envisager la manière dont ces principes s'appliquent encore de nos jours dans les diverses écoles.

## **II – 1 – 1 Causalité et coproduction conditionnée**

### **• Cadre général du principe de cause à effet**

Ô moines, la matière est dépourvue de soi. Si la matière était le soi, le corps ne croîtrait pas et l'on ne sentirait pas la douleur. Si la matière était le soi, on devrait exercer sa volonté sur elle sans obstacle, prendre telle forme qu'on désirerait ou laisser telle autre qui déplairait. [...] Il en va de même des sensations, des perceptions, des compositions mentales et de la conscience<sup>3</sup>.

La pensée bouddhique réfute l'existence d'entités ayant une existence individuelle, d'un soi séparé (qu'elle désigne encore par « dualité »), le mot « soi » s'étendant ici à

---

<sup>1</sup> - Tout en gardant à l'esprit que le Bouddha n'a pas lui-même enseigné de « théorie » de la causalité, hésitant même à enseigner son expérience profonde et réelle, craignant que les hommes ne puissent comprendre cette *vision*. La « théorisation » sera le fait des commentateurs ultérieurs.

<sup>2</sup> - Par sa portée universelle, par le mouvement centrifuge de soi à autrui puis au monde, le bouddhisme peut être qualifié de philosophie. Mais cette affirmation aura besoin d'être nuancée.

<sup>3</sup> - *Vinayapitaka des Dharmaguptaka*, édition de Taisho Issaikyo n° 1428, p. 789ab, trad. André Bareau, in *La Voix du Bouddha*. On remarquera 1) Que l'absence de soi concerne aussi bien les choses matérielles (la matière) qu'immatérielles (comme par ex. la conscience) ; 2) Que le Bouddha fait ici référence à la personne en citant les cinq *skandhas* (traduit le plus souvent par « agrégats »).

l'ensemble des choses qui existent, que nous pouvons percevoir avec les (six) sens. Elle refuse aussi le concept d'essence au sens où la philosophie occidentale entend ce mot. Ces « choses qui existent » (littéralement les « choses telles qu'elles sont », les *dharma*) sont des *phénomènes* qui apparaissent et disparaissent en fonction d'un certain nombre de causes et de *conditions* dont la conjonction permet l'apparition, dont la persistance permet le maintien pour une certaine durée, dont les changements modifient le phénomène, et dont la disparition entraîne la cessation du phénomène. On ne peut ainsi parler de cause sans y associer la notion de *condition*, chaque condition constituant une des causes d'un phénomène (nécessaire mais pas suffisante), mais étant elle-même phénomène avant d'être cause, avec une régression à l'infini, car, dans ce système, il n'y a ni commencement ni fin.

La bûche, une fois devenue cendre, n'a plus à redevenir une bûche. Et pourtant, ne considérez pas que la cendre est l'après et la bûche l'avant. Sachez-le, la bûche demeure dans son niveau de la Loi, dotée en elle-même de l'avant et de l'après. Et bien qu'il y ait l'avant et l'après, l'avant et l'après sont entrecoupés. La cendre demeure dans son niveau de la Loi, dotée en elle-même de l'avant et de l'après. Comme cette bûche, une fois devenue cendres, ne redevient plus bûche, l'homme une fois mort ne revient plus à la naissance. De même, on apprend selon la Loi de l'Éveillé à ne pas dire que la naissance devient mort. C'est pourquoi on parle de « non-naissance ». Que la mort ne devienne pas naissance est un fait tel qu'il est établi selon la Rotation de la Roue de la Loi. C'est pourquoi on parle de « non-disparition ». La naissance aussi est un niveau [de la Loi] pour un temps. C'est par exemple comme l'hiver et le printemps. On ne considère pas que l'hiver devient le printemps ; on ne dit pas non plus que le printemps devient l'été<sup>1</sup>.

La totalité des phénomènes passés, présents et à venir ne peut donc exister que sous la dépendance de conditions. Il s'agit d'un système dynamique fait de processus en perpétuel changement, d'un « absolu relativisme<sup>2</sup> », dans lequel chaque chose dépend du tout et où le tout dépend de chaque chose. Les notions d'interdépendance et d'impermanence constituent le cœur de l'enseignement bouddhique pour la simple raison que l'homme est empêtré dans un problème insoluble : par souci de

---

<sup>1</sup> - Maître Dōgen, *Shobogenzo*, « La réalisation du kōan comme présence », trad. Yoko Orimo, pp. 48-49 (passage déjà signalé au ch. II, « Approche non critique... », p. 69).

<sup>2</sup> - « Les choses existent tout en étant dépourvues d'existence intrinsèque. Cela pose le problème des mécanismes de cause à effet qui sont présents en dépit du fait que les choses soient dépourvues d'existence intrinsèque : ce sont les différences existant entre une non existence absolue, [...] et une non existence conventionnelle », SSDL, Zénith de Nantes, 2008.

réassurance et de sécurité, il veut se raccrocher à des choses stables et désire fortement obtenir et posséder ces choses ; or, il est confronté à une réalité bien différente dans laquelle, par nature, rien ne dure, et c'est ce désir irrésistible (cette « soif ») qui est à l'origine de *dukkha*, de son angoisse et de sa douleur, souffrance ou insatisfaction. Il devra donc se défaire de ces désirs s'il veut se délivrer de ses tourments.

Une autre notion essentielle, souvent mal comprise et parfois assimilée à tort à une forme de nihilisme, est la notion de vacuité<sup>1</sup>. Le bouddhisme considère deux plans de réalité : une réalité conventionnelle et une réalité ultime<sup>2</sup> (absolue). C'est dans le plan de la réalité conventionnelle que les phénomènes nous apparaissent et interagissent entre eux. Tout en reconnaissant ce plan de réalité, la pensée bouddhique insiste sur la nécessité de prendre conscience qu'il ne s'agit là que d'un nominalisme<sup>3</sup> : c'est mus par une sorte de nécessité instrumentale que nous désignons les choses comme si elles étaient dotées d'une existence indépendante du monde qui les entoure, mais, en réalité, soumises à l'impermanence, les choses ne peuvent avoir une existence intrinsèque, stable ou immuable ; les choses ne peuvent exister que relativement au monde qui les entoure, et en particulier à l'observateur qui en a un certain point de vue, lui-même dépendant de ce qui l'entoure, et ainsi de suite (ce qui illustre encore l'interdépendance des phénomènes). Cette absence d'existence intrinsèque est parfois assimilée à l'idée de vacuité.

La doctrine bouddhique de la causalité, centrée sur les notions d'interdépendance et d'impermanence, est le plus souvent désignée par les expressions de « production conditionnée », « coproduction conditionnée » ou « production en dépendance » (pāli : *paṭicca-samuppāda* ; skt : *pratītya-samutpāda*<sup>4</sup>).

---

<sup>1</sup> - Voir un nihilisme dans la vacuité est un malentendu, car dire que les phénomènes sont dépourvus d'existence propre ne veut pas dire qu'ils n'existent pas.

<sup>2</sup> - Ce thème sera repris aux ch. VII, « Sagesse, *Nibbāna*, vacuité », § *Deux ordres d'une même réalité*, et IX « L'être et la question de l'âme », § *La théorie des deux vérités*.

<sup>3</sup> - « Ce que l'on appelle "esprit" est un nom, et un nom doit venir de l'esprit, doit être imputé par l'esprit. Il n'y a pas d'esprit ayant une existence propre. L'esprit vient de l'esprit », Lama Thoubtèn Zopa Rinpoché, *Comment les choses existent. Enseignement sur la vacuité*, p. 38. L'auteur poursuit son explication en prenant l'exemple d'une table : « La vue de cet objet qui remplit la fonction de supporter des choses est, dans l'esprit de la personne, la raison pour laquelle elle applique la désignation "table". Avant que la désignation ne soit appliquée, il doit y avoir une raison, et la raison est le fait de voir la base de la désignation. Vous voyez d'abord la base, puis vous appliquez la désignation "c'est une table" » (*ibid.*, p. 39).

<sup>4</sup> - Le mot sanskrit *pratītya-samutpāda* est composé de *pratī* « en fonction » ; *ya*, gérondif de « i », aller, donc « allant en fonction de » ; *sam* marque la convergence ; *utpāda* signifie « production » (d'après Roger-Pol Droit, *Le silence du Bouddha*). « Point central de tout le bouddhisme » (Raimon Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, p. 125), le *pratītya-samutpāda* a rencontré les interprétations les plus diverses, considéré par certains comme une loi causale substantialiste « jusqu'à une simple dépendance mutuelle sans causalité d'aucune sorte en passant par une causalité plus diluée » (*ibid.*).



On peut aussi considérer trois niveaux de la production en dépendance, du plus simple au plus « subtil<sup>1</sup> » :

1) *L'existence en dépendance de causes et conditions*

Ce premier niveau considère la production interdépendante en termes d'existant : une chose ne saurait exister indépendamment de ses causes et conditions. Il y a ici *antériorité chronologique* de la cause.

2) *L'existence en dépendance de parties*

Quel que soit l'objet considéré, son existence dépend de ses parties. Il y a cette fois *simultanéité* de la cause et de l'effet.

3) *L'existence en dépendance d'une désignation*

Ce niveau de compréhension concerne le fait d'exister en dépendance avec une désignation verbale provenant de l'esprit (conceptualisation ou imputation). L'objet existe à partir du moment où il est désigné, identifié nominalement<sup>2</sup>.

La compréhension des lois de cause à effet peut s'effectuer, nous l'avons déjà signalé, aussi bien sur le plan des phénomènes physiques (ou « extérieurs ») que sur celui des phénomènes mentaux (ou « intérieurs »). Si le premier aspect n'est pas négligé, c'est bien entendu le second qui sera amplement privilégié, illustré, analysé, développé, commenté... dans toute la littérature bouddhique des origines à nos jours, avec une constance remarquable, les différences étant souvent de l'ordre de la nuance. Le bouddhisme se proposant comme un remède à la souffrance ainsi qu'une sotériologie<sup>3</sup>, il n'est guère étonnant de voir apparaître au premier plan les considérations éthiques de cette philosophie, le pragmatisme (et le primat de l'expérience) l'emportant de loin sur les développements théoriques ou métaphysiques<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> - Voir Steve Carlier, *Interdépendance & Vacuité*, ch. « Les Trois Niveaux de Production Dépendante ».

<sup>2</sup> - Par exemple : un nouveau-né existe en tant que « bébé » dès l'instant de sa naissance, mais seulement en tant que « Jean » à partir du moment où ses parents lui ont donné ce prénom.

<sup>3</sup> - En admettant que l'Éveil soit une forme de salut, l'idée de sotériologie étant plus appropriée aux religions monothéistes, en particulier au christianisme. Cette difficulté sémantique illustre l'inadéquation fréquente du langage occidental.

<sup>4</sup> - « [...] le bonheur, comme la souffrance, dépendent de causes et de conditions et [...], si l'on veut passer de l'un à l'autre, il faut comprendre ces causes, et les éliminer tout en cultivant les causes d'un bonheur authentique. Il faut aussi comprendre que l'on doit mettre en œuvre ces lois de cause à effet, que l'on ne peut pas espérer que la souffrance va cesser simplement parce que l'on fait une prière qui dit "puissent les souffrances cesser". Ce n'est pas simplement en ayant une certaine foi que l'on va faire cesser la souffrance. Il faut en comprendre tous les mécanismes intimes et, en quelque sorte, cultiver et repérer les causes de la souffrance, tout en les amenuisant et si possible et finalement en les éliminant complètement », SSDL, Zénith de Nantes, 2008.

- **La coproduction conditionnée et la série des douze *nidāna***

La co-production conditionnée est le principe central de l'enseignement du Bouddha, à la fois de son intuition libératrice, et également la source productrice de son vaste corps de doctrines et de disciplines. [...] Le principe est si considérablement important dans le corps de la doctrine bouddhiste, que l'on considère qu'il suffit de pénétrer la co-production conditionnée pour réaliser la compréhension de l'enseignement tout entier<sup>1</sup>.

La connaissance et la compréhension des lois de cause à effet dépasse donc d'emblée l'intérêt purement théorique ou scientifique pour fonder une véritable étiologie au sens quasi médical du terme : la thérapeutique qui est proposée vise l'éradication de *dukkha*, ce qui n'est possible que si on en connaît les causes<sup>2</sup>. Il est ainsi nécessaire de mieux connaître ces mécanismes si l'on veut remédier à la souffrance.

Si les écoles de pensée qui prévalaient en Inde à l'époque du Bouddha s'engageaient souvent dans des débats métaphysiques sans fin, la doctrine bouddhique s'en distingue en ce qu'elle se focalise sur l'expérience concrète, faisant abstraction de ces considérations invérifiables, et en ce qu'elle rejette l'idée d'une destinée humaine inéluctable<sup>3</sup>. La forme la plus connue sous laquelle sont présentés les principes qui soutiennent la théorie est désignée par « La chaîne des douze anneaux (les "douze *nidāna*", nommés encore "facteurs", ou "liens") de la production conditionnée ». On retrouve cette description dans les *sutta* les plus anciens de la tradition Theravāda et elle est reprise par l'ensemble des courants bouddhiques des origines à nos jours<sup>4</sup>. Il n'est pas de notre propos de détailler ou commenter ici la chaîne des douze liens, mais il faut au moins en définir les contours.

Si les phénomènes sont éphémères par nature et naissent, durent et cessent en dépendance avec un nombre très élevé de causes ou de conditions, elles mêmes conditionnées, avec une régression à l'infini, les textes canoniques décrivent un

---

<sup>1</sup> - Bhikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée transcendantale*, p. 13. Ou encore : « Ce concept des douze liens de l'interdépendance est essentiel à tous les niveaux de l'enseignement du Bouddhisme » (SSDL Zénith de Nantes, 2008). Ces exemples de citation pourraient être multipliés à l'infini.

<sup>2</sup> - « Il est donc nécessaire de mieux connaître ces mécanismes si l'on veut remédier à la souffrance », SSDL, Zénith de Nantes, 2008.

<sup>3</sup> - Voir à ce propos Kogen Mizuno, *Les principes fondamentaux du bouddhisme*, ch. 2.

<sup>4</sup> - Le nombre de *nidāna* n'a pas toujours été fixé à douze. Dans les *sūtra* les plus anciens, les séries peuvent varier de deux ou trois facteurs jusqu'à un nombre supérieur à douze. C'est finalement le nombre douze qui a prévalu jusqu'à nos jours.

processus composé de douze éléments qui s'enchaînent de manière nécessaire pour former un cercle sans fin, le dernier de ces liens donnant à nouveau naissance à celui qui avait inauguré la série et ainsi de suite. « Nommés également "production conditionnée", ces douze liens ont en commun la relativité, la conditionnalité et l'interaction. Ils sont la cause de l'émergence, sans cesse renouvelée, de la renaissance et du cycle complet de l'existence, engendrant ainsi de façon inéluctable l'insatisfaction et la souffrance<sup>1</sup>. »

Le *Samyutta nikāya* résume la chaîne des douze *nidāna* de la façon suivante :

En raison de l'ignorance, l'action ; en raison de l'action<sup>2</sup>, la conscience ; en raison de la conscience, le nom et la forme ; en raison du nom et de la forme, les six organes des sens ; en raison des six organes des sens, le contact ; en raison du contact, les sensations ; en raison des sensations, le désir insatiable ; en raison du désir insatiable, la prise de possession ; en raison de la prise de possession, le devenir ; en raison du devenir, la naissance ; en raison de la naissance, la vieillesse, la mort, la tristesse, les lamentations, le chagrin et le désespoir<sup>3</sup>.

Cette chaîne qui explique les causes et conditions de la souffrance est aussi – toujours selon le *Samyutta nikāya* – une voie pour éliminer la souffrance :

Lorsque l'ignorance est éliminée, l'action est éliminée ; lorsque l'action est éliminée, la conscience est éliminée ; lorsque la conscience est éliminée, le nom et la forme sont éliminés ; lorsque le nom et la forme sont éliminés, les six organes des sens sont éliminés ; lorsque les six organes des sens sont éliminés, le contact est éliminé ; lorsque le contact est éliminé, la sensation est éliminée ; lorsque la sensation est éliminée, le désir insatiable est éliminé ; lorsque le désir insatiable est éliminé, la prise de possession est éliminée ; lorsque la prise de possession est éliminée, le devenir est éliminé ; lorsque le devenir est éliminé, la naissance est éliminée ; lorsque la naissance est éliminée, la vieillesse, la mort, la tristesse, les lamentations, la misère, le chagrin et le désespoir sont éliminés<sup>4</sup>.

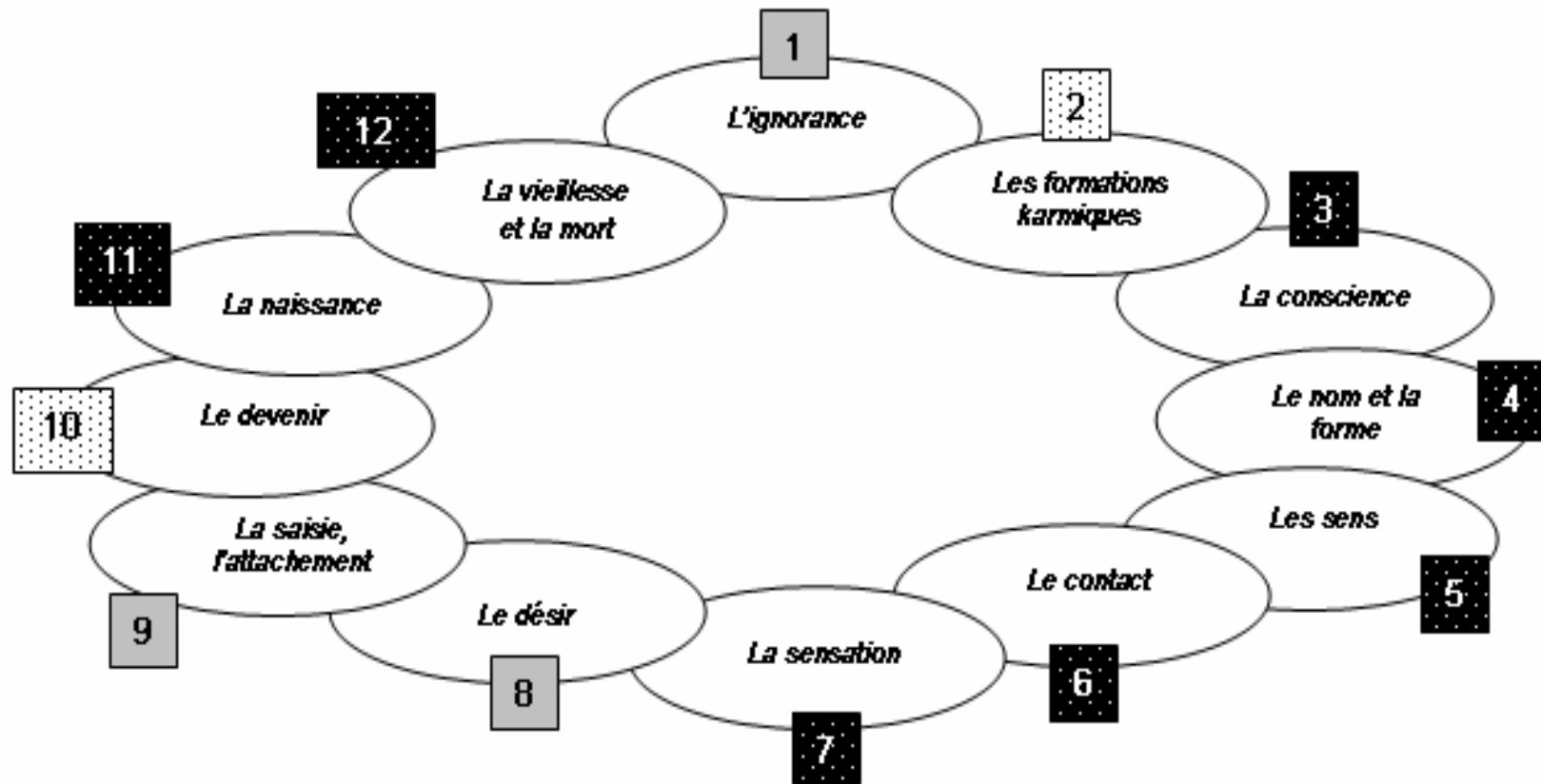
---

<sup>1</sup> - SSDL, Zénith de Nantes, 2008.

<sup>2</sup> - « Action » semble peu approprié pour traduire *saṃskāra* que l'on rend habituellement par « constructions mentales », « volitions », « formations mentales », « formations karmiques », ou « forces conditionnantes » (*DEB*).

<sup>3</sup> - D'après Kogen Mizuno, *op.cit.*, p. 62.

<sup>4</sup> - *Ibid.*



**PRÉSENTATION SCHEMATIQUE DES DOUZE LIENS DE LA CO-PRODUCTION CONDITIONNÉE**

- Les premier, huitième et neuvième liens sont les afflictions mentales à l'origine de la souffrance, ce qui met le karma en action.
- Les deuxième et dixième liens forment le karma, le résultat.

*Ces cinq liens représentent la vérité de l'origine.*

- Les sept autres liens sont la souffrance<sup>1</sup>.

La plupart des commentateurs s'accordent pour désigner le premier maillon – celui de l'ignorance (*avidya*)<sup>2</sup> – comme étant le plus important, sinon le plus faible, ce qui explique l'importance accordée par toutes les écoles à l'acquisition de la connaissance qui seule peut mener à la sagesse, autrement dit à l'éveil, la libération du *saṃsāra*<sup>3</sup>.

Bhikkhu Bodhi<sup>4</sup> choisit le *Sutta Upanisa*, texte appartenant au canon pāli, pour exposer la doctrine de la coproduction conditionnée selon la chaîne des « douze facteurs<sup>5</sup> ». Nous utiliserons ci après quelques indications de cet auteur en raison de la constance de ces analyses au sein des écoles bouddhiques.

Bhikkhu Bodhi insiste sur le caractère « concret et sotériologique » de l'enseignement du Bouddha, laissant de côté toute considération abstraite ou théorique. Tous les auteurs s'accordent sur ce point ainsi que sur la finalité première de la pensée bouddhique qui est la libération de la souffrance par la sortie hors du cycle indéfiniment répété des naissances et des morts (*saṃsāra*) : « La série des douze *nidāna* contribue à ce mouvement de libération en amenant le principe de coproduction conditionnée à s'appliquer directement à la condition dont le souci principal de la doctrine est de l'améliorer<sup>6</sup> ». La version que donne le *Sutta Upanisa*, « implique une reconnaissance préliminaire que toute tentative d'éliminer la souffrance par la satisfaction des désirs est vouée à l'échec et que la seule façon d'arrêter la souffrance, est de couper le cercle vicieux à la base<sup>7</sup> », et le moyen le plus sûr d'y parvenir consiste à s'attaquer au chaînon le plus faible, celui de l'ignorance : « Comme l'éradication des souillures dépend de l'éradication de l'ignorance, le seul facteur

<sup>1</sup> - D'après SSDL, Zénith de Nantes, 2008.

<sup>2</sup> - L'ignorance spirituelle fondamentale, l'absence complète de vision des choses telles qu'elles sont

<sup>3</sup> - « Parce que l'ignorance n'a pas de fondation solide étant donné que c'est une distorsion de la réalité. Elle ne repose sur rien d'autre qu'une erreur et de ce fait a une faiblesse intrinsèque. » SSDL, Zénith de Nantes, 2008.

<sup>4</sup> - Bhikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée transcendante*, op. cit.

<sup>5</sup> - Le *Sutta Upanisa* est un texte très court qui se trouve au sein du *Samyutta Nidāna* (« Maximes suivies sur la causalité »), lequel est installé dans le corpus plus connu du *Samyutta nikāya*. Dans la préface de son commentaire, Bhikkhu Bodhi signale « un léger changement » par rapport à la formule des douze facteurs telle qu'on la trouve tout au long du canon pāli : substitution de « souffrance » pour « vieillesse et mort », qu'il justifie par la formation du chemin qui mène à la délivrance de la souffrance (d'où l'adjonction, dans le titre du commentaire, de l'attribut « *transcendante* » après « *co-production conditionnée* »).

<sup>6</sup> - Bhikkhu Bodhi, op. cit., p. 15.

<sup>7</sup> - *Ibid.*, p. 18

capable d'abolir les souillures est le facteur qui peut abolir leur racine fondamentale et ce sera l'antithèse directe de l'ignorance : la sagesse ou la "connaissance et la vision des choses telles qu'elles sont"<sup>1</sup> ». L'ignorance est entendue ici aussi non seulement comme un défaut de connaissances, mais surtout comme une perception erronée de la réalité des choses, « une base de fausse compréhension concernant la véritable nature des choses telle qu'elle est définie par les Quatre Nobles Vérités<sup>2</sup> ». Le manque de connaissance des principes corrects du bouddhisme et des vérités du monde « porte aux jugements erronés et aux méfaits qui provoquent l'échec et le chagrin<sup>3</sup> ». L'ignorance apparaît comme le point de convergence de toutes les actions inadéquates (les « souillures »), sorte de pivot dont l'éradication détruira par la même occasion toutes les autres « souillures ». L'erreur consistant à croire en un soi essentiel, sujet permanent de cognition, à considérer la personne en un seul bloc, là où le bouddhisme reconnaît un complexe unifié et changeant de cinq agrégats, constitue l'une des ignorances les plus graves et difficiles à corriger.

Ce schéma des douze *nidāna* possède un intérêt opératoire particulièrement puissant<sup>4</sup>. Non seulement il est adopté par l'ensemble des courants bouddhiques, mais il se prête à une multitude d'interprétations ayant en commun le pragmatisme de la doctrine : « Dans les quatre nobles vérités, il y a d'abord la reconnaissance de la souffrance et de ses causes et l'on arrive finalement à la cessation. De même, dans le cas des douze facteurs d'interdépendance, on commence par la cause première, l'ignorance, ensuite les facteurs conditionnants, la conscience, le nom et la forme, et peu à peu, on en arrive à la naissance, la vieillesse et la mort : c'est la description du processus d'apparition de la souffrance. Mais on peut aussi envisager l'ordre inverse, c'est-à-dire comment interrompre ce cercle vicieux de la souffrance<sup>5</sup> ».

### **III – 2 – 2 – Le système des cinq *niyāma***

La chaîne des douze *nidāna* est donc un moyen commode et pratique pour illustrer la réalité des lois de cause à effet et en tirer un enseignement pratique. Ces lois sont considérées comme des lois naturelles fondamentales, au même titre, par exemple que la loi de la chute des corps. Mais, s'agissant d'établir un panorama des lois de cause à effet

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 52

<sup>2</sup> - *Ibid.*

<sup>3</sup> - Kogen Mizuno, *Les principes fondamentaux du bouddhisme*, p. 67.

<sup>4</sup> - Cependant, pour qu'il soit pleinement opératoire, il faut en dépasser la compréhension purement intellectuelle. Il existe pour ce faire des méditations appropriées (comme la « contemplation des *nidāna* »).

<sup>5</sup> - SSDL, Zénith de Nantes, 2008.

telles qu'elles apparaissent dans la pensée bouddhique, un autre concept doit retenir l'attention en raison de ses qualités opératoires, il s'agit de la notion de *niyāma*.

Selon le bouddhisme, il y a cinq ordres de processus (*niyāma*) qui opèrent dans le monde physique et mental. Chacun de ces cinq ordres constitue un système de lois naturelles à part entière. On retrouve cette idée de *niyāma* dans divers courants, du Theravāda au zen Sōtō<sup>1</sup>. Ce schéma apparaît dans le *Moḷiyasīvaka Sutta* et la philosophie bouddhique scholastique (*Abhidamma*) reprend ces cinq modalités – connues techniquement sous le nom de *niyāma* – de la coproduction conditionnée<sup>2</sup>. Ces modalités sont : (1) l'inorganique physique (*utu-niyāma*), (2) le biologique (*bīja-niyāma*), (3) le mental non volitionnel (*mano- ou citta-niyāma*), (4) l'éthique (*kamma- ou karma-niyāma*) et (5) le spirituel (*dhamma- ou dharma-niyāma*)<sup>3</sup>.

Dhivan Thomas Jones précise :

La doctrine des cinq *niyāma* n'est discutée que deux fois dans les principaux commentaires pālis et une fois dans un manuel de l'*Abhidhamma* contemporain :

1. La discussion la plus concise se trouve dans *Sumaṅgalavilāsinī* (Sv ii.432), le commentaire de Buddhaghosa sur le *Dīgha Nikāya*, dans une discussion sur la signification du *Dhammatā* dans le *Mahāpadāna* (D ii.432).
2. Une discussion similaire se trouve dans le *Aṭṭhasālinī*, le commentaire sur le *Dhammasaṅgāni*, le premier livre de l'*Abhidhamma Piṭaka* (As 272-274), dans le contexte ici d'une discussion de la théorie de la perception de l'*Abhidhamma*.
3. Et la même discussion encore est mise en vers dans l'*Abhidhammāvatāra*, un résumé de l'*Abhidhamma* par un contemporain de Buddhaghosa, Buddhatta (*Abhidh-av* 54)<sup>4</sup>.

La notion de *niyāma* couvre donc cinq domaines qui sont censés concerner la totalité des phénomènes, qu'ils soient purement matériels (inanimés ou animés) ou immatériels (les phénomènes mentaux, moraux et spirituels). Ces phénomènes obéissent à des lois naturelles auxquelles ils ne peuvent déroger. Le Bouddha emploie *niyāma* pour décrire le travail inéluctable de la coproduction conditionnée ainsi que la nature intrinsèque des phénomènes comme impermanents et douloureux. *Niyāma*

---

<sup>1</sup> - Voir par ex. Padmasiri De Silva, *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*, Basingstoke, Macmillan, 1998 ; Jiyu-Kennet, Roshi P. N. T. H. *Zen is Eternal Life* (4<sup>th</sup> ed.), California: Shasta Abbey Press, 1999.

<sup>2</sup> - Buddhaghosa, *Aṭṭhasālinī*, Pe Maung Tin (trad.), Pali Text Society, 1976, ii.360.

<sup>3</sup> - D'après Nagapriya, *Exploring Karma & Rebirth*, p. 38 (trad. personnelle).

<sup>4</sup> - Dhivan Thomas Jones, « The Five *Niyāmas* as Laws of Nature: an Assessment of Modern Western Interpretations of Theravāda Buddhist Doctrine », *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 19, 2012, pp. 555-556.

désigne la nécessité, dans le sens de l'inéluctabilité, des lois qui régissent la nature des phénomènes.

Et, moines, qu'est ce que la coproduction conditionnée ? Moines, avec la naissance comme condition, il y a la vieillesse et la mort ; qu'il y ait l'apparence des Tathāgatas ou la non-apparence des Tathāgatas, ce principe demeure toujours – la stabilité du Dhamma, l'inéluctabilité du Dhamma (*dhamma-niyāmatā*), la conditionnalité spécifique<sup>1</sup>.

Comme dans ce passage du *Samyutta nikāya*, cette formulation est répétée pour chacune des relations entre les *nidānas* de la *paṭicca-samuppāda*, faisant ressortir que l'enseignement du Bouddha révèle la condition préexistante de *dukkha*. *Niyāmatā* (*niyāma* avec le suffixe abstrait *-ta*) signifie la fixité et l'inéluctabilité de, par exemple, vieillesse-et-mort pour quelqu'un qui est né, et ainsi de suite.

La seconde utilisation canonique de *niyāma* est en relation avec la bonne renaissance nécessaire de celui qui a foi dans le *Dhamma* :

Moines, celui qui y place sa confiance et qui est convaincu par ces enseignements est appelé un disciple de la foi, celui qui s'est conduit dans la certitude de la droiture (*sammatta-niyāma*), qui s'est conduit dans la diligence d'une bonne personne, celui qui a dépassé le stade de la personne ordinaire<sup>2</sup>.

Une telle personne ne peut renaître dans un monde inférieur et doit réaliser le fruit de l'entrée dans le courant (ce qui exige un haut niveau de développement spirituel). Dans ce contexte, *niyāma* signifie la nécessité ou la certitude d'une bonne destinée pour celui qui a foi dans les enseignements du Bouddha<sup>3</sup>.

Dans le *Sumaṅgalavilāsinī*<sup>4</sup>, le quintuple *niyāma* est présenté comme « cinq lois de la nature » (*utu-niyāma*) dans le sens de façons dont les choses arrivent nécessairement, ou d'ordres fixes des choses.

La « loi des saisons » (*utu-niyāma*) renvoie à la régularité cyclique observable des phénomènes saisonniers et nycthéméraux, comme les arbres, les vents et les fleurs

---

<sup>1</sup> - SN, II. 25.

<sup>2</sup> - SN, III. 225.

<sup>3</sup> - Voir Dhivan Thomas Jones, *op. cit.*, p. 560.

<sup>4</sup> - *Sumaṅgalavilāsinī, commentary on the Majjhima-Nikāya*, ed. J. H. Woods, D. Kosambi, I. B. Horner. London: Pali Text Society, 1886-1932 (cité par Dhivan Thomas Jones).



de lotus. La « loi des semences » (*bīja-niyāma*) est la continuité reproductrice observable des plantes, dont résultent les caractéristiques à travers les générations. Je suggérerais que ces deux sortes de loi ou de nécessité représentent des sortes d'observations préscientifiques faits dans une société agricole. La loi du karma (*kamma-niyāma*), par contraste, n'est pas une régularité observable mais une expression du comment des conséquences suivent toujours des actions, une loi connue par la croyance religieuse et illustrée par des récits édifiants. La loi de l'esprit (*citta-niyāma*) est semblablement une régularité non observable mais renvoie ici à une séquence invariable d'événements mentaux comme décrit par la théorie d'abhidhamma. La loi de la nature (*dhamma-niyāma*) enfin, renvoie aux événements surnaturels nécessaires normaux dans les biographies des bouddhas, que nous pourrions décrire comme des régularités narratives.

Ces cinq sortes de nécessité sont invoquées, de plus, non seulement pour catégoriser, mais pour *mettre en contraste* les façons par lesquelles les choses se reproduisent. Dans la loi des saisons, la régularité des événements est *cyclique* par périodes de temps ; dans la loi des semences, la régularité est *répétitive* par les générations ; dans la loi du karma, la régularité concerne les conséquences *inévitables* ; dans la loi de l'esprit, la régularité est *séquentielle*, et dans la soi-disant loi de la nature, la régularité est une sorte d'*uniformité* narrative qui traverse les vies de tous les bouddhas<sup>1</sup>.

C'est C. A. F. Rhys Davids qui décrivit initialement la théorie du quintuple *niyāma* en 1912, dans un contexte scientifique, et à une époque où l'Occident découvrait à peine cette religion-philosophie lointaine. Forçant quelque peu l'interprétation elle voulut – avec d'autres chercheurs de l'époque – reconnaître dans ces cinq sortes de lois une certaine ressemblance avec les théories scientifiques modernes sur de telles lois de la nature.

---

<sup>1</sup> - Dhivan Thomas Jones, « The Five *Niyāmas* ... », pp. 563-564 (trad. personnelle).

### III – 2 – 3 – Karma<sup>1</sup> et renaissance (mérite et démérite, rétribution ?)

Nulle part dans les airs, ni au milieu de l'océan, ni au fond d'une profonde grotte, n'est trouvée une place sur terre où, y demeurant, l'on puisse échapper (aux conséquences) des mauvaises actions<sup>2</sup>.

Le verset qui suit celui-ci ne diffère de celui-ci que par la dernière proposition : « ...où, y demeurant, l'on ne puisse être vaincu par la mort ». Ceci est intéressant dans la mesure où chacun de ces deux versets évoque une loi naturelle à laquelle on ne peut échapper : la première appartient à l'ordre de l'éthique (*kamma-* ou *karma-niyāma*), la seconde se rapporte plutôt à l'ordre du biologique (*bīja-niyāma*), ce qui confirme au passage la séparation des divers *niyāma* (même si d'autres niveaux de lecture de ces versets sont possibles). L'analyse de l'expérience à la lumière du quintuple *niyāma* montre que le Karma n'est qu'une application du principe général de la coproduction conditionnée et, par conséquent, que de nombreuses circonstances et conséquences sont probablement gouvernées par des conditions qui ne sont reliées au Karma que de manière très indirecte. La notion de Karma n'est donc – et il convient d'insister sur ce point – qu'un *cas particulier des lois de cause à effet*, mais elle revêt une importance singulière du fait qu'elle intéresse des lois « qui vont affecter notre bonheur et notre souffrance<sup>3</sup> ». S'il convient d'insister sur ce point, c'est que, trop souvent, et surtout en Occident, le concept de « Karma » se voit attribuer une somme de qualités qui lui sont étrangères et qui l'assimilent abusivement à l'ensemble des lois de la nature, en faisant d'une certaine manière un synonyme de coproduction conditionnée<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> - Dans les développements qui vont suivre, j'écrirai « karma » tantôt avec un K majuscule, tantôt avec un k minuscule, suivant en cela la recommandation de Nagapriya : « *Karma* avec un K majuscule signifie un principe général en relation avec le domaine de la conduite humaine. Avec un k minuscule, il est utilisé pour désigner une action volontaire (un *karma*) et pour indiquer l'influence ou le pouvoir d'une conduite individuelle antérieure, par exemple "le *karma* de Nagapriya" » (Nagapriya, *Exploring Karma & Rebirth*, p. 38, trad. personnelle).

<sup>2</sup> - *Dhp*, verset 127.

<sup>3</sup> - SSDL, Zénith de Nantes, août 2008.

<sup>4</sup> - Cette surinterprétation n'est d'ailleurs pas l'apanage d'interprètes occidentaux peu attentifs et étrangers au bouddhisme. Un livre publié récemment illustre ce travers fréquent de manière inattendue. Son titre (*Karma. A new look at the Buddhist concept of cause*) laisse espérer un aperçu actualisé sur le thème de la causalité. Son auteur met d'emblée en garde contre la tentation de réduire la loi de cause à effet au seul Karma, mais son « nouveau regard sur le concept de cause » ne traite *que* du Karma. L'auteur est pourtant moine dans la tradition Theravāda en Thaïlande (*Karma. A new look at the Buddhist concept of cause*, Phra Bhasakorn Bhalivai, with David Freyer, Bangkok, Amarín Publishing, 2006). Ou encore : « La loi du karma n'est rien d'autre que la loi de l'interdépendance, de la production conditionnée » (Ringou Tulkou Rimpotché, *Et si vous m'expliquez le bouddhisme ?*).

Plus peut-être que tout autre concept bouddhique, le Karma s'enracine dans les profondeurs des plus anciennes philosophies de l'Inde. À l'origine, le Karma avait une signification rituelle : c'était l'accomplissement correct des sacrifices qui conférait aux exécutants un certain quantum de mérite, bien plus que le caractère éthique des actions humaines<sup>1</sup>. Même si ce côté rituel reste parfois encore sensible de nos jours dans certaines traditions et dans certaines croyances, les enseignements du Bouddha ont mis en avant la valeur éthique des actions du corps, de la parole et de l'esprit, au point que la notion de Karma constitue désormais le pivot de l'éthique bouddhique en attribuant aux actions intentionnelles une valeur qui a permis de construire un système de rétribution/punition, ou plutôt de mérite/démérite. Dans ces religions anciennes, la notion de karma était indissociable de celle de renaissance (ce qui semble évident dans la mesure où il est dit que les effets des karmas pourront se manifester dans des vies futures). Le bouddhisme va être en rupture avec la notion traditionnelle de renaissance (notamment en rejetant la croyance en un principe spirituel immuable, l'*ātman*, mais ceci dépasse notre présent propos<sup>2</sup>). Ce qu'il faut bien comprendre, c'est l'importance de l'intentionnalité des actes qui va présider à l'éthique bouddhique : « Le Bouddha acceptait l'idée de karma tout comme il acceptait celle de la renaissance, mais lorsqu'il était interrogé sur le sujet, il avait tendance à insister davantage sur ses implications psychologiques que sur ses implications cosmologiques. Le "karma", disait-il souvent, "c'est l'intention", c'est-à-dire un mouvement de l'esprit qui se produit à chaque fois que nous réfléchissons, parlons ou agissons. En étant attentifs à ce processus, nous comprenons comment les intentions nous amènent à nous comporter selon des schémas habituels qui, à leur tour, ont une incidence sur la nature de notre expérience<sup>3</sup> ».

D. T. Jones<sup>4</sup> distingue deux significations au Karma, une première qu'il qualifie d'*universelle* et qui tiendrait son origine des religions anciennes et de la pensée philosophique de l'Inde, marquée par l'action rituelle et sacrificielle de la religion brahmanique ; la seconde est qualifiée de *psychologique*, cette nouvelle orientation étant proposée au travers des enseignements du Bouddha. À partir de ce moment, il y a

---

<sup>1</sup> - « Dans la perspective séculière brahmanique, l'acte rituel est le seul acte rétribuable, car il assure l'obtention de quelque chose en réciprocité directe du rite accompli », Marianne Benetatou, *Le statut du désir dans le bouddhisme ancien et dans le stoïcisme*, p. 176.

<sup>2</sup> - Il convient d'indiquer que le mot « renaissance » n'est pas entièrement correct, mais traduit simplement une approximation, « car jamais le Bouddhisme n'a enseigné la transmigraton. La doctrine bouddhique de la renaissance, qui n'est autre que la loi de causalité étendue aux domaines mental et moral, n'a rien de commun avec la doctrine brahmanique de la réincarnation ou de la transmigraton. Il y a une différence fondamentale entre ces deux doctrines », Vénérable Nyānatiloka Mahāthera, « L'essence de l'Enseignement du Bouddha », in *Présence du Bouddhisme*, p. 104.

<sup>3</sup> - Stephen Batchelor, *Le bouddhisme libéré des croyances*, (trad. Joa Scetbon-Didi, 2004), p. 61.

<sup>4</sup> - Dhivan Thomas Jones, *Two Meanings of Karma*. Blog posted on February 5, 2014.

rupture avec la religion ancienne et la forme la plus importante du karma devient l'intention morale. Pour cet auteur, « la loi *universelle* du karma est affaire de croyance religieuse.[...] Par contraste, la loi *psychologique* de karma n'est pas affaire de croyance, mais est quelque chose que nous pouvons observer et évaluer pour nous-mêmes<sup>1</sup> ».

Je déclare, ô moines, que des actes intentionnels faits et accumulés, il ne peut y avoir de disparition sans en éprouver le fruit là où il apparaît, qu'il soit dans cet état visible, ou bien dans quelque état futur. Je déclare, ô moines, qu'il n'y a pas de fin à la souffrance concernant les actes intentionnels faits et accumulés sans en éprouver le fruit<sup>2</sup>.

Compris au sens le plus large, le Karma présuppose que tout acte accompli par un être vivant possède un certain « poids », comme une sorte de courant doté d'une énergie positive ou négative qui va devoir tôt ou tard être restituée ou s'épuiser. « Tôt ou tard », c'est-à-dire au cours de l'existence présente ou lors d'existences futures, la notion de Karma – au moins au sens « universel » du terme – étant en effet indissociable de la croyance en une renaissance après la mort (ce qui nous fait franchir ici un pas du domaine du connaissable à celui de l'invérifiable, donc de la conviction, de la croyance et de la foi). Selon les écoles, la signification du concept de karma sera très différente. Ainsi, par exemple, si je reçois une tuile sur la tête en marchant dans la rue, certains diront que c'est le résultat de mon karma, mais d'autres y verront la conjonction de conditions telles qu'un toit délabré, une météo venteuse et la malchance<sup>3</sup> (soit des causes appartenant à d'autres ordres que celui du *karma-niyāma*). Cependant, si l'on revient un instant à ce qui vient d'être dit sur le quintuple *niyāma*, on conçoit que cet exemple intéresse plus probablement l'ordre des choses inanimées (*utu-niyāma*). Le Karma appartient à un ordre de lois qui s'appliquent à un champ très étroit d'événements, à savoir les actions humaines volontaires. C'est ce qui transparait dans cette remarque du Dalaï-Lama : « Maintenant, en ce qui concerne le Karma, les résultats de nos actes sont simplement une application particulière des lois de cause à effet, lorsque intervient une motivation, c'est-à-dire une attitude mentale qui engendre et précède une action. Et c'est cette attitude mentale qui va entretenir le *saṃsāra* ou qui peut au contraire remédier à ses causes. [...] Donc les lois du Karma,

---

<sup>1</sup> - Voir pp. 373-374.

<sup>2</sup> - AN, V, 292, (PTS).

<sup>3</sup> - Cette définition de Sogyal Rinpoché met de l'ordre dans cette confusion : « Le terme *karma* signifie littéralement "action" ; le karma est à la fois le pouvoir latent contenu dans les actions et le résultat de ces actions » (*Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, p. 186).

ce sont les effets en termes de bien-être et de souffrance, qui naissent de l'attitude et des motivations inspirant nos actions<sup>1</sup> ». Techniquement, les conséquences qui naissent de karmas sont des effets (*vipaka*) ou des fruits (*phala*). Il s'agit donc d'un type d'action morale, et donc « seules les conséquences induites par l'élan moral qui sous-tend une action sont des résultats du karma. Bien des conséquences résultant de ce que nous faisons sont mieux expliquées par d'autres facteurs<sup>2</sup> ».

Il y a deux plans distincts de compréhension des phénomènes. Le premier nous échappe : les phénomènes se produisent selon la « nature des choses » et ne sont pas soumis à l'effet d'un karma ; le second concerne les phénomènes tels qu'ils nous apparaissent – ceux dont nous faisons l'expérience – et sont le résultat de notre karma. Il y a le plan du monde extérieur et celui qui dépend du fondement de notre être propre. « La souffrance, dans cette perspective, peut se relier à des causes spéciales, pleines de significations éthiques ; il s'agit du résultat inévitable de nos actions immorales personnelles qui se retournent contre nous. Nos actions, du point de vue du *Dhamma*, ne sont ni des fils de soie de quelque ouvrage invisible de perfection divine, ni des mouvements sans signification des nerfs et du cerveau. Ce sont des expressions de décisions signifiantes sur le plan éthique, qui ont une place entière dans un monde totalement intelligible. Elles sont considérées comme des choix pour lesquels notre responsabilité est entière devant une loi universelle impersonnelle qui préserve l'équilibre entre les actes et leurs résultats, de telle façon que des actions [bonnes] vont apporter le bonheur et les actions mauvaises apporteront la souffrance<sup>3</sup>. » Nos actions produisent des conditions qui vont elles-mêmes causer à plus ou moins long terme des effets variables selon la nature de ces conditions : « la loi du karma est une sorte de loi naturelle, aussi les actions sont-elles naturellement suivies de conséquences qui ne résultent pas d'un jugement divin<sup>4</sup> ». Le second *nidāna* de la coproduction conditionnée correspond au karma, c'est-à-dire l'action, la conduite erronée causée par l'ignorance. « Parce qu'ils n'ont pas une vision correcte du monde et de l'humanité, les hommes pensent, jugent et agissent hors de propos. Au lieu de se conclure lorsqu'elles sont accomplies, les bonnes et les mauvaises actions persistent et s'accumulent pour réapparaître en tant que cause d'actions futures. [...] Dans le

---

<sup>1</sup> - SSDL, Zénith de Nantes, août 2008.

<sup>2</sup> - Nagapriya, *Exploring Karma & Rebirth*, p. 38 (trad. personnelle).

<sup>3</sup> - Bhikkhu Bodhi, *op. cit.*, p. 32.

<sup>4</sup> - Dhivan Thomas Jones, *Two Meanings of Karma*.

contexte bouddhique, le terme action signifie tout aussi bien les actions présentes que les actions passées qui se sont accumulées<sup>1</sup>. »

À propos du Karma, les mots « mérite » et « démérite » sont souvent employés. Or cet usage est problématique. Il convient assez bien lorsqu'il est fait explicitement référence au pāli *puṇya*, mais est mal adapté à la traduction de *kusala* dont il est question ici et qui n'admet pas de traduction univoque en français. Le *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* rend « favorable » ; *Visuddhimagga* de Buddhaghosa (trad. Christian Maës) donne « bénéfique », *Héritage du sanskrit. Dictionnaire sanskrit-français* : « bon, juste, approprié à, convenable pour » et aussi « sain, prospère, en bonne santé », ou encore « capable, habile, adroit » et « expert, instruit » ; le *Majjhima-Nikaya* (trad. Mahân Wijayarātṇa) propose : « bon, efficace, positif » ; *L'enseignement du Bouddha*, par Walpola Rahula : « bon »...

Ensuite, dans le bouddhisme, la notion de mérite est quelque chose d'un peu séparé du Karma, même si, en général il s'en rapproche. Ainsi, par exemple, si par générosité l'on donne quelque chose, on acquiert du (ou des) « mérite(s) », mais, traditionnellement, on en acquiert plus si l'on donne aux moines que si l'on donne la même chose aux laïcs (or, rien dans les paroles du Bouddha ne permet d'avancer cela).

En outre :

- Dans le Hināyāna, on acquiert du mérite pour gagner de bonnes renaissances qui aideront à atteindre l'éveil. C'est important pour les laïcs qui ont rarement l'occasion de pratiquer comme les moines et qui, en entretenant la Sangha, peuvent acquérir le mérite qui leur permettra de renaître en tant que moines.
- Dans le Mahāyāna, on acquiert le mérite pour soi autant que pour le bien de tous les êtres (on peut « transférer son mérite » aux autres). Mais si l'on peut transférer le mérite, on ne peut pas transférer son karma, qui reste personnel. Une fois que l'on a atteint l'éveil, on ne « produit » plus de karma, mais on a un mérite infini.

### **III – 2 – 4 – L'existence propre et la notion de vacuité**

Une notion bouddhique fondamentale s'inscrit dans le prolongement de ce qui vient d'être dit au sujet de la causalité et de la coproduction conditionnée, celle de vacuité (pāli : *suññatā* ; sanskrit : *sūnyatā*). Par vacuité on entend généralement l'absence de

---

<sup>1</sup> - Kogen Mizuno, *op. cit.*, p. 67.

substantialité – d'existence intrinsèque – des phénomènes, mais la signification peut varier selon les véhicules et les écoles : les écoles śrāvaka et pratyekabuddha du Hīnayāna reconnaissent la vacuité comme l'absence d'existence du « moi » individuel alors que le Mahāyāna l'étend aussi aux phénomènes extérieurs. Dans le Mādhyamika<sup>1</sup>, la vacuité s'étend aussi à la conscience. Le maître mahāyāniste du II<sup>e</sup> siècle Nāgārjuna en donne la définition suivante :

J'appelle « vacuité »  
Tout ce qui se produit en interdépendance.  
Celle-ci est donc une désignation relative,  
Et c'est cela même que la Voie médiane.

Puisqu'il n'est rien  
Qui ne se produise en interdépendance,  
Il n'est rien  
Qui ne soit vide<sup>2</sup>.

En 1397, le philosophe et maître tibétain Tsongkhapa<sup>3</sup> décrivait la vacuité comme « le sentier sur lequel une personne centrée marche », utilisant pour « sentier » le mot tibétain *shul* qui désigne l'empreinte du pied qui persiste après le passage du marcheur, c'est-à-dire « l'empreinte d'une chose qui était là auparavant. [...] Dans ce cas précis, cette empreinte est formée des entailles, des cavités, des traces et des marques laissées par le tumulte du désir égoïste<sup>4</sup> ».

Selon le principe de l'interdépendance, les choses (ou les phénomènes) sont dépourvues d'existence propre : elles se produisent, persistent et cessent en dépendance avec un certain nombre de causes et de conditions et, de ce fait, sont impermanentes. Nous avons souligné supra les deux formes d'existence, conventionnelle et ultime. Le monde des phénomènes, celui qui nous apparaît, est de l'ordre de l'existence conventionnelle. « De ce fait, ce qui n'est jamais venu à l'existence en tant qu'entité autonome, ne peut évidemment non plus cesser d'être ce qu'elle n'a jamais été. Et le fait de comprendre que les phénomènes surgissent par le jeu des causes et des conditions

---

<sup>1</sup> - Voir ch. X, « Logique, dialectique, rhétorique », § *La doctrine Mādhyamika et le tétralemmes bouddhique*.

<sup>2</sup> - Nāgārjuna, « Stances de la Voie Médiane » (*Mulamadhyamaka karita*).

<sup>3</sup> - Maître important du bouddhisme tibétain, à l'origine de l'école Gelugpa.

<sup>4</sup> - Edward Conze, *Le bouddhisme*, p. 122. Edward Conze signale que le sanskrit *śūnyatā* dérive de la racine ŚVI- « gonfler », qui correspondrait à la racine grecque KY- laquelle « semble avoir rendu l'idée que ce qui apparaît comme "gonflé" de l'extérieur est "creux" à l'intérieur » (*ibid.*, p. 172).

est équivalent à comprendre leur absence d'existence propre<sup>1</sup> ». Le Dalaï-Lama insiste sur ce point qui, précisément, s'oppose à toute idée de nihilisme, la Voie du milieu correspondant à une attitude se situant loin des « deux vues extrêmes que sont le nihilisme et le matérialisme ou l'éternalisme<sup>2</sup> ».

Il est bien difficile de concevoir un discours explicitant la vacuité, cette notion se situant à la limite du concept. Il est tout aussi difficile de comprendre intellectuellement ce qu'est la vacuité, s'agissant essentiellement d'une question d'expérience et d'expérimentation. Ces difficultés expliquent, au moins en partie, la confusion et la mécompréhension qui accompagnèrent la découverte du concept de vacuité en Occident du milieu du XIX<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle, où cette notion fut souvent assimilée au vide ou, pire, au néant, dans un climat polémique de nihilisme (d'autant qu'on découvrait au même moment l'importance de la notion de non-soi – ces difficultés, j'y insiste encore, n'ont d'ailleurs pas totalement disparu).

Comprendre la nature de la vacuité des phénomènes est donc essentiel pour la compréhension de la racine de la souffrance. On en revient à l'idée de l'ignorance comme étant le premier facteur à éradiquer sur la chaîne des douze anneaux de la coproduction conditionnée : « c'est l'absence de cette compréhension de la vacuité qui rend les êtres confus, qui fait qu'ils vont s'attacher aux phénomènes et aux objets et vont donc ensuite engendrer toute sorte de facteurs mentaux afflictifs et obscurcissants (les *kleshas*) [...] et qu'il suffirait de comprendre et de réaliser cette vacuité pour que ces obscurcissements soient dissipés. Cela révèle donc une possibilité de se libérer des causes profondes de la souffrance engendrée par l'ignorance, de se libérer des *kleshas* qui masquent la réalité et la déforment. Une fois cette possibilité saisie, cela va naturellement donner naissance en nous à un profond désir et à une détermination à se sortir du cercle du *saṃsāra*, le cycle des renaissances<sup>3</sup> ».

### **III – 3 – Mise en perspective**

Ce que laisse apparaître en premier lieu cette analyse du concept de causalité dans le stoïcisme et le bouddhisme, c'est le parallèle qui est fait par chacune des doctrines entre le plan matériel (physique) et le plan psychologique (qui ramène à l'éthique) de la théorie de la

---

<sup>1</sup> - SSDL, Zénith de Nantes, août 2008.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, et il ajoute : « On dit que les choses surviennent et que nous les percevons, ce n'est donc pas du nihilisme. On dit aussi que les choses n'ont pas d'existence propre et on ne tombe pas non plus dans le matérialisme ». Déjà Nāgārjuna mettait en garde contre une mauvaise interprétation de la vacuité qui conduirait au nihilisme : « Une vacuité mal comprise ruine la personne intelligente. Elle est semblable à un serpent attrapé maladroitement ou à une formule magique mal exécutée » (cité par P. Cornu, *DEB*, art. « Vacuité »).

<sup>3</sup> - SSDL, Zénith de Nantes, août 2008.



cause. La fin de toute philosophie étant de proposer une lecture du monde, il va de soi qu'elle s'attachera à expliciter le fonctionnement de l'univers. Le stoïcisme est un système dans lequel s'entremêlent indissociablement physique, logique et éthique, et comprendre logiquement la physique ne peut que conduire à des propositions éthiques avec *in fine* la figure idéale du sage qui parvient à l'*ataraxie* par l'usage de la vertu. La démarche bouddhique est assez comparable. La notion de *dukkha* admet des causes physiques et d'autres qui ne le sont pas, la fin de la doctrine étant de réaliser la libération de la souffrance, l'absence de trouble qui en découle (*sukha*) étant assez semblable à l'*ataraxie*<sup>1</sup>. Ainsi la vision pénétrante, la compréhension intime de la nature des choses que propose la coproduction conditionnée, s'applique-t-elle au monde des phénomènes physiques comme à celui des phénomènes psychologiques, même si la majeure partie des prescriptions concernera ce dernier domaine. Il ne faut pas oublier cependant que de nombreux aspects de ces théories de la causalité sont issus et imprégnés des philosophies antécédentes ou inspiratrices (comme l'aristotélisme pour les stoïciens et le brahmanisme pour les bouddhistes).

Il sera intéressant de confronter nos deux doctrines à propos de deux questions centrales : l'idée d'un univers se présentant comme un tout organique (l'interdépendance bouddhique, la sympathie universelle stoïcienne) et la question apparemment insoluble du libre arbitre (l'inéluçabilité du Destin stoïcien et le système rétributif du Karma bouddhique). Enfin d'autres aspects ayant trait à la causalité semblent s'interpeller les uns les autres.

### **III – 3 – 1 – La question du libre arbitre**

Si la réponse reste complexe et laisse de nombreux éléments dépourvus de solutions satisfaisantes et définitives, la question est, elle, très claire : quelle place y a-t-il pour l'autonomie de l'individu dans un système régi par un principe de nécessité absolue, la Raison universelle pour les stoïciens (*koinos logos*, la raison commune), le caractère contraignant des *niyāma* pour les bouddhistes, principe de nécessité élevé au rang de loi naturelle suprême dans les deux cas ? Les expressions populaires « se rendre maître de son destin », ou « faire de nécessité vertu », qui peuvent sembler peu crédibles constituent pourtant le moteur essentiel de l'éthique dans les deux pensées.

---

<sup>1</sup> - Voir ch. VII, « Sagesse, *Nibbāna*, vacuité ».

- ***Stoïcisme et libre décision***

(Les Stoïciens) renvoient les causes aux causes, et affirment une liaison des causes entre elles (destin). Ils renvoient les effets aux effets, et posent certains liens des effets entre eux. Mais ce n'est pas du tout de la même manière : les effets incorporels ne sont jamais causes les uns par rapport aux autres, mais seulement « quasi-causes », suivant des lois qui expriment peut-être dans chaque cas l'unité relative ou le mélange des corps dont ils dépendent comme de leurs causes réelles. Si bien que la liberté est sauvée de deux façons complémentaires : une fois dans l'intériorité du destin comme liaison des causes, une autre fois dans l'extériorité des événements comme lien des effets. Ce pourquoi les Stoïciens peuvent opposer destin et nécessité<sup>1</sup>.

En fin de compte, la tentative des stoïciens pour sauver l'autonomie du sujet n'a-t-elle pas échoué ? Dans l'analogie du cylindre et du cône, deux causalités entrent en jeu : l'une partant du sujet, l'autre de l'objet, lui laissant la possibilité d'exercer son autonomie propre. C'est la dernière instance, la tendance, qui fera pencher l'assentiment dans un sens ou dans l'autre<sup>2</sup>. Autrement dit, un événement extérieur donne l'impulsion au patient qui en aura la représentation (compréhensive ou non) à quoi il donnera ou non son assentiment (ce qui va dépendre aussi de sa *tendance*) et agira en conscience, c'est-à-dire après en avoir délibéré. Mais en a-t-il délibéré *librement*<sup>3</sup> ? En d'autres termes, les facteurs psychologiques qui constituent sa tendance et son idiosyncrasie, sa nature propre, n'ont-ils pas eux aussi été déterminés ? (en assumant l'anachronisme, on pourrait évoquer l'influence de l'éducation, du milieu social, familial, culturel... et bien sûr de la génétique). La question, finalement, est loin d'être spécifiquement stoïcienne : il s'agit d'une interrogation toujours actuelle qui déborde largement le champ de la philosophie pour se poser en termes psychologiques, juridiques, politiques... Elle n'a jamais trouvé de réponse tranchée. Mais le travail du philosophe sera précisément de réfléchir à la possibilité de transcender ce déterminisme pour accéder à la liberté, remettre en cause le caractère absolu du déterminisme<sup>4</sup> de manière à améliorer l'être humain, en un mot : à resituer sa responsabilité face à ce déterminisme. Peut-être s'agira-t-il alors de

---

<sup>1</sup> - Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 15.

<sup>2</sup> - Du moins chez l'« homme de bien », la dernière instance, chez le sage, étant la droite raison.

<sup>3</sup> - Pléonasme assumé !

<sup>4</sup> - Ou encore, comme dit G. Deleuze, « affirmer le destin en niant la nécessité » (*Ibid.*, p. 198).

croissance, mais alors cette croissance habite de nombreuses philosophies, stoïcisme et bouddhisme inclus.

Pourquoi faudrait-il se focaliser sur la notion de liberté, ou, plus exactement, pourquoi faudrait-il préjuger du fait que, pour qu'une action soit morale (ou vertueuse), il faut qu'elle soit décidée librement ? Nous avons vu plus haut que les Grecs n'avaient pas la même opinion que nous du concept de liberté (entré tardivement dans le champ de la philosophie) ; préférer les expressions d'autonomie du sujet, de liberté de choix ou encore de libre arbitre n'y change pas grand-chose. D'ailleurs, si l'on définit le libre arbitre comme la capacité à se déterminer soi-même<sup>1</sup>, on peut encore se demander ce qui nous détermine à nous déterminer, et ainsi de suite ; la question est loin d'être réglée ! En réalité, s'il faut s'« acharner » sur la notion de liberté, c'est parce qu'elle sous-tendrait celle de responsabilité sans laquelle aucune vie en société n'est possible. Mais alors, prenons le problème sous un autre angle : des actions non libres peuvent-elles être vertueuses ? C'est la thèse proposée par Bill Ferraiolo qui soutient que les stoïciens auraient dû (ou du moins auraient *pu*) rejeter la doctrine du libre arbitre<sup>2</sup>. On peut résumer son interprétation de la causalité stoïcienne comme suit.

Il n'existe qu'une seule volonté réellement libre, la volonté de Zeus, qui englobe toute la causalité à l'œuvre dans l'univers. Ce modèle implique donc un déterminisme absolu à partir de Dieu. L'un des écueils d'une théorie aussi rigide est bien entendu l'« argument paresseux » repris par de nombreux auteurs<sup>3</sup>. Chez les stoïciens, il existe *a minima* un paradoxe : d'un côté, ils semblent défendre l'idée d'un déterminisme absolu, et de l'autre ils dispensent des enseignements visant à la maîtrise et au perfectionnement de soi dont la fin est l'action vertueuse sur les choses et les événements qui sont *en notre pouvoir*. Il est surprenant de voir le *Manuel* s'ouvrir sur l'injonction à gouverner notre existence selon « les choses qui dépendent de nous [qui] sont naturellement libres, sans empêchement, sans entraves...<sup>4</sup> » et se terminer en insistant sur la nature inflexible du Destin<sup>5</sup>. Paradoxe ou contradiction ? Les maîtres du

---

<sup>1</sup> - Au sens strict, « libre arbitre » désigne la possibilité de choisir entre deux options opposées (A ou non A, la vie ou la mort, le bien ou le mal...).

<sup>2</sup> - Bill Ferraiolo, « Free Will, Determinism, and Stoic Counsel », *Ars Disputandi*, 6 (2006).

<sup>3</sup> - Origène dans *Contre Celse* ; Cicéron, *De Fato* 30, etc.

<sup>4</sup> - *Manuel*, I, 1.

<sup>5</sup> - « Mène-moi, ô Zeus, ainsi que toi, Destinée,  
« Là où vous m'avez un jour fixé ma place ;  
« Comme je suivrai sans hésiter ! Quand bien même je ne le voudrais pas,  
« Devenu méchant, je ne suivrai pas moins ».  
(*Ibid.*, LIII, 1)

En passant, l'emprunt de ces vers à Cléanthe indique une continuité de cette conception tout au long de l'histoire du stoïcisme. On peut citer aussi Sénèque : « Le destin conduit celui qui acquiesce et entraîne celui qui refuse ».

Portique ne peuvent pas ne pas avoir aperçu cette difficulté, et les raisons pour lesquelles ils ont persisté dans cette voie, même s'ils distinguent le plan des actions et celui des représentations, ne sont pas totalement claires. L'analogie chrysippéenne du cylindre et du cône semble peu convaincante au regard des enjeux doctrinaux, même si elle a le mérite de mettre en évidence la conscience que les stoïciens avaient de cette difficulté. En restant à ce niveau élémentaire de confrontation, on se trouve face à une aporie : aucun argument philosophique convaincant ne montre la compatibilité de l'inflexibilité du Destin avec l'autonomie du sujet (qu'on appellera encore liberté ou libre arbitre). B. Ferraiolo propose une sorte de méta-analyse de la question. L'idéal stoïcien de la sagesse est la vertu. Le sage stoïcien fait un usage vertueux de tous les événements, que ceux-ci soient moralement bons, mauvais ou indifférents<sup>1</sup>. Seul le sage est libre à l'égal de Dieu. Cependant, ce qui nous intéresse ici n'est pas le statut quasi inaccessible du sage, mais comment peut et doit se comporter l'homme de bien.

La clé du problème pourrait se trouver derrière ce passage des *Entretiens* : « Et si nos âmes sont ainsi liées à Dieu et adhèrent à lui, comme ses propres parties et ses fragments, Dieu ne sent-il pas tout mouvement qui est en elles comme son mouvement propre et uni au sien<sup>2</sup> ? » Elle sous-tend un système dans lequel la volonté humaine est intimement liée à celle de Dieu. La question du sage, nous venons de le voir, ne pose pas de problème. L'homme ordinaire, lui, agira sans se soucier du caractère vertueux ou non de ses actions et ce qu'il produira ne sera qu'un effet irréfléchi de l'application aveugle de lois naturelles. Ce qui compte pour nous, c'est la « portion d'humanité » comprise entre ces deux extrêmes : l'homme qui aura pris conscience de lui-même, c'est-à-dire de l'importance qu'il y a à « s'occuper du bien de son âme », se tournera vers un maître qui lui enseignera la discipline menant à la sagesse, la philosophie. Mais Épictète, à la suite de ses prédécesseurs, pose comme postulat qu'il y a des choses qui dépendent de nous et d'autres qui n'en dépendent pas. Laissons de côté ces dernières. Ce qui dépend de nous, c'est d'*accompagner le cours de la Nature* en réalisant ce qui lui est conforme. Agréer au Destin n'est nullement adopter une attitude passive, bien au contraire. Et consentir aux choses comme elles arrivent est déjà un acte de liberté car on peut tout aussi bien n'y point consentir. Faire usage vertueusement des choses qui arrivent et produire celles qui sont « en notre pouvoir », c'est encore agir librement et en accord avec le Destin, car c'est ainsi que le veut le

---

<sup>1</sup> - Voir Thomas Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du Stoïcisme*, en particulier la Troisième Partie, « L'usage de la vertu », pp. 145-215.

<sup>2</sup> - *Entretiens*, I, 14, 6.

Destin, Zeus, la Nature<sup>1</sup>... Et l'exercice par lequel nous pouvons acquérir l'usage de notre droite raison (c'est-à-dire l'*askesis* que nous proposent les enseignements du Portique) n'est rien d'autre qu'une partie de l'exercice de la Raison universelle<sup>2</sup>. L'idée de nature propre ou de tendance est ici dépassée (ce qui veut dire aussi que l'homme de bien doit s'exercer à dépasser ses tendances là où le sage les a transcendées, confondant sa raison avec la Raison universelle, agissant en parfait accord avec la Nature). La question n'est pas « faut-il sacrifier la liberté au destin ? », comme la pose Cicéron dans le *De Fato*, mais « comment concilier la liberté et le destin ? », en plus, si possible dans les termes où elle pouvait se poser à Chrysippe et à ses successeurs, non dans ceux où l'on conçoit aujourd'hui la notion de liberté. Pour B. Ferraiolo, le cours de chaque existence individuelle est une partie de l'évolution de la totalité de l'univers. Jusque là, il n'y a rien de bien nouveau. En revanche, il propose un autre angle d'approche : « Pourquoi le stoïcien doit-il assumer l'existence du libre arbitre afin de proposer ou d'utiliser correctement le discours sur la conduite et le cours de la vie bonne en accord avec la raison et la nature<sup>3</sup> ? » Il souligne par ailleurs<sup>4</sup> que, si le discours stoïcien préconise « un alignement particulier des désirs, aspirations et dispositions de l'agent » sur l'ordre dicté par « la direction parfaite et rationnelle du *Logos* », il n'est nulle part mentionné que cet alignement doive être « librement et "visiblement" choisi<sup>5</sup> ». C'est par la volonté divine que l'individu se gouvernera lui-même, chaque « partie directrice » étant un fragment de la gouvernance divine. Cette manière de voir les choses s'accorde avec la nécessité, puisque « chaque événement de toute existence d'un agent est une condition antécédente pour tous les événements subséquents<sup>6</sup> ».

Cet angle de vision particulier confère au concept de liberté un autre statut, celui de cause seconde, comme l'a proposé J. Lagrée : « La liberté est constamment posée comme une, sinon LA perfection de l'homme : "l'homme ne serait pas parfait (ou achevé) s'il n'était pas libre" et c'est sa liberté qui le rend proche de Dieu ou semblable à lui. Notre liberté doit donc être comptée au nombre des causes, non pas comme cause principale et première de l'ordre du monde, mais comme cause seconde et

---

<sup>1</sup> - L'autonomie qui sous-tend notre action est en quelque sorte une « partie » de la liberté divine.

<sup>2</sup> - Voir supra, § *Sympathie universelle et causalité*.

<sup>3</sup> - Bill Ferraiolo, « Free Will, Determinism, and Stoic Counsel », § 12.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, § 13.

<sup>5</sup> - Et encore : « [Les] modifications du caractère [du disciple], des dispositions comportementales, des désirs et aversions ne demandent pas à être adoptées volontairement ou librement pour générer un changement positif » (§ 13), « Ni l'instructeur ni l'élève n'ont besoin de posséder un libre arbitre pour être capables de produire les effets souhaités » (§ 16).

<sup>6</sup> - *Ibid.*, § 19.

particulière. Le destin est "une cause première qui ne supprime pas les causes secondes et médianes, qui n'agit que par elles, suivant l'ordre établi et pour la plus grande part. Mais ta volonté fait partie des causes secondes : donc tu ne dois pas croire que Dieu la violente ou la supprime". Mieux, la délibération libre et l'action sont aussi naturelles à l'homme que la croissance à l'arbre et au fruit. Mais la vraie liberté c'est, comme le dit Sénèque, d'obéir à Dieu<sup>1</sup> ». De même, il peut arriver que la volonté divine soit une cause seconde : « Lorsque nous tombons malades, nous pouvons supposer que cet événement n'a pas été voulu en lui-même par dieu mais qu'il s'agit d'une conséquence indirecte mais inévitable de l'organisation de la Nature<sup>2</sup> ».

C'est en prenant conscience de la possibilité d'unir sa volonté à celle de Dieu que le disciple progresse sur le chemin de la sagesse, la *theoria* n'ayant de valeur que si elle conduit à une *praxis* par l'*askesis*<sup>3</sup>, « l'usage [étant] le site instable où se joue l'ajustement de l'homme à sa nature et à la Nature, c'est-à-dire la philosophie<sup>4</sup> ».

Quant à moi je ne suis jamais ni arrêté dans ce que je veux ni contraint à ce que je ne veux pas. Comment serait-ce possible ? J'ai uni ma volonté à Dieu. Dieu veut que j'aie la fièvre, je le veux. Il veut que ma volonté aille dans tel sens, je le veux. Il veut que j'aie tel désir, je le veux. Il veut que j'atteigne tel objet, je le veux ; il ne le veut pas, je ne le veux pas. Je veux donc mourir, je veux donc être torturé. Qui peut encore m'empêcher de faire ce qui me paraît bon ou me forcer à faire le contraire ? On ne le peut pas plus qu'on ne peut contraindre Zeus<sup>5</sup>.

- ***Bouddhisme et libre décision***

La question des rapports entre destin, liberté et responsabilité va se poser en d'autres termes dans le bouddhisme, mais d'une façon non moins aiguë et d'une manière qui oppose toujours certains courants aujourd'hui.

Si l'idée d'une volonté divine est étrangère à la pensée bouddhique, elle n'en reconnaît pas moins l'existence de lois naturelles dont le caractère inéluctable et non transgressible a été largement théorisé avec le système des cinq *niyāma*. « Le *karma* fonctionne automatiquement, sans besoin d'une sorte d'arbitre de type divin. Les actes méritoires engendrent de bons résultats et le mal provoque des résultats défavorables.

---

<sup>1</sup> - Jacqueline Lagrée, *Le Néostoïcisme*, p. 70. Les deux passages cités sont de Juste Lipse (*Physiologia Stoicorum* et *De Constantia*).

<sup>2</sup> - T. Bénatouïl, *Faire usage... op. cit.*, p. 266.

<sup>3</sup> - « Ce n'est pas de la liberté que s'occupe la philosophie, mais de la libération des craintes et des désirs, ce qui relève de la pratique et non d'une démonstration rationnelle », *CSC*, p.253.

<sup>4</sup> - T. Bénatouïl, *Faire usage ...*, p. 323.

<sup>5</sup> - *Entretiens*, IV, I, 89-90.

C'est une loi analogue à la loi naturelle. Chaque personne reçoit sur elle-même les rétributions ou les récompenses pour ses actes. C'est pourquoi les textes bouddhiques ne disent pas "être puni" ou "être jeté en enfer" comme s'il y avait un dieu qui le décidait, mais plutôt "recevoir la rétribution" et "tomber en enfer"<sup>1</sup> ». Chez les stoïciens, la logique et la physique permettaient de comprendre la marche de l'univers et d'en tirer des conséquences éthiques<sup>2</sup>. Ici, les deux premiers *niyāma* sont des modalités du monde physique (*utu-niyāma* et *bīja-niyāma*), le troisième (*mano-* ou *citta-niyāma*) appartient à l'ordre du psychologique, le cinquième (*dhamma-* ou *dharma-niyāma*) s'intéresse à l'aspect spirituel des phénomènes, mais c'est surtout le quatrième (*kamma-* ou *karma-niyāma*) qui va donner lieu à des développements considérables concernant l'éthique, au point d'être parfois confondu à tort avec la loi de cause à effet. Il faut cependant insister sur le fait que le *Karma* est considéré comme une loi naturelle à part entière.

Nous avons vu que le bouddhisme a rejeté le caractère rituel et sacrificiel du karma<sup>3</sup>. Néanmoins, à l'idée d'une accumulation des énergies générées par les actes (à caractère éthique et non plus rituel) qui doivent être tôt ou tard restituées ou s'épuiser, est restée attachée l'idée brahmanique de rétribution. Si les éthiques bouddhique et stoïcienne sont toutes deux intentionnalistes et si l'*ataraxie* stoïcienne est proche de la *sukha* bouddhiste, les deux résultant de l'usage de la vertu, on ne retrouve pas l'idée de rétribution chez les stoïciens : « La vertu est une disposition en accord avec elle-même ; elle est adoptée pour elle-même, non point par crainte, ni par espoir ni par rien qui lui soit étranger ; en elle est le bonheur parce qu'elle est dans une âme façonnée pour s'accorder avec elle-même pendant toute sa vie<sup>4</sup>. » Elle est ainsi en quelque sorte sa propre « rétribution ».

La loi du Karma est inéluctable dans ses conséquences dont l'intensité et le moment de survenue sont très variables. La « charge karmique » dont dépend l'intensité des conséquences, résulte essentiellement de l'intention qui a présidé à l'action, plus que de sa gravité effective. Le moment de l'expression des conséquences karmiques d'une action implique le recours à une croyance essentielle qui s'enracine

---

<sup>1</sup> - Akira Sadakata. *Cosmologie bouddhique*, p. 78.

<sup>2</sup> - « Suivre la nature, suivre la raison, suivre Dieu, ce triple idéal que nous verrons se dissocier plus tard ne fait qu'un pour les stoïciens », É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 294.

<sup>3</sup> - Même si certaines interprétations bouddhistes ne se sont pas totalement débarrassées de ce type de compréhension du Karma et du mérite. Ainsi au Sri Lanka, il est habituel que les parents d'un défunt fassent une offrande aux moines locaux afin que le mérite ainsi généré soit « transféré » au parent défunt.

<sup>4</sup> - DL, VII, 89.

elle aussi dans les plus anciennes traditions indiennes tout en s'en différenciant radicalement, la croyance en la renaissance.

Dans la mesure où il est impossible d'échapper à la loi du Karma, on pourrait être tenté de considérer qu'il s'agit de la réalisation d'un destin. Mais si les enchaînements de causes et d'effets ne sont évidemment soumis à aucun choix pour ce qui est des objets inanimés (encore qu'on puisse en faire usage), les enseignements bouddhiques insistent sur le rôle de la conscience dans la maîtrise des actions à venir et de leurs conséquences : « En ce qui concerne le Karma, nous avons mentionné que c'était dépendant de notre attitude intérieure, de notre conscience. Or, cette conscience change à chaque instant et notre motivation naît et disparaît aussi à chaque instant. Donc en fonction des modifications que nous pouvons engendrer dans le flot de notre conscience, cela va modifier le cours et le résultat de ce que nous construisons pour le futur<sup>1</sup> ». À cette application pratique du principe d'impermanence s'ajoute celle de l'interdépendance : « La loi du karma étant inéluctable et infaillible, c'est à nous-mêmes que nous nuisons lorsque nous faisons du mal aux autres, et c'est à nous-mêmes que nous assurons un bonheur futur lorsque nous donnons aux autres du bonheur<sup>2</sup> ». Si les conséquences des actions passées se produiront inmanquablement, le sujet garde, en s'améliorant éthiquement et par la prise de conscience de cette possibilité, le pouvoir de générer des conséquences favorables : « Notre vie a une capacité limitée en comparaison avec les effets de certains karmas. Toutefois, cela ne veut pas dire que nous sommes les victimes impuissantes de notre ancien karma. Au contraire, cela signifie que nous sommes vraiment les artisans de notre propre destin, les architectes de notre environnement. Nos actions ont une signification. Nous avons le pouvoir de rendre les choses meilleures. Il n'y a rien d'aléatoire ou d'inorganisé sans la marche de l'univers<sup>3</sup> ».

Soumis à l'impulsion d'un événement extérieur à l'origine de la représentation, le progressant stoïcien juge s'il faut ou non lui donner son assentiment et c'est le début d'un processus qui aboutira à une action, le résultat de cet enchaînement étant conditionné jusqu'à un certain point par ses tendances. C'est précisément la maîtrise qu'il aura sur ses tendances qui lui confère son degré d'autonomie. On va retrouver un schéma assez proche dans le bouddhisme qui accorde lui aussi une place particulière aux tendances, les *saṃskāra*, que l'on traduit habituellement par « formations

---

<sup>1</sup> - SSDL, Zénith de Nantes, 2008.

<sup>2</sup> - Sogyal Rinpoché, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, p. 190.

<sup>3</sup> - Phra Bhasakorn Bhalivai, *Karma. A new look at the Buddhist concept of cause*, p. 37.



mentales », « formations karmiques »... L'enseignement bouddhique distingue cinq aspects constituant la personne humaine, les cinq *skandha*, (traduit ordinairement par « agrégats ») : la forme, la sensation, la perception, les formations mentales et la conscience<sup>1</sup>. Ce qui rend chaque individu reconnaissable et unique, c'est la somme totale de ses formations mentales. Nos *saṃskāra* sont nos tendances à agir, parler et penser d'une manière particulière. Ils sont ce qui détermine nos habitudes, et donc ce qui nous rend distincts. C'est en agissant sur ces *saṃskāra*, grâce à des exercices<sup>2</sup> qui font l'objet d'un apprentissage assidu et d'un entraînement régulier, que nous pouvons acquérir la maîtrise de ces dispositions volitionnelles et agir à la fois éthiquement et de façon autonome. Il s'agit aussi de mettre à profit le principe d'impermanence : « En raison de leur continuité relative, nous avons tendance à penser que ces habitudes durent et ne changent pas, mais il s'agit d'une erreur qui nous empêche de les corriger et de réaliser notre potentiel<sup>3</sup> ».

Si le bouddhisme a brisé le dogme brahmanique qui veut que l'acte rituel soit le seul acte rétribuable, il a aussi rejeté l'idée d'un principe spirituel immuable (*ātman*) qui transmigre d'existence en existence. Cette destitution est rendue nécessaire par le principe d'impermanence. Néanmoins, la rétribution ou la sanction karmique consécutive aux actes méritoires et déméritoires pouvant n'intervenir que très longtemps après l'effectuation de l'acte causal, la notion de Karma est associée à celle de renaissance<sup>4</sup>. La croyance en la renaissance a donné lieu à une cosmologie très riche et particulièrement complexe d'où l'on retiendra essentiellement qu'il existe six domaines parmi lesquels le monde des humains occupe une place particulière<sup>5</sup>. La renaissance s'effectuera dans un monde inférieur, équivalent ou supérieur suivant la quantité de karma accumulé lors des existences précédentes. Nous disions plus haut que cette question ne fait pas l'unanimité parmi les courants bouddhistes contemporains. Elle est admise de façon très littérale par la plupart des écoles traditionnelles mahayānistes comme hinayānistes (avec en particulier un développement très élaboré dans le bouddhisme tibétain), mais cette doctrine est parfois critiquée par certains qui mettent en avant une interprétation symbolique de la renaissance, présentant la durée d'une existence humaine comme la possibilité d'une

---

<sup>1</sup> - *Rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāra et vijñāna*.

<sup>2</sup> - À commencer par le respect des préceptes (voir ch. IV, « Questions d'éthique »).

<sup>3</sup> - Nagapiya, *Exploring Karma & Rebirth*, p. 51.

<sup>4</sup> - La question « scolaire » que nous n'abordons pas ici étant alors : « S'il n'existe pas de principe spirituel immuable tel que l'âme, alors qu'est-ce qui renaît ? »

<sup>5</sup> - Voir, pour plus de détails, Akira Sadakata. *Cosmologie bouddhique*.

succession ou d'une traversée de vies dans des mondes très concrets dont la peine ou la félicité résultent de la valeur morale de nos actions passées<sup>1</sup>.

- ***Un quasi argument paresseux dans le bouddhisme ?***

À quoi peut bien servir de s'échiner à vouloir contraindre les événements à suivre ma volonté puisque, quoi que je fasse, leur sort est déjà réglé par le destin ? C'est ainsi que l'on peut résumer l'« argument paresseux » qu'Origène reproche à Celse et que Cicéron conteste<sup>2</sup> au nom des « choses confatales » comme les a appelées Chrysippe, à savoir « qu'il est autant de ton destin d'appeler un médecin que de guérir<sup>3</sup> ».

Nagapriya rappelle que, dans d'anciens textes indiens, les *Purāna*, le Karma était décrit comme étant cause de tout ce qui arrivait. Cette conception avait des conséquences qui rappellent l'argument paresseux : les personnes acceptaient passivement tout ce qui leur arrivait ; changer de statut (caste) ou de position au cours de sa vie actuelle était considéré comme impossible. Il prend l'exemple de l'effondrement du toit de sa maison qui aurait, selon cette théorie, été attribué à une cause morale : « Mais si, au lieu d'imputer la chute du toit à une cause morale, je suppose qu'elle résulte d'un défaut de construction, je remédierai à ce défaut. Cet exemple vise à montrer qu'en définitive, attribuer des causes morales à certains faits peut conduire à des réponses inappropriées ». Une telle hypothèse qui mine le principe du libre arbitre et entraîne sur la voie d'un déterminisme moral fut directement combattue par le Bouddha :

Il y a certains ermites et prêtres (*brāhmins*) qui enseignent ainsi, qui soutiennent cette opinion : – Les sensations que nous éprouvons, qu'elles soient agréables, malheureuses ou neutres, tout cela est dû à une action antérieure... À ceux-là je dis : « Alors donc, à cause d'une action antérieure, les hommes vont devenir meurtriers, voleurs, dévergondés, menteurs, calomniateurs, obscènes, bavards, avides, malicieux et pervers. Il en est ainsi pour ceux qui s'accrochent à l'idée que les actes passés sont

---

<sup>1</sup> - « Les six mondes existent aussi intérieurement, comme les graines et tendances des diverses émotions négatives au sein de notre système psychophysiologique, toujours prêtes à germer et à croître selon les influences qu'elles subissent et la manière dont nous choisissons de vivre », Sogyal Rinpoché, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, p. 223.

<sup>2</sup> - Voir Annexes, 5.

<sup>3</sup> - *De Fato*, XII, 29-30. La guérison – ou la non-guérison – ne devient vraie qu'au moment où elle se produit et il n'est pas exact de dire qu'elle a été vraie de toute éternité. Guérison et non-guérison sont compossibles, et le fait de consulter un médecin liera cet acte à sa conséquence, à savoir la guérison ou la non-guérison. On en revient à la problématique de l'argument Dominateur.

la raison essentielle pour laquelle il n'y a rien à désirer, ni d'effort à faire, ni nécessité à faire ceci plus qu'à s'en abstenir<sup>1</sup>. »

Le Bouddha poursuit en faisant ressortir qu'une telle opinion exclut la possibilité d'une vie spirituelle, car une telle vie requiert la possibilité que nous puissions changer en mieux ; si nous sommes entièrement gouvernés par nos actions passées, cela est impossible<sup>2</sup>.

Confondre karma et destin peut aussi conduire à des situations absurdes et immorales comme s'abstenir d'intervenir dans des situations de détresse au motif que ce qui arrive à autrui est le résultat implacable de son karma, soit la conséquences de ses actions passées<sup>3</sup>.

La théorie de l'effet causal des actions (*kamma-vāda*) amène-t-elle les adeptes vers un fatalisme ? Non, pour trois raisons entre autres :

- La théorie du *kamma* n'est pas une loi « fixée » qu'il convient de respecter et à laquelle il faut obéir. Au contraire, on peut modifier, changer, dévier les résultats ainsi que les actions, sauf les résultats des actes extrêmement graves qui sont ancrés profondément dans le flux du psychisme. La réussite de ces remaniements dépend du courage et de la volonté, de l'intelligence et de la vigilance de l'individu concerné.
- La théorie du *kamma* n'est pas une sorte de déterminisme, car, d'une part, il existe des actions dont les résultats diminuent ou augmentent à cause de contre-actions et, d'autre part, tous les actes qu'on a commis ne donnent pas obligatoirement des résultats. Autrement dit, il y a des actions qui n'arrivent jamais à la maturation nécessaire pour produire des fruits.
- Les actes et leurs résultats ne sont pas le facteur unique qui conditionne la vie et l'existence entière. La loi du *kamma* est seulement une des cinq lois naturelles (voir la théorie des cinq *niyāma*). Autrement dit, dans l'explication bouddhique du bonheur et du malheur de la vie, la loi de l'effet causal des actions (*kamma niyāma*) constitue une cause importante, mais au même titre que tout ce qui concerne les quatre autres domaines des lois naturelles, à savoir l'inorganique physique (*utu-niyāma*), le biologique (*bīja-niyāma*), le mental non volitionnel (*mano- ou citta-niyāma*) et le spirituel (*dhamma- ou dharma-niyāma*).

---

<sup>1</sup> - *Tittha Sutta* (AN, 3.61).

<sup>2</sup> - On trouve la même thèse chez les stoïciens, notamment chez Cicéron.

<sup>3</sup> - Ou pire : cette conception du karma fut instrumentalisée par les Khmers Rouges pour justifier les atrocités subies par leurs victimes, arguant que « tel était leur karma ».

### III – 3 – 2 – L'Univers comme un tout organique

Parmi les philosophies d'inspiration socratique, la doctrine stoïcienne puise chez Aristote nombre de ses inspirations, tout en s'en démarquant d'une façon neuve et radicale. Pour sa part, le bouddhisme qui s'origine dans la religion brahmanique et, au-delà, dans la tradition védique, va s'émanciper lui aussi de ses philosophies parentes. La ligne de démarcation repose ici et là sur un principe voisin : « un rapport de succession constante ou de coexistence est substitué à cette existence substantielle, impliquant l'idée d'entités éternelles et immuables, admise par tous les socratiques. En d'autres termes, l'idée de la loi remplace l'idée d'essence<sup>1</sup> ». C'est en ces termes que Victor Brochard, au début du siècle dernier, caractérisait l'évolution de la pensée stoïcienne par rapport à sa proche parente. En isolant cette remarque de son contexte, on s'aperçoit qu'elle pourrait aussi bien s'appliquer au rapport du bouddhisme au brahmanisme. Dans ce cas, « l'idée de la loi » serait le repositionnement conceptuel du *Dharma* qui va désormais reposer sur les notions centrales d'impermanence et d'interdépendance, avec comme première conséquence l'idée d'*anātman* qui vient s'opposer à celle, ancrée dans la tradition religieuse de l'*ātman*, « entité éternelle et immuable » des religions parentes<sup>2</sup>.

L'idée d'éphémère, de changeant, de transitoire... revient souvent dans les textes d'Épictète et de Marc Aurèle et traduit la disjonction entre le concept platonicien d'εἶδος ou aristotélicien d'ουσία et l'idée de processus dynamique qui caractérise le système stoïcien<sup>3</sup>. De la même manière, c'est un « processus dharmique » que l'on verra à l'œuvre dans tous les phénomènes qui constituent l'existence et les expériences qui animent l'univers. Il en va ainsi des phénomènes matériels et psychophysiques qui se développent par le jeu de causes et conditions multiples elles-mêmes éphémères et effets d'autres causes interférant les unes avec les autres et se transformant « dans un cours ininterrompu de constructions, de mutations et de disparitions<sup>4</sup> ».

---

<sup>1</sup> - Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 226, (cité par Jean Brun in *Les Stoïciens*, p. 34 ; c'est moi qui souligne).

<sup>2</sup> - Le sanskrit *ātman* est généralement traduit par « âme » dont la connotation occidentale, chrétienne en particulier, est source de confusion : « Les premiers lexicographes, dont le but immédiat était de faciliter la tâche des missionnaires, s'empressaient tous de faire des interprétations correspondant aux termes théologiques occidentaux, ce qui a considérablement gêné la recherche d'équivalents convenables pour les termes philosophiques », A. W. Watts, *Le bouddhisme zen*, p. 57.

<sup>3</sup> - Voir en particulier Marc Aurèle, *Pensées* II, 17 ; III, 10 ; IV, 48 ; VI, 47 ; X, 18 ; X, 31...

<sup>4</sup> - Cécile Becker, *Le bouddhisme*, p.42.

- « *Vivre en accord avec la nature* »

La plupart des commentateurs insistent sur le fait que, pour les stoïciens, agir selon la droite raison, c'est « agir en accord avec la nature », formule qui « ouvre la voie de la morale, tout en gardant la liaison avec la logique et la physique<sup>1</sup> ». Il faut cependant souligner que cette idée d'un souverain bien synonyme de vie en accord avec la nature est le résultat d'un glissement de sens à partir d'une formule que Stobée attribue à Zénon : « Le souverain bien, Zénon l'a défini ainsi : Vivre conformément... ; vivre d'accord (*homologouménôs zèn*)<sup>2</sup> ». Pour Cicéron, Zénon ne fait que reprendre un principe général propre à tous les vivants : l'instinct de conservation, qui pousse l'animal à rechercher ce qui lui convient, lui donnant une sorte de conscience de lui-même. Et il ajoute :

La preuve qu'ils (les stoïciens) en donnent c'est que les petits, avant aucune expérience du plaisir et de la douleur, recherchent les choses salutaires et qu'ils évitent leurs contraires, ce qui n'arriverait pas s'ils n'étaient attachés à leur constitution et s'ils ne redoutaient pas l'anéantissement ; or il ne serait pas possible qu'ils fissent une pareille recherche, s'ils n'avaient pas conscience d'eux-mêmes et ne s'aimaient pas ainsi eux-mêmes ; d'où l'on doit conclure que le principe de leurs actions est dérivé de l'amour de soi<sup>3</sup>.

Mais Stobée indique ensuite que, l'expression de Zénon étant trop succincte, ses successeurs vont s'empresse de la compléter : Cléanthe, le premier, « fut l'auteur de la formule : Le souverain bien, c'est de vivre conformément à la nature [...] que Chrysippe, pour plus de clarté, a modifiée de la manière suivante : Vivre d'après l'expérience des choses qui arrivent par nature<sup>4</sup> ».

Si la première formule semble chercher d'abord la cohérence rationnelle (en fait, l'accord avec soi-même, selon l'idéal socratique), Cléanthe introduit l'idée de nature, ce qui, en réalité, n'est qu'une modification mineure (« vivre conformément à notre nature par laquelle nous sommes des êtres raisonnables, c'est déjà rejoindre et retrouver la raison qui pénètre la nature entière et qui se confond avec Zeus, maître et ordonnateur de toutes choses<sup>5</sup> »). En revanche, la modification apportée par Chrysippe en appelle à l'expérience, c'est-à-dire à user de la science qui en procède. Il s'ensuit que

---

<sup>1</sup> - André Bridoux, *Le Stoïcisme et son influence*, p. 94.

<sup>2</sup> - Stobée, *Eclogarum*, II, 7 (trad. A. Bridoux).

<sup>3</sup> - Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, III, 5.

<sup>4</sup> - Stobée, *Eclogarum*, *op. cit.*

<sup>5</sup> - André Bridoux, *op. cit.*, p. 96.

« connaître et comprendre les événements qui arrivent par nature, c'est aussi les vouloir<sup>1</sup> ». On est tenté de voir dans l'évolution de la formule initiale de Zénon un progrès nous conduisant de la raison individuelle à la raison universelle, mais en réalité, « la diversité même de ces formules les réduit à l'unité : l'unité de la raison<sup>2</sup> ».

Bernard Besnier<sup>3</sup> décrit deux orientations de l'accord avec la nature que l'on peut résumer ainsi :

- Celle qui considère la place de l'homme dans le *kosmos* vers le sommet de la hiérarchie naturelle (juste en dessous des dieux) ;
- Celle qui insiste sur le fait que « l'*homologia* doit être avec la nature commune, ou avec la nature "tout entière" », dans laquelle l'« accord » doit prendre la forme d'un acquiescement, ou correspondre au fait de « suivre une loi ». « On ajoute alors qu'en cet accord, ou en cet agrément, consiste la vertu par laquelle nous avons une vie infailliblement et indéfectiblement heureuse<sup>4</sup>. »

Sénèque, pour sa part, avait bien perçu la variété sémantique du concept de nature et en attribuait trois « variations de sens » :

Il y a quatre sortes de nature(s) : (1) celle de l'arbre, celle de l'animal, celle de l'homme, celle du dieu ; ces deux dernières en ce qu'elles sont rationnelles ont la même nature (2) et s'opposent en ce que l'une est mortelle, l'autre immortelle ; et de là vient qu'il y a un bien [dans ces deux cas, pas dans les autres] qui se réalise, dans l'une par nature (3) – à savoir pour la divinité – dans l'autre par l'effort – il s'agit de l'homme – ; les autres, d'où la raison est absente, n'ont de perfection que dans leur nature (2), et ne sont pas véritablement parfaites [au sens de : capable de bien]<sup>5</sup>.

Seuls les êtres (les natures) doué(e)s de raison sont capables d'agrée(r) (donc de s'accorder) à cette nature qui les déborde, et « c'est dans la constance de l'agrément que notre raison trouve le (seul) moyen d'être en accord avec elle-même<sup>6</sup> ».

Enfin, pour Marc Aurèle :

Ne plus seulement respirer avec l'air qui t'entoure, mais penser maintenant avec cette pensée qui entoure toute chose. Car la puissance de la pensée n'est pas moins

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 96.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 97.

<sup>3</sup> - Bernard Besnier, « La conception stoïcienne de la nature », in *La nature et ses représentations dans l'Antiquité*, pp. 124-128.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 124.

<sup>5</sup> - Sénèque, *Lettres*, 124, § 14, trad. Bernard Besnier. Il y a trois variations – (1) (2), (3) – du sens de *natura*.

<sup>6</sup> - B. Besnier, *op. cit.*, p. 131.

répandue partout et ne pénètre pas moins en celui qui peut l'attirer, que l'air ne fait en celui qui peut l'aspirer<sup>1</sup>.

Ce qui fait dire à Pierre Hadot : « De même que nous respirons avec l'air qui nous environne, il nous faut penser avec la Pensée dans laquelle nous sommes baignés<sup>2</sup> ».

Là où les stoïciens placent le souverain bien dans une vie en accord avec la nature, le bouddhisme le met dans une vie accordée au Dharma. Le rapprochement est tentant, mais les choses sont beaucoup plus subtiles. Le mot sanskrit « *Dharma* » (« *Dhamma* » en pāli) possède un sens très complexe. Il apparaît d'abord dans le contexte de la religion védique comme dérivé de la racine indo-européenne *dhṛ-* qui signifie « tenir, porter, transporter ». Désignant initialement ce qui soutient, qui porte, le fondement, le socle (et aussi « coutume, règle, usage<sup>3</sup> »), il étend sa signification au « fondement immémorial de la pensée indienne », à savoir « à la fois la loi, l'ordre, la condition, le devoir, la morale, le bien et la justice. [...] Le *dharma* est ce qui gouverne, règle et ordonne la vie des hommes et de l'univers<sup>4</sup> ». *Dharma* est utilisé en Inde dans le droit, la technique, la religion et la philosophie. Ces diverses significations sont issues de la religion brahmanique qui y voyait, dans sa résolution en une multitude de lois particulières, une justification de la répartition de la société en un grand nombre de castes<sup>5</sup>. Rejetant catégoriquement toute distinction entre les hommes, le *dharma* bouddhique désignera à la fois l'ordre qui sous-tend tout ce qui existe et l'enseignement même du Bouddha (et par voie de conséquence sa réalisation). « Le *dharma* ne constitue pas simplement une règle sociale mais un système d'ordonnement du monde que chacun doit non seulement suivre mais élucider<sup>6</sup>. » Par extension, *dharma* désignera encore le second des « Trois Joyaux », la Loi enseignée par le Bouddha, puis les textes sacrés par lesquels il s'exprime. Un recueil important de textes à caractère spéculatif, l'*Abhidharma Piṭaka* (*Abhidharma* : littéralement « Dharma supérieur<sup>7</sup> »), enseigne les fondements de la doctrine, le *Dharma*. Il s'agit d'un ensemble de sept livres qui constitue la troisième partie du

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, VIII, 54.

<sup>2</sup> - Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 157.

<sup>3</sup> - Voir Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, p. 140. « [*Dharma*] exprime le concept d'"ordre" – ordre qui, selon Émile Benveniste, comme le *dao* chinois, "règle l'ordonnance de l'univers, le mouvement des astres, la périodicité des saisons et des années, ainsi que les rapports des hommes et des dieux, enfin des hommes entre eux" (E. Benveniste, *Vocabulaire*, t. II, p. 99) ».

<sup>4</sup> - Éric Rommeluère. *Le bouddhisme n'existe pas*, pp. 62-63 (c'est moi qui souligne).

<sup>5</sup> - Voir Madeleine Biardeau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*.

<sup>6</sup> - Éric Rommeluère. *op. cit.*, p. 62.

<sup>7</sup> - L'*Abhidharma Piṭaka* est aussi appelé « Corbeille du retour sur la Loi » (voir Solange Thierry, « Le Bouddhisme d'après les textes pālis », in *Présence du Bouddhisme*).

recueil historique des enseignements connu sous le nom de *Tripitaka* (« Les Trois Corbeilles ») ; « sa présentation de la sagesse-connaissante permet de comprendre les sutras et les tantras<sup>1</sup> ». L'*Abhidharma* a analysé l'expérience, allant jusqu'à identifier les éléments irréductibles de l'existence au-delà desquels l'analyse ne peut plus aller, et leur a donné le nom de *dharmas* (d'où l'on peut dire que tout phénomène physique ou mental est un *dharma*<sup>2</sup>).

Ce processus dharmique qui embrasse l'ensemble des lois de l'Univers et des lois naturelles<sup>3</sup> gouvernant les divers mondes jusque dans les enseignements bouddhiques évoque la cause synectique à l'œuvre dans le monde stoïcien en ce qu'il constitue une loi liant l'ensemble des phénomènes. Le bouddhisme est souvent qualifié de « religion non-théiste<sup>4</sup> » alors que, dans le stoïcisme, les notions de « Dieu », « dieu », « dieux », « Zeus », etc., sont omniprésentes. Je soutiens néanmoins que, au-delà des mots, *Dharma*<sup>5</sup> et *Raison universelle* présentent une analogie, au moins *fonctionnelle et opératoire*<sup>6</sup>. Dans chacun des deux systèmes de pensée, la Nature – qui nous apparaît en tant que monde phénoménal – est un tout systématique.

- ***Le stoïcisme est-il monothéiste ?***

Tous les noms lui conviennent.

Tu veux l'appeler le *Destin* ? Tu en as le droit, car il est celui auquel toutes choses sont suspendues, la cause des causes.

La *Providence* ? Tu en as le droit, car c'est lui par le conseil duquel il est pourvu aux besoins de ce monde, afin qu'il arrive à terme sans rencontrer d'obstacle et qu'il déploie tous ses mouvements.

---

<sup>1</sup> - SSDL, Zénith de Nantes, 2008.

<sup>2</sup> - L'étymologie nous donne une autre indication intéressante. Nous avons vu plus haut que, dans les philosophies pré-bouddhiques, le caractère rétributif du *Karma* était étroitement lié à l'idée de sacrifice et de rituel. La racine sanskrite du mot « rite » est *ṛta* qui signifie « agencement », ce qui correspond à la fonction essentielle du sacrifice védique qui était « d'ordonner, d'organiser, de ré-agréger les parties d'un tout dont la cohérence aurait été mise à mal. Ce tout est en premier lieu l'ordre spatial et temporel de l'univers : le *dharma* » (Voir Cécile Becker, *Le bouddhisme*, op. cit., p. 13).

<sup>3</sup> - Dhivan Thomas Jones dissocie la croyance religieuse de la simple observation de bon sens. La croyance en la loi *universelle* du karma implique la croyance en la renaissance et dans les divers mondes postulés dans la cosmologie bouddhique. En revanche, « la loi *psychologique* du karma n'est pas affaire de croyance, mais est quelque chose que nous pouvons observer et évaluer par nous-mêmes » (D. T. Jones, *Two Meanings of Karma*, February 5, 2014).

<sup>4</sup> - « [...] le bouddhisme n'est pas une religion, mais une science de l'esprit. Ceci mérite explication : le bouddhiste est nonthéiste, il ne reconnaît pas de Dieu créateur ; en revanche, il se réfère sans cesse à l'idée de création de soi, qui veut que les actions de chacun sont la cause et l'origine de ce qu'il est », SS le Dalaï-Lama, *Terre des Dieux, malheur des hommes*, p. 44.

<sup>5</sup> - Du moins pris dans son sens de « système d'ordonnement du monde ».

<sup>6</sup> - Tout en différant dans leur contenu.



La *Nature* ? Tu ne feras pas d'erreur, car c'est lui dont naissent toutes choses grâce au souffle duquel nous vivons.

Le *Monde* ? Tu ne te tromperas pas, car c'est lui qui est tout ce que tu vois, présent à l'intérieur de toutes ses parties et se conservant lui-même et ses parties<sup>1</sup>.

« Dieu, l'Intelligence, le Destin, Zeus sont un seul être, et il est encore nommé de plusieurs autres noms<sup>2</sup>. » Parmi ces « autres noms », on trouve à l'évidence la *Providence*, la *Nature*, le *Monde*, le *Logos*, le *pneuma* divin, la *Raison universelle*, la *Sympathie universelle*, etc. Cette profusion sémantique ne traduit pas une indécision, mais au contraire l'omniprésence d'un « principe dynamique, une force interne, une tension : le *τονοσ* [...] qui retient ensemble des parties de la matière pour en faire un être un et pour donner la vie à cet être<sup>3</sup> ». Que l'on nomme ce principe Dieu ou Zeus n'a en réalité qu'une importance secondaire, car « le dieu des stoïciens n'est ni un Olympien ni un Dionysos ; c'est un dieu qui vit en société avec les hommes et avec les êtres raisonnables et qui dispose toute chose dans l'univers en leur faveur ; sa puissance pénètre toutes choses, et à sa providence n'échappe aucun détail, si infime qu'il soit<sup>4</sup> ». Ce Dieu est tellement étranger au panthéon grec ou romain qu'Épictète va jusqu'à le désigner « au sens fort du mot » ; il gouverne à un point tel tout ce qui existe dans l'univers qu'il est au-delà des dieux eux-mêmes, réalisant une sorte de transcendance immanente :

Si l'on pouvait donner son consentement, comme il le faut, à ce principe : « Nous sommes tous *nés* de Dieu, *au sens fort du mot* ; Dieu est père des hommes et des dieux », je pense qu'on n'aurait pas de soi-même une idée vile ni basse...<sup>5</sup>

Ainsi, quel que soit le nom qu'on lui donne, ce principe universel, assimilation de Dieu et du monde, constitue le fondement de la doctrine au point qu'on pourrait considérer la somme considérable des enseignements du Portique depuis Zénon comme une déclinaison *ad libitum* de ce principe, en dépit des divergences exprimées par tel ou tel scholarque, qui n'ont jamais réellement menacé le système. Ceci permet de situer plus précisément le rôle du philosophe dans la société : « la connaissance permet de réaliser une harmonie rationnelle entre l'homme et le monde, la sagesse

---

<sup>1</sup> - Sénèque, *Questions naturelles*, II, 45, 1 (trad. P. Hadot).

<sup>2</sup> - DL, VII, 136.

<sup>3</sup> - André Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, p. 87.

<sup>4</sup> - É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, pp. 270.

<sup>5</sup> - *Entretiens*, I, 3, 1. C'est moi qui souligne.

sera une adhésion au monde, synonyme d'une soumission à Dieu et d'un acquiescement au destin<sup>1</sup> ».

Faut-il pour autant en conclure que le stoïcisme est monothéiste ? La contradiction ne se limite pas à une idéologie : il serait mal venu, voire dangereux, dans une société habitée par la ferveur religieuse et les cultes rendus aux dieux de la mythologie, d'afficher ouvertement son opposition à cette piété évidente et obligatoire<sup>2</sup>. Le Dieu des philosophes – et celui des stoïciens – n'est pas compatible avec les dieux du panthéon, et les philosophes assimilent ces croyances à des superstitions. Pour J.-J. Duhot, « Les stoïciens résolvent la contradiction par l'interprétation allégorique. La mythologie ne rassemble pas de récits historiques réalistes sur les dieux, elle véhicule sur le divin un savoir codé<sup>3</sup> ». Selon lui, ils vont jusqu'à détourner l'étymologie de manière fantaisiste : Héra représente le caractère aérien de Dieu (αερα), Zeus est le responsable de la vie (ζην = vivre) « et la cause de tout (δία, à cause de) parce qu'il se dit Δία à l'accusatif<sup>4</sup> ». « Alors que le développement de leur propre pensée aurait dû se trouver en totale contradiction avec le panthéon et la mythologie, les stoïciens choisissent de l'intégrer par ce biais, tout en refusant l'interprétation vulgaire, que confortent la sculpture et la peinture<sup>5</sup> ». Il n'y a d'ailleurs pas contradiction si l'on considère qu'en raison même de la sympathie et de la Raison universelles, la multitude de tout ce qui existe se rapporte à un seul *Logos*. « La multiplicité et l'unité divine sont deux faces d'une même réalité, de sorte que les stoïciens parlent indifféremment de Dieu et des dieux<sup>6</sup>. »

Si les stoïciens n'ont pas rejeté les dieux olympiens, peut-être aussi par respect de la religion populaire, ces dieux représentent également pour eux des personnifications des forces naturelles plus que des objets de dévotion religieuse (Ainsi Hercule qui personnifie la force virile, la force vitale et l'énergie triomphante, « parce que, dit Sénèque, sa force est invincible ; et quand cette force s'est épuisée dans ses travaux, elle retourne au feu<sup>7</sup> »). Cette dévotion est néanmoins bien présente, non pas sous la forme d'un culte naïf rendu à des divinités qu'il faudrait se rendre favorables, mais en tant qu'exercice spirituel, comme un élément de l'entraînement moral, « la prière

---

<sup>1</sup> - Jean Brun, *Les Stoïciens*, p. 49.

<sup>2</sup> - C'est d'ailleurs, au moins en partie, cet engouement pour les « fables mythologiques » qui amena Platon à chasser les poètes de sa République.

<sup>3</sup> - J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 84.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 85.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 86.

<sup>6</sup> - *Ibid.*, p. 87.

<sup>7</sup> - Voir André Bridoux, *Le Stoïcisme et son influence*, pp. 15 et 47.

accompagnant le dur travail sur soi qu'est l'apprentissage de la vertu<sup>1</sup> » (le célèbre *Hymne à Zeus* de Cléanthe en est une bonne illustration<sup>2</sup>).

Cette identification de Dieu à la Nature présente un intérêt inattendu : elle permet aux stoïciens de faire le lien entre la physique et la théologie. Plutôt que d'accepter les choses passivement, il s'agit d'un encouragement à comprendre les modes de fonctionnement de la Nature (car comprendre la Nature, c'est comprendre Dieu et devenir capable d'agir en accord avec sa volonté). On devine en arrière-plan l'importance de développer la logique qui permet d'embrasser la rationalité de la physique afin d'accorder l'éthique à la volonté divine. Sur ce point, la position stoïcienne est à l'opposé de celle des néoplatoniciens pour qui, en raison de la transcendance divine, on ne saurait appliquer les notions désignant les réalités de ce monde à un Être transcendant, position qui justifie la théologie négative. Pour les stoïciens au contraire, « on peut tout dire de Dieu, pourvu que cela montre ses perfections, sa bonté, sa puissance, son omniprésence et sa sollicitude pour chacun<sup>3</sup> ».

Ce Dieu omniprésent n'est cependant pas omnipotent (étant à lui-même sa propre nécessité, il ne peut changer le cours du Destin). Il n'est pas non plus l'ordonnateur transcendant du *Timée* de Platon, pas plus qu'il ne fait l'objet d'une Révélation. Il n'est pas non plus cantonné à un simple rôle de démiurge. « La Nature stoïcienne, comme celle d'Aristote, agit comme un bon intendant ou un bon artisan qui tire le meilleur parti qu'il peut des matériaux ou des situations qui sont à sa disposition<sup>4</sup>. » Si, à l'origine du monde, il y a une impulsion unique et universelle, il ne s'agit pas « d'une impulsion imprimée de l'extérieur par un être différent du monde<sup>5</sup>, [...] mais par une force intérieure au monde, c'est-à-dire par l'âme ou l'esprit du monde, et il ne faut pas se la représenter selon un modèle mécanique, mais selon un modèle organique<sup>6</sup> ». Le monde est donc un être vivant dont l'agencement et le fonctionnement des organes (on dirait aujourd'hui la « physiologie ») concourt à la croissance et au développement : ce qui arrive est donc à la fois un bien et une nécessité.

Mais en dépit de son intimité avec toutes les choses, ce Dieu n'est pas une personne. Il est certes ce *pneuma* divin intelligent et gouverné par le *Logos*, la Raison

---

<sup>1</sup> - J.-J. Duhot, *op. cit.*, p. 179.

<sup>2</sup> - Mais on peut aussi se reporter à : *Entretiens*, II, 18, 11-29 ; II, 16, 45-47, ou *Pensées*, I, 17 ; VI, 44 ; IX, 11 et 27, cette liste n'étant pas exhaustive.

<sup>3</sup> - J.-J. Duhot, *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>4</sup> - Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 172.

<sup>5</sup> - La « chiquenaude » que Pascal reprochera à Descartes.

<sup>6</sup> - Pierre Hadot, *Ibid.*, p. 173.

universelle, mais il n'est ni un dieu du panthéon antique ni un Dieu transcendant tel que celui des religions monothéistes. Il est la force intérieure au monde à l'origine de l'impulsion originelle, de son maintien et de son évolution selon des lois rationnelles, ce qui n'implique pas que le monde résulte d'une délibération ou d'un calcul conscient de lui-même. Il semble bien y avoir incompatibilité absolue entre cette représentation insensible de la divinité et celles des dieux auxquels on voue un culte et des prières en vue de s'attirer des faveurs. P. Hadot nuance cette vision en suggérant que « la théorie d'une providence particulière répond au besoin de personnaliser le rapport avec le monde, [...] de sentir la présence de Dieu, sa bonté, sa paternité<sup>1</sup> », besoins que l'on ressent déjà dans la demande de secours spirituel exprimé dans *l'Hymne à Zeus* de Cléanthe<sup>2</sup>.

Le stoïcisme n'est pas un polythéisme et l'on peut discuter sur son monothéisme (qui semble cependant être le qualificatif qui convient le mieux). Est-il pour autant panthéiste ? Si cette possibilité a souvent été évoquée, J. Lagrée<sup>3</sup> note d'abord que cette qualification de panthéisme est anachronique<sup>4</sup>. Elle ajoute : « Le panthéisme présuppose l'univocité de l'être, la parfaite intelligibilité de la totalité du réel, l'omniprésence divine, l'absence de création et le rejet de tout mystère religieux<sup>5</sup> ». Et, « À partir du Portique et en suivant Sénèque plutôt que Zénon », elle ne rejette pas l'idée d'un monothéisme mais préfère celle d'« hénouthéisme<sup>6</sup> ».

### • ***Le bouddhisme est-il athée ?***

Il est déconcertant pour l'observateur non averti de constater qu'une religion se disant *non-théiste* s'entoure d'une profusion de divinités et de bouddhas<sup>7</sup> ! Cette apparente contradiction appelle ici quelques explications, et si je souhaite montrer, en m'appuyant sur un point de vue d'inspiration stoïcienne, que le bouddhisme n'est pas à proprement parler non-théiste<sup>8</sup>, cette hypothèse est sans rapport avec l'existence (incontestable) d'un panthéon bouddhiste, tout comme j'ai montré que le fait que le

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 174.

<sup>2</sup> - Voir Annexes, 3.

<sup>3</sup> - *Le Néostoïcisme*, pp. 58-59.

<sup>4</sup> - Le terme a été forgé en 1705 par John Toland.

<sup>5</sup> - Ces éléments se retrouvent bien dans le stoïcisme, mais pas totalement : la présence du dieu raison en toutes choses n'est pas synonyme de création.

<sup>6</sup> - « L'Un est Dieu, comme dans le néoplatonisme plutôt qu'il n'y a pas d'autre dieu que Dieu. »

<sup>7</sup> - Comme par exemple le *paradis des trente-trois dieux* (*trayas-triṃśāḥ*). Voir Akira Sadakata, *Cosmologie bouddhique*, ch. 2 et 6.

<sup>8</sup> - Contre l'avis de nombreux représentants d'importants courants bouddhistes, comme SS le Dalaï-Lama. Mais nous verrons qu'en fait il s'agit plutôt de s'entendre sur le sens que l'on veut donner à « non-théiste ».

stoïcisme ne soit pas plus polythéiste que monothéiste n'a rien à voir avec le panthéon grec ou romain.

Puisqu'il s'agit d'interroger la sémantique, cette soi-disant pléthore de divinités qui évoque un polythéisme (en particulier dans le bouddhisme tibétain) n'a pas grand-chose à voir avec l'idée courante de dieu. Le substantif (généralement pluriel) « dieu » a été attribué à ces « entités » par des traducteurs occidentaux qui auraient sans doute été mieux inspirés en choisissant « divinités » qui s'accorde mieux avec l'étymologie du sanskrit *deva*<sup>1</sup>. Le terme « déité » est peut-être encore plus pertinent. En effet, l'utilisation du mot « dieu » induit une confusion avec le sens attribué aux dieux du panthéon grec et romain, d'autant que le même mot va être employé pour désigner deux classes d'êtres différentes. Il y a d'abord les dieux (*deva*) qui sont les habitants de l'un des six mondes<sup>2</sup> dans lesquels on est susceptible de renaître (le *devaloka*). Ces dieux sont différents des hommes par leur force physique ; ils habitent une multitude de « paradis » où ils vivent dans une grande félicité ; contrairement aux humains, ils sont incapables d'atteindre l'éveil, et, contrairement au Olympiens, ils ne sont pas immortels<sup>3</sup>. On aura reconnu dans cette brève description l'une des étapes du cycle du *saṃsāra*, et la croyance en ces dieux est subordonnée à celle en la renaissance. Il y a ensuite une autre catégorie de divinités, qui appartiennent pour leur part au panthéon dont je parle plus haut et que nous appellerons plutôt « déités » afin d'éviter toute confusion avec nos représentations habituelles. Ce ne sont pas des dieux considérés comme doués d'une existence intrinsèque, mais des figures symboliques utilisées comme supports de méditation et représentant des archétypes de la connaissance, de la compassion, de l'altruisme, etc., diverses manifestations de l'éveil atteint par le Bouddha. Mañjuśrī, par exemple, représente l'aspect de la sagesse ; Avalokiteśvara la compassion... « Le visage d'une "déité" représente l'Un, l'absolu. Ses deux bras sont la connaissance de la vacuité unie à la méthode de la compassion. Certaines déités ont six bras qui symbolisent les six perfections : la discipline, la générosité, la patience, la diligence, la concentration et la sagesse<sup>4</sup>. » Cette affirmation de l'Un et de l'absolu récuse l'idée d'un bouddhisme agnostique<sup>5</sup>, même si Dieu n'est pas nommé explicitement. Par ailleurs, la profusion de bouddhas, dont certains comme Bhaiṣajyaguru (le Bouddha Guérisseur) et Mahāvairocana, a rendu nécessaire une

---

<sup>1</sup> - Même différence entre *numen* (divinité) et *deus* (dieu) en latin.

<sup>2</sup> - D'autres courants retiennent cinq mondes, mais cela n'importe pas pour notre propos.

<sup>3</sup> - Pour une description plus détaillée de ces questions, voir Akira Sadakata, *Cosmologie bouddhique*.

<sup>4</sup> - Matthieu Ricard, *Le Moine et le philosophe*, p. 309.

<sup>5</sup> - « Agnosticisme : position religieuse qui refuse de se prononcer pour ou contre l'existence de Dieu », Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle*, p. 125.

certaine systématisation. La Voie médiane invite de même à récuser l'idée d'un bouddhisme athée : « L'idée d'un bouddhisme athée est une contrevérité (ou au mieux une demi-vérité) qui a la vie dure. Selon la première doctrine bouddhique, en effet, l'athéisme est l'erreur qui consiste à tomber dans un extrême. Cette idée résulte surtout des rationalisations et extrapolations d'historiens inaptes à saisir le réel de la croyance dans toute sa complexité<sup>1</sup> ». Enfin, il n'est pas non plus un nihilisme, comme l'ont prétendu à tort de nombreux auteurs du milieu du XIX<sup>e</sup> au milieu du XX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

Mais la véritable question est celle d'un Dieu créateur, infiniment bon, omnipotent, tel qu'il apparaît dans les religions monothéistes. Et, de ce point de vue du moins, le bouddhisme est bien un agnosticisme. En effet, si nombre de ses représentants l'affirment « non-théiste », c'est en raison essentiellement du pragmatisme de la doctrine dont la fin ultime, l'éveil, passe par la libération de *dukkha*. La question qui est posée (et à laquelle le Bouddha répond sans équivoque) étant : l'existence de Dieu est-elle *utile* à la fin que nous poursuivons ? L'existence ou l'inexistence de Dieu est de l'ordre de la métaphysique, c'est-à-dire non seulement d'une spéculation invérifiable, mais aussi d'une dépense d'énergie (et donc aussi d'une perte de temps) qui, en soi, est hors de propos pour la réalisation de l'éveil. La célèbre parabole de la flèche empoisonnée illustre au mieux l'importance de ce pragmatisme dont dépend le salut de chacun<sup>3</sup>.

Au total, le bouddhisme n'affirme ni n'infirme l'existence d'un Dieu créateur (ce qui le rapproche plutôt d'un agnosticisme que d'un athéisme<sup>4</sup>), et ce « non-théisme » n'est pas l'opposé ou la négation d'un théisme, mais, plus simplement, l'expression de l'inutilité du recours à l'idée ou à la croyance en un Dieu pour la pratique de la doctrine<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, p.32.

<sup>2</sup> - « Nihilisme. Terme de philosophie. Anéantissement, réduction à rien. *La théorie du nihilisme attribuée à Bouddha*. » Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Hachette, 1863 (c'est moi qui souligne). Voir aussi Roger-Pol Droit, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*.

<sup>3</sup> - Voir Annexes, 4. Voir encore *SN*, V, 437 (*Sacca-samyutta*, 31) ; *MN*, 1, 139.

<sup>4</sup> - Selon le dictionnaire Lalande, l'*agnosticisme* (terme créé par Huxley en 1869) « désigne actuellement soit l'habitude d'esprit qui consiste à considérer toute métaphysique comme futile, soit l'ensemble des doctrines philosophiques [admettant] l'existence d'un ordre de réalité inconnaissables par nature ». Ces deux définitions pourraient s'accorder avec la position bouddhique. L'*athéisme*, plus simplement, est défini comme une « doctrine consistant à nier l'existence de Dieu », avec toutefois cette précision décisive : « le contenu de l'idée d'athéisme variant nécessairement en corrélation avec les diverses conceptions possibles de Dieu et de son mode d'existence » (André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 18<sup>e</sup> édition, 2006, pp. 33 et 89). Bernard Faure refuse pour sa part le qualificatif d'« agnostique » : « Le bouddhisme n'est pas agnostique [...]. Dans sa version mahāyāniste, il se présente précisément comme une forme d'accès au réel, voire comme une forme de communication avec l'invisible. Dans certaines de ses principales manifestations, c'est une gnose ésotérique – tout le contraire d'un agnosticisme » (*op. cit.*, p. 33).

<sup>5</sup> - Il faut souligner que, très souvent interrogé sur ce point, SS le Dalai-Lama a pour position d'encourager ses interlocuteurs non-bouddhistes à ne pas renier leur foi au Dieu de leur religion, s'ils en possèdent une.

Enfin, l'idée d'un Dieu opérant comme un Juge suprême des actions morales des hommes est, elle aussi, totalement étrangère au bouddhisme : « Renaître dans de bonnes ou mauvaises circonstances n'est ni une récompense ni une punition pour de bonnes ou mauvaises actions, mais leur conséquence naturelle. Il n'y a pas besoin de juge pour voir que justice est faite et distribuer récompenses et punitions – la loi du *kamma* œuvre automatiquement et inéluctablement. On ne peut échapper aux conséquences de ses actes (AN, 10, 206). Comme toutes les lois de la nature, celle-là peut servir l'homme si l'homme s'y adapte<sup>1</sup> ».

Selon les critères retenus par les stoïciens pour désigner cet Agent immanent habitant toutes choses et cause de tous les phénomènes, de la chute d'une feuille au mouvement des astres, ce Tout organique et vivant est Dieu ou Zeus. Il est le *Logos*, la Raison universelle, intelligence non consciente d'elle-même qui insuffle sa Loi à l'Univers auquel elle se confond. Difficile de ne pas y reconnaître de nombreuses similitudes avec le *Dharma* bouddhique.

L'« acte de foi<sup>2</sup> » des stoïciens les conduisait à agir en accord avec ce Dieu-Nature. L'engagement des bouddhistes repose sur la foi dans les Trois Joyaux que constituent le Bouddha, la *Sangha* et le *Dharma*, étayée par l'expérience méditative. Mais les bouddhistes ne connaissent pas le *Logos* auquel ils préfèrent le *Silence*. Cependant, « Ce "silence" ne s'oppose pas au "verbe", il est le "verbe" lui-même dans son "silence tonnant" et non pas un silence qui sombre dans l'abîme du non-être, ni dans l'éternelle indifférence de la mort<sup>3</sup>. » Cette foi dans le *Dharma* n'est pas vraiment un non-théisme. Elle n'est pas une opposition à, ou une négation de l'idée de Dieu, mais l'expression d'un pragmatisme qui n'a aucun besoin d'une construction spéculative métaphysique d'ordre théologique. Cette position doctrinale est par ailleurs conforme aux dispositions de la Voie médiane.

---

<sup>1</sup> - Hans Wolfgang Schumann, *Le Bouddha historique*, p. 164.

<sup>2</sup> - Les guillemets s'imposent, car il s'agit plus d'une conviction acquise par un ensemble de raisonnements et d'observations (du monde) que d'un véritable acte de foi.

<sup>3</sup> - D. T. Suzuki, « Les cinq degrés (Go-I) », in *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, PUF, 1971, p. 72.

## IV

### Questions d'éthique

L'éthique étant, mêlée à la logique et à la physique, une partie organique du système stoïcien, il est possible d'en dégager didactiquement les éléments qui la composent. En revanche, si la non-violence, la compassion et l'altruisme sont des valeurs indissociables de la pratique bouddhiste, les notions de morale et d'éthique n'y sont pas systématisées, mais intégrées à l'enseignement comme des réalisations pratiques de la doctrine.

Les termes de « morale » et d'« éthique » sont souvent considérés comme des synonymes, déclinaison latine et grecque d'une même réalité. Pour le dictionnaire Robert, l'éthique est « la science de la morale » et la morale « la science du bien et du mal » ; elle est aussi « l'ensemble des règles de conduite considérées comme bonnes » ; ou encore « une théorie de l'action humaine soumise au devoir et ayant pour but le bien ». Cette dernière définition appelle deux questions : la morale est-elle toujours soumise au devoir ? qui est le bénéficiaire de ce bien qui en constitue le but ? La première question nous amène à préciser que les théories morales occidentales distinguent généralement trois formes principales d'éthique : déontologiste, conséquentialiste et l'éthique fondée sur la vertu. L'éthique déontologiste repose sur les idées de devoir et d'obligation<sup>1</sup>. L'éthique conséquentialiste mesure la justesse morale des actes à leurs conséquences<sup>2</sup>. L'éthique des vertus repose sur une *manière d'être* qui, confrontée aux différentes situations, s'exprime spontanément par des actes altruistes ou égoïstes<sup>3</sup>. L'éthique des vertus peut être qualifiée d'intentionnaliste dans la mesure où elle privilégie l'intention motivant l'action plutôt que ses conséquences. La seconde de ces questions renvoie à l'agent moral et à l'environnement (le contexte) dans lequel il évolue. L'agent moral peut être le premier bénéficiaire de sa propre action, directement ou non, que cette action soit ou non altruiste, mais le propre d'une action éthique est d'être orientée vers le bien des autres et de la société. Si les éthiques inspirées des philosophies grecques visent idéalement la société, voire l'humanité entière, l'ambition bouddhiste est plus large encore, puisqu'elle s'étend à tous les êtres sentants, humains et

---

<sup>1</sup> - C'est en particulier la morale de Kant, illustrée par le célèbre impératif catégorique.

<sup>2</sup> - On la retrouve dans le point de vue utilitariste défendu par John Stuart Mill.

<sup>3</sup> - Voir Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour les animaux*, pp. 181-182, et Éric Rommeluère, *Se soucier du monde*, p. 49. M. Ricard cite Francisco Varela selon qui une personne véritablement vertueuse « n'agit pas selon une éthique mais l'incarne, tout comme un expert incarne ses connaissances. Le sage est éthique ou, plus explicitement, ses actes sont l'expression de décisions engendrées par sa manière d'être, en réponse à telle ou telle situation » (F. J. Varela, *Ethical Known-How: Action, Wisdom, and Cognition*, Stanford University Press, 1999).



non humains. En dépit de son caractère quelque peu réducteur, nous utiliserons ce cadre pour évaluer les orientations éthiques du stoïcisme et du bouddhisme.

## IV – 1 – L'éthique stoïcienne

Les analyses qui vont suivre sont en grande partie inspirées par les stoïciens de l'époque impériale, Sénèque, Musonius, Épictète et Marc Aurèle. Cependant, prétendre que ces stoïciens dédaignaient la physique et la logique au profit de l'éthique est un défaut de perspective. Les dogmes qui apparaissent dans les *Pensées*, par exemple, sous la forme de têtes de chapitre (*kephalaia*), dont la plupart des thèmes ont déjà été traités par Épictète, sont des théorèmes qui n'ont pas besoin d'être démontrés : ils ont été enseignés en détail par les maîtres des deux philosophes. Ces dogmes s'imposent à Marc Aurèle avec une certitude absolue et il se contente, en général, de les formuler sous la forme d'une simple proposition. D'autre part, les œuvres de ces philosophes avaient une vocation pédagogique plutôt que systématique<sup>1</sup>, former plus qu'informer, ce qui n'était d'ailleurs pas propre au stoïcisme.

- ***Genèse de la morale stoïcienne***

L'eudémonisme est le caractère commun des morales grecques et – comme les épicuriens – les stoïciens veulent trouver le bonheur<sup>2</sup>, mais un bonheur indépendant des circonstances extérieures (matérielles, politiques) et qui ne dépende que de nous. Spontanément, nous inclinons vers les choses utiles à notre conservation et nous possédons des prénotions qui se sont formées naturellement, mais les stoïciens vont instituer la raison comme étant le critère de nos choix. Zénon en définissait la fin comme vivre d'accord, ou vivre avec conséquence (*ομολογουμενος*). Cléanthe et Chrysippe en appelleront à la connaissance scientifique des choses qui arrivent par nature en définissant cette fin par la célèbre formule *ομολογουμενος τη φυσει*, vivre en accord avec la nature. C'est parce que la nature se confond avec la rationalité divine et que la raison humaine est une partie de cette raison divine que la poursuite de cet accord constitue la base de la morale. La connaissance scientifique s'attaque ainsi à la racine du mal qui est l'ignorance. Cette ignorance n'est pas seulement d'ordre intellectuel, elle s'oppose aussi à

---

<sup>1</sup> - Voir Thomas Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du Stoïcisme*, pp. 7-8. On peut qualifier les *Pensées* d'œuvre pédagogique dans la mesure où l'empereur s'exerce à fortifier et former son propre esprit.

<sup>2</sup> - La signification du terme « bonheur » reste vague pour le moment. Elle se précisera lorsque nous aborderons les concepts d'*ataraxia*, de vertu et de sagesse.

la conscience qui, elle, est une connaissance intégrée à notre personne, s'exprimant ainsi dans tous nos comportements.

La morale stoïcienne repose donc sur le couple représentation/assentiment, et l'usage de la droite raison va permettre d'opérer la distinction entre les choses qui ne dépendent pas de nous et celles qui dépendent de notre volonté. La fin ultime est la vertu qui ne requiert en dernier ressort qu'une volonté bien réglée. La disposition vertueuse est une manière d'être de la partie hégémonique de l'âme et les actions droites tirent leur valeur de l'harmonie et de la concordance de la nature individuelle avec la nature universelle. Toute l'éthique stoïcienne se déduit du dogme fondamental du stoïcisme : seul le bien moral, la vertu, est un bien, seul le mal moral, le vice, est un mal<sup>1</sup>. Ainsi tout dans la vie de l'individu dépend de la manière dont il se représente les choses, c'est-à-dire dont il se les dit à lui-même intérieurement. Pour se représenter les choses, il doit en avoir une juste connaissance ; pour ne pas faillir dans son assentiment, il doit guider ses jugements selon la droite raison. L'éthique, qui est la science de l'action juste, est donc indissociable de la physique et de la logique.

## • *Le souverain bien et la vertu*

Diogène Laërce donne la définition du souverain bien, la fin ultime, pour les stoïciens :

C'est pourquoi Zénon le premier, dans son traité « De la Nature de l'homme », dit que la fin est de « vivre conformément à la nature », c'est-à-dire selon la vertu. La nature, en effet, nous conduit à la vertu ; se prononcent dans le même sens Cléanthe (« Du Plaisir »), Posidonius et Hécaton (« Des Fins »). D'autre part, « vivre selon la vertu » veut dire la même chose que « vivre selon l'expérience des événements qui arrivent selon la nature », comme dit Chrysippe au premier livre « Des Fins » ; car notre nature est partie de celle de l'univers ; c'est pourquoi la fin s'énonce : « vivre en suivant la nature », c'est-à-dire selon sa propre nature et selon celle de l'univers, ne faisant rien de ce que défend la loi commune, c'est-à-dire la droite raison qui circule à travers toute chose et qui est identique à Zeus, le chef du gouvernement de l'univers ;

---

<sup>1</sup> - « Et quand tu étais à l'école, qu'examinais-tu ? Ne méditais-tu pas sur ce qui est bien, ce qui est mal, et ce qui n'est ni l'un ni l'autre ? – Je faisais cet examen. – Qu'avez-vous donc pensé alors ? – Que les choses justes et belles étaient des biens, les choses injustes et laides des maux. – Vivre est-il un bien ? – Non. – Et la prison ? – Non. – Des paroles viles et malhonnêtes, la trahison d'un ami, la flatterie adressée au tyran, que vous paraissait alors tout cela ? – Des maux. Alors n'examine pas maintenant ma question, et pourtant tu ne l'as pas davantage examinée ni résolue », *Entretiens*, IV, 1, 132-134.

« Où donc est-il (le bonheur) ? Dans les actions qu'exige ta nature d'être humain ? Comment les accompliras-tu ? Si tu as des principes d'où dérivent les inclinations et les actions. Quels principes ? Ceux qui concernent les biens et les maux, à savoir : rien n'est un bien pour l'homme qui ne le rende juste, tempérant, courageux, libéral, et rien n'est un mal qui ne produise les effets contraires », *Pensées*, VIII, 1.

et la vertu de l'homme heureux et le cours facile de la vie, c'est ceci même d'agir toujours selon l'accord du démon qui est en chacun de nous avec la volonté du gouverneur de l'univers<sup>1</sup>.

On pourrait ainsi caractériser l'eudémonisme stoïcien : c'est en suivant sa nature et, partant, celle de l'univers, c'est-à-dire en vivant selon la vertu, par l'usage de la droite raison qui est en nous et identique à Dieu, que le sage atteint le bonheur. L'usage constant de la vertu caractérise le sage.

Selon Plutarque, les stoïciens définissaient la vertu comme : « une disposition (διαθεσις) de la partie hégémonique de l'âme et une faculté (δυναμις) engendrée par la raison<sup>2</sup> ». Pour Diogène Laërce, la vertu est « une disposition (διαθεσις) en accord avec elle-même<sup>3</sup> », et pour Stobée « une disposition de l'âme en accord avec elle-même sur la vie tout entière<sup>4</sup> ». La *diathesis* est un mouvement dynamique qui n'admet pas de degré. Ceci implique que la conduite de l'âme est imprégnée de vertu ou de vice sans intermédiaire possible : « Aucune action du sage ne peut être ni mal exécutée ni même indifférente moralement, car elles sont toutes produites sous le contrôle de la vertu<sup>5</sup> ». Ainsi, si certaines choses comme la santé, la maladie, la richesse, la pauvreté... sont des indifférents, ces choses font l'objet d'un usage qui, chez le sage, sera toujours vertueux<sup>6</sup>. Stobée répète souvent que le sage fait bien tout ce qu'il fait et que tout ce qu'il fait est bien<sup>7</sup>. Diogène Laërce va jusqu'à affirmer que le sage « mangera même de la chair humaine, si les circonstances l'y amènent<sup>8</sup>... » L'usage du vice et de la vertu est permanent et « il n'existe qu'un seul usage possible, car il serait absurde que le vice fasse l'objet d'un bon usage et la vertu d'un usage mauvais<sup>9</sup> ». L'usage de la vertu implique une connaissance à parts égales de la logique et de la physique, mais il n'en reste pas moins que la vertu, fin dernière des stoïciens, est la résultante éthique de la philosophie.

S'il n'y a pas de degré entre le vice et la vertu, comment peut-on alors qualifier la philosophie qui n'est pas la sagesse ? Plutarque répond en partie à cette question : « les stoïciens disaient que la sagesse (σοφία) est la science des affaires divines et humaines,

---

<sup>1</sup> - DL, VII, 87-88.

<sup>2</sup> - *De virtute morali*, 3, 441 C = SVF I, 202.

<sup>3</sup> - DL, VII, 89 = SVF III, 197.

<sup>4</sup> - *Eclogae*, II, 60, 7 W = SVF III, 262.

<sup>5</sup> - Thomas Bénatouil, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, pp. 176-177. T. Bénatouil illustre ce dogme stoïcien par l'exemple de Zénon qui préparait une soupe de lentilles en la faisant « cuire avec sagesse » !

<sup>6</sup> - Voir SE, AM, XI, 61.

<sup>7</sup> - SVF III, 557, 560, 583.

<sup>8</sup> - DL, VII, 121.

<sup>9</sup> - T. Bénatouil, *op. cit.*, p. 222.

et que la philosophie est l'exercice (ασκησις) d'un art qui y est approprié<sup>1</sup> ». Tous les hommes naissent avec des inclinations pour la vertu<sup>2</sup>, sans que celle-ci nous soit donnée par la nature<sup>3</sup>. C'est en s'exerçant à la vertu que le philosophe acquiert la compréhension nécessaire à la formation de la vertu. Une telle conception se retrouve chez Sénèque : « les uns ont dit que [la philosophie] c'était s'exercer à la vertu, d'autres que c'était s'exercer à la correction de l'esprit, d'où certains ont dit que c'était la recherche de la droite raison<sup>4</sup> ». La raison humaine est un « assemblage de certaines notions et prénotions<sup>5</sup> » ; seul le sage conforme sa propre raison à la loi commune de l'univers identique à Dieu. La définition de Chrysippe selon laquelle la philosophie est « la recherche de la rectitude de la raison » permet en outre d'identifier vertu et droite raison. Suivre la nature, suivre la raison, suivre Dieu, ce triple idéal ne fait qu'un pour les stoïciens. La sagesse véritable n'est accessible qu'à quelques hommes exceptionnels. Néanmoins, l'exercice de la philosophie constitue un progrès vers la sagesse qui, lui, admet des degrés<sup>6</sup>.

Bien qu'ils affirment l'unité de la vertu, les stoïciens distinguent quatre vertus cardinales qui sont<sup>7</sup> : la prudence (φρονησις) ; la justice (δικαιοσυνη) ; le courage (ανδρεια) ; la tempérance<sup>8</sup> (σωφροσυνη). Zénon donnait le nom de prudence « à cette fermeté et à cette constance identique à la raison. [...] S'il y a d'autres vertus, elles ne sont pour lui que des aspects de la vertu fondamentale ; le courage sera la prudence en ce qui est à supporter, la tempérance, la prudence dans le choix des choses, la justice, la prudence dans l'attribution des parts<sup>9</sup> ». Il existe en effet une profusion de vertus secondes dont nous ne détaillerons pas la liste fastidieuse. Cette abondance témoigne d'un effort des stoïciens pour briser l'abstraction vague des concepts et rendre compte de l'inépuisable richesse des situations concrètes qui se présentent à la volonté raisonnable.

Les vertus possèdent des propriétés caractéristiques<sup>10</sup> :

- La vertu est accessible à tous et ne requiert qu'une volonté bien réglée.

---

<sup>1</sup> - Plutarque, *Plac.*, I, 874 E.

<sup>2</sup> - *SVF* III, 214.

<sup>3</sup> - *SVF* III, 224.

<sup>4</sup> - *Lettres*, 89, 5

<sup>5</sup> - *SVF* II, 841.

<sup>6</sup> - Voir chapitre VII, « Sagesse, *Nibbāna*, vacuité », § *La sagesse est-elle accessible ?*

<sup>7</sup> - Dans l'ordre indiqué par Diogène Laërce.

<sup>8</sup> - Selon Plutarque, c'est à Platon que Zénon aurait emprunté cette liste. Cependant, la thèse platonicienne réfère les trois dernières vertus aux trois parties de l'âme et donne à la première une destination contemplative (la phronēsis est la vertu de la partie rationnelle et de l'intellect, qui a son siège dans la tête). Ces quatre vertus « cardinales » doivent leur célébrité et leur postérité à l'immense diffusion du *De officiis* de Cicéron et au *De officiis ministrorum* de saint Ambroise. Cette liste a probablement été établie par les sages du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (cf. Geneviève Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, pp. 74-75).

<sup>9</sup> - É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 291.

<sup>10</sup> - Voir J. Lagrée, *Le Néostoïcisme*, pp. 118-120.

- Toutes les vertus s'accordent et qui en a une les a toutes<sup>1</sup>.
- Cet accord implique l'égalité des vertus<sup>2</sup>.
- La vertu est notre œuvre propre.
- La vertu est à elle-même sa propre récompense.

L'autosuffisance est une autre propriété essentielle de la vertu, et d'une certaine manière, englobe toutes ces propriétés. Contrairement à Aristote, les stoïciens estiment pouvoir être vertueux – et donc heureux – même si le malheur de Priam leur échoit<sup>3</sup>. Le sage stoïcien ne peut être touché par les choses extérieures car alors sa tranquillité (*ataraxia*) ne serait plus garantie. Le Stagirite insiste plus loin sur les bienfaits d'une vie faite d'actions vertueuses, mais il dit aussi qu'une telle vie ne peut être « complète » (c'est-à-dire identique au bonheur, notre fin ultime) sans une réserve de biens extérieurs comme la richesse, le pouvoir et la bonne fortune<sup>4</sup>. Pour les stoïciens en revanche, la vertu est identique au bonheur<sup>5</sup>. « La vertu n'a donc aucun objet extérieur vers lequel tendre ; elle s'arrête à elle-même ; elle est désirable pour elle-même ; elle ne tire pas sa valeur de la fin qu'elle fait atteindre, puisqu'elle est elle-même cette fin<sup>6</sup>. » Autosuffisante, la vertu est à la fois fin et moyen<sup>7</sup> : en tant que moyen, elle produit le bonheur ; en tant que fin, elle constitue le bonheur lui-même. En tant que moyen, elle offre au sage la possibilité de faire de toutes ses actions des actions vertueuses : « De l'usage spontané de son corps à l'usage perfectionné de sa raison, l'homme stoïcien se définit par ses rapports pratiques à des ressources naturelles offertes par la providence et accompagnées de modes d'emploi plus ou moins explicites. Dans ces usages et leurs réglages réside la possibilité de la sagesse comme savoir du bon rapport à soi-même et

---

<sup>1</sup> - « [...] puisque la vertu s'assimile à la rectitude. »

<sup>2</sup> - « [...] plus facile à admettre que l'égalité des fautes. »

<sup>3</sup> - « Cela ne veut pas dire, certes, que sera bienheureux celui qui vient à tomber dans les malheurs de Priam, mais au moins, il ne passera non plus, alors, par toutes les couleurs et il ne sera pas facile de le changer », *Éthique à Nicomaque*, 1100 a, 8-9.

<sup>4</sup> - « Qu'est-ce qui empêche de dire heureux celui dont l'activité traduit une vertu finale et qui possède en suffisance les ressources extérieures, non pendant n'importe quelle période, mais dans une existence qui atteint sa fin ? », *ibid.*, 1101 a, 15-16.

<sup>5</sup> - Voir L. C. Becker, *A New Stoicism*, pp. 127-128. Pour T. H. Irwin, « La croyance selon laquelle la vertu est identique au bonheur distingue [les stoïciens] d'Aristote ; et la reconnaissance d'indifférents ayant une valeur les distingue des cyniques. [...] La déduction que fait Aristote des conditions formelles [du souverain bien] est injustifiée ; un bien complet n'a pas besoin d'inclure des biens extérieurs et est pleinement réalisé par la vertu » (la fin ultime de toute action qu'est le souverain bien doit être complète, autosuffisante et elle ne peut être augmentée par l'addition d'autres biens), T. H. Irwin, "Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness", in *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, edited by Gisela Striker and Malcolm Schofield, 205-244, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>6</sup> - É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 291.

<sup>7</sup> - « Les vertus sont des biens mixtes : des moyens – ou des biens instrumentaux – et des fins – ou des biens ultimes », A. Banateanu, *La théorie stoïcienne de l'amitié*, p. 77.

au monde. La capacité à faire un bon usage de toutes ces réalités, telle est la définition pratique de la vertu, qui semble être le seul sujet possible de l'usage accompli<sup>1</sup> ».

- ***Le statut du bien et du mal***

Si, pour les stoïciens, la vertu est un bien et le vice un mal, nous verrons que le bien est généralement identifié à la vertu. Cette distinction entre bien et mal pourrait laisser croire qu'il s'agit de deux opposés entre lesquels le monde est tiraillé. Mais si le bien et la vertu ont une réalité substantielle, le mal n'existe pas en soi. Il résulte d'une erreur, de l'ignorance, et son lieu est la pensée, le désir et l'action<sup>2</sup>. Il n'y a que le bien qui soit, le mal est un non-être, une illusion :

Comme on ne place pas un but pour le manquer, de même l'essence du mal n'existe pas dans le monde<sup>3</sup>.

La valeur de l'acte réside dans l'acte lui-même, non dans ses conséquences qui, une fois l'acte accompli, ne dépendent plus de nous et deviennent de ce fait indifférentes<sup>4</sup>.

Les stoïciens parlent souvent des biens et des maux au pluriel. Ils divisent ceux-ci en trois catégories : les biens et les maux de l'âme, les biens et les maux extérieurs, enfin, ceux qui ne concernent ni l'extérieur ni l'âme :

Les biens sont les uns ceux de l'âme, les autres extérieurs, d'autres ne sont ni de l'âme ni extérieurs. Les biens qui sont dans l'âme sont les vertus et les actions vertueuses ; les biens extérieurs sont la possession d'une patrie honnête, d'un ami honnête et le bonheur qui en résulte ; les biens qui ne sont ni extérieurs ni intérieurs à l'âme, c'est d'être honnête et heureux par soi-même<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - T. Bénatouïl, *op. cit.*, p. 147. T. Bénatouïl précise encore que cette idée d'autosuffisance du sage n'est pas propre aux stoïciens, elle remonte au moins aux cyniques, mais elle est en revanche devenue caractéristique de l'éthique stoïcienne.

<sup>2</sup> - Voir J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 107.

<sup>3</sup> - *Manuel*, XXVII, trad. R. Le Senne.

<sup>4</sup> - « Citez-moi un seul homme qui ait souci de sa manière d'agir, qui porte son attention non sur le succès de son acte, mais sur son acte lui-même. Qui donc se promène en songeant à l'acte même qu'il fait ? Qui donc délibère en songeant à l'acte même de délibération et non pas à obtenir ce qui en est l'objet ? Et s'il l'obtient, il se vante ; il dit : "Comme nous avons bien délibéré ! Ne te le disais-je pas, mon frère ? il est impossible, quand j'examine une question, qu'il n'y ait pareille issue". Si la chose tourne autrement, il s'affaisse, le malheureux ; il ne trouve rien à dire de l'événement », *Entretiens*, II, 16, 15-16.

<sup>5</sup> - DL, VII, 95. La suite du texte donne une description symétrique des maux.

Diogène Laërce divise ensuite les biens de l'âme en deux catégories : les manières d'être (εξεις) et les dispositions (διαθεσεις<sup>1</sup>). L'*hexis*, qui indique un état ou une habitude de l'âme, a une connotation plutôt passive, alors que la *diathesis*, par son côté plus actif, se rapproche de la *dunamis* dans le sens de puissance, faculté<sup>2</sup>. *Diathesis* et *dunamis* sont présentes dans la définition de la vertu que donne Plutarque (« une disposition (διαθεσις) de la partie hégémonique de l'âme et une faculté (δυναμις) engendrée par la raison<sup>3</sup> »), ce qui confirme l'identification du bien à la vertu.

Toujours selon Diogène Laërce, parmi les biens, il y en a de trois sortes : ceux « qui concernent la fin, ceux qui ont la faculté de produire, et ceux qui à la fois concernent la fin et ont la capacité de produire ». Il identifie les vertus aux biens et établit ensuite un parallèle avec les maux<sup>4</sup>.

Dans une autre classification des biens, Stobée distingue les biens par soi et les biens « relatifs à un autre d'une certaine manière », ce qui se rapporte à la doctrine des catégories – ou genres premiers de l'être<sup>5</sup>. Nous reviendrons sur ces classifications lorsque nous aborderons la question de l'altruisme.

## • *Les passions*

Zénon définissait la passion comme « un mouvement de l'âme déraisonnable et contraire à la nature » ou comme une « inclination exagérée<sup>6</sup> ». Cette définition est reprise par Cicéron : « Voici donc la définition de Zénon : le trouble, qu'il appelle *pathos*, est "un mouvement de l'âme qui s'écarte de la droite raison et qui est contraire à la nature" ». Il complète cette définition : « Certains disent plus brièvement : "un penchant trop vif", mais par "trop vif" ils entendent "qui s'est éloigné beaucoup de la constance qui appartient à la nature<sup>7</sup>" ». Pour Sénèque, « la passion consiste non pas à être ému par la représentation des choses, mais à s'y abandonner et à suivre ce mouvement fortuit<sup>8</sup> ».

L'idée de mouvement est omniprésente et la passion appartient au domaine des tendances. Si la passion est un mouvement de l'âme qui est contraire à la raison,

---

<sup>1</sup> - DL, VII, 98 = SVF III, 105. Stobée effectue la même division dans les mêmes termes (*Eclogae*, II, 20, 21 W = SVF III, 104). Diogène Laërce donne comme définition de la vertu « une disposition (διαθεσεις) en accord avec elle-même » (DL, VII, 89 = SVF III, 197) et Stobée « une disposition (διαθεσεις) de l'âme en accord avec elle-même sur la vie tout entière » (*Eclogae*, II, 60, 7 W = SVF III, 262). Ces deux dernières définitions adjoignent ainsi à la vertu comme disposition la notion d'harmonie et de cohérence, si importantes dans le stoïcisme.

<sup>2</sup> - Voir A. Banateanu, *op. cit.*, p. 66.

<sup>3</sup> - *De virute morali*, 3, 441 C = SVF I, 202.

<sup>4</sup> - DL, VII, 96 = SVF III, 107.

<sup>5</sup> - Voir A. Banateanu, *op. cit.*, p. 80.

<sup>6</sup> - DL, VII, 110 = SVF I, 205.

<sup>7</sup> - *Tusculanes*, IV, 6, 11.

<sup>8</sup> - *De la colère*, II, 3, 1-5.

comment peut-il y avoir de l'irrationnel dans l'âme dont toute la substance est raison ? La passion nous amène à désirer comme des biens ou à fuir comme des maux des choses qui, pour l'homme raisonnable, sont indifférentes, ce qui est bien contraire à la raison. Il y a là une difficulté, puisque la passion résulte d'un jugement, et cette désobéissance à la raison implique un élément irréductible à la raison. Chrysippe parle de « raison irrationnelle », et il attribue à cet élément une origine extérieure<sup>1</sup>. Selon Galien, Posidonius était sur ce point en désaccord avec Chrysippe et semble avoir préféré parler d'une faculté rationnelle et d'une faculté passionnelle plutôt que d'employer le terme « irrationnel », sans toutefois considérer ces facultés comme des parties de l'âme<sup>2</sup>. Il n'en reste pas moins que les passions constituent un dérèglement de l'âme, et pour comprendre ce dysfonctionnement, il faudra revenir à l'explication de l'origine des représentations.

Il est habituel de comparer les passions à des maladies de l'âme et les listes de passions établies par certains auteurs stoïciens s'apparentent à de véritables nosographies. Après avoir signalé que Zénon, Hécaton et Chrysippe ont écrit des traités intitulés *Des Passions*, Diogène Laërce en donne quelques exemples<sup>3</sup>. Hécaton et Zénon distinguent quatre genres de passions : le peine, la crainte, le désir et le plaisir. Chacune de ces quatre passions fondamentales se compose à son tour de passions secondaires qu'il n'est pas utile de détailler ici<sup>4</sup>. La dernière partie de l'exposé de Diogène Laërce se termine par une analogie entre les passions et certaines maladies physiques.

Plus que soigner les passions une fois qu'elles sont apparues, les stoïciens mettent l'accent sur les mesures préventives qui nous permettront de les éviter : « Chrysippe en particulier a mis en lumière le rôle de jugements de convenance, tels que le préjugé qui nous fait croire qu'il est bon et juste de nous livrer au chagrin à la mort d'un parent. C'est non pas par une résistance de front à la passion déchaînée, mais par une méditation préventive sur de tels jugements par des maximes raisonnées, que les stoïciens espèrent

---

<sup>1</sup> - « [...] ce sont les habitudes données aux enfants pour éviter le froid, la faim, la douleur qui les persuadent que toute douleur est un mal ; et ce sont les opinions qu'ils entendent exprimer autour d'eux pendant toute leur éducation : depuis les nourrices jusqu'aux poètes ou aux peintres, ils n'entendent qu'éloges du plaisir et des richesses », Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 293. Il est remarquable à cet égard de noter que Musonius, à côté d'exercices spirituels destinés à susciter en nous de bonnes dispositions, préconisait des exercices physiques afin de nous fortifier contre le froid, la faim, la douleur et à nous habituer à l'effort – exercices que pratiquaient déjà les cyniques.

<sup>2</sup> - Voir J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, p. 27.

<sup>3</sup> - Voir DL, VII, 111-115.

<sup>4</sup> - Diogène Laërce dresse une liste de quarante passions secondaires, laissant entendre de surcroît qu'il en existe d'autres. Ces listes surabondantes – Andronicos en compte cinq pour le plaisir, énumère vingt-cinq sortes de chagrin, treize pour la crainte et vingt-sept pour le désir ! (SVF III, 397, 401, 409 et 414) – présentent surtout un intérêt moral.



nous soustraire aux passions<sup>1</sup> ». La passion résulte d'un usage incorrect des représentations alors que la raison est la faculté qui les utilise avec intelligence, « c'est-à-dire la faculté de l'impulsion et de la répulsion, du désir et de l'aversion<sup>2</sup> ». Pour Épictète, les trois *topos* de la philosophie sont le jugement (*hypolēpsis*), l'impulsion (*hormē*), le désir et l'aversion (*orexis* et *enklisis*), ce qui fait de la raison la faculté d'un triple usage<sup>3</sup>. Ces trois *topos* définissent trois formes de l'*askesis* (qui permet au philosophe de progresser vers la sagesse). Le lieu du désir et de l'aversion « est aussi celui des passions et des perturbations, parce qu'elles ne sont pas autre chose que la conséquence d'une frustration du désir ou d'un échec de l'aversion<sup>4</sup> ». Il dépend des deux autres lieux, l'*hormē* (et son contraire, l'*aphormē*) étant ce qui pousse le vivant à l'action<sup>5</sup> (impulsion et répulsion), et le jugement, ce qui permet l'évaluation de la chose poursuivie comme un bien. Le troisième lieu est celui de l'usage critique des représentations, ce qui du point de vue de l'usage de la raison, mais aussi d'un point de vue pratique, le désigne comme le plus essentiel. C'est ainsi qu'Épictète envisage son application au domaine des passions :

De ces trois sujets le plus important et le plus pressant est celui qui concerne les passions ; car la passion naît toujours lorsqu'un penchant manque son but ou lorsque nous nous heurtons à un objet d'aversion. C'est ce qui amène troubles, désordres, infortune, malchance, ce qui produit les deuils, les gémissements, la haine, ce qui fait les envieux et les jaloux, tout ce qui nous rend incapables d'entendre raison<sup>6</sup>.

L'exemple de la colère illustre bien l'enchaînement représentation-assentiment-impulsion :

La colère ne doit pas seulement se mettre en branle, elle doit se donner libre cours, car c'est une impulsion ; or il n'y a pas d'impulsion sans assentiment de l'esprit [...]. Quelqu'un se croit lésé, il veut se venger, il en est dissuadé par une cause quelconque : je n'appelle pas cela de la colère, mais un mouvement de l'âme qui se

---

<sup>1</sup> - É. Bréhier, *Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 294. C'est encore le conseil d'Épictète (*Manuel*, XVI) qui invite à partager le chagrin de celui qui est dans le deuil (selon les convenances, donc), à gémir avec lui, mais « par la parole », en prenant garde de ne pas gémir « du fond de l'âme ».

<sup>2</sup> - Laurent Jaffro, « Épictète portatif », préface à la traduction du *Manuel* d'Épictète par E. Cattin, p. 23.

<sup>3</sup> - Dans *La citadelle intérieure*, Pierre Hadot donne une description détaillée des trois *topos* chez Épictète, qu'il applique ensuite à la lecture des *Pensées* de Marc Aurèle.

<sup>4</sup> - Laurent Jaffro, *ibid.*, p. 24. « Je ne puis pas échapper à la mort ; n'échapperai-je pas du moins à la crainte de la mort, et mourrai-je en gémissant et en tremblant ? Car vouloir une chose qui ne peut arriver, c'est là la source des passions », *Entretiens*, I, 27, 10.

<sup>5</sup> - Épictète distinguait génériquement le désir et l'impulsion, alors que les stoïciens anciens faisaient simplement du premier une espèce de la seconde.

<sup>6</sup> - *Entretiens* III, 2, 4.

soumet à la raison. La colère, c'est ce qui transgresse la raison et qui l'entraîne avec elle. Donc cette première agitation de l'âme que suscite la représentation du dommage n'est pas plus de la colère que la représentation du dommage elle-même ; la colère est l'impulsion qui s'ensuit, qui a non seulement perçu la représentation du dommage, mais qui lui a donné son assentiment, c'est une excitation volontaire de l'esprit qui se dirige volontairement et délibérément vers la vengeance<sup>1</sup>.

Mais à l'impulsion passionnelle se surajoute un autre élément que l'*askēsis* est susceptible de modifier : les dispositions :

Lorsque vous vous mettez en colère, sachez bien que non seulement c'est un mal qui vous arrive actuellement, mais encore que vous avez accru votre disposition à la colère et que vous avez jeté des broussailles sur le feu [...] Il est impossible que les actes correspondants ne fassent pas naître des habitudes et des dispositions, si elles n'existaient pas auparavant ou, sinon, ne les augmentent et ne les renforcent<sup>2</sup>.

L'*askēsis* aura donc pour fonction de faire naître en notre âme de nouvelles habitudes et dispositions, de discipliner notre jugement de manière à donner notre assentiment selon la droite raison.

Céder aux passions, c'est défaire l'accord avec la nature et perdre de ce fait notre liberté. Ce que vise l'enseignement stoïcien, c'est aussi à montrer qu'aucune aberration passionnelle ne résiste à une opinion juste : notre affranchissement des passions dépend avant tout d'un usage correct de nos représentations :

Souviens-toi que ta volonté raisonnable devient invincible, lorsque, ramassée sur elle-même, elle se contente d'elle-même, ne faisant rien qu'elle ne veuille, même si sa résistance n'est pas raisonnée. Que sera-ce donc lorsqu'elle emploie la raison et l'examen dans ses jugements ? Aussi la pensée libérée des passions est une forteresse ; il n'y a rien de plus solide en l'homme ; elle est un refuge où il est imprenable. Celui qui ne l'a pas vu est un ignorant ; mais celui qui l'a vu et ne s'y réfugie pas est un malheureux<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> - Sénèque, *De la colère*, II, 3, 1-5.

<sup>2</sup> - *Entretiens* II, 18, 5-7.

<sup>3</sup> - *Pensées*, VIII, 48.

- ***Relations aux choses et aux êtres, altruisme, bienveillance***

Du point de vue stoïcien, il n'y a pas lieu, dans notre rapport aux choses, de distinguer entre les objets inanimés et les êtres vivants. Ce principe général s'applique en toutes circonstances : ces choses nous sont extérieures et donc indifférentes. Si certaines sont préférables (comme la santé et la richesse sont préférables à la maladie et à la pauvreté), elles appartiennent néanmoins au domaine des indifférents<sup>1</sup>, ne sont pas des biens, et, n'ayant pas de valeur morale, elles ne doivent pas être poursuivies ni être l'objet de notre attachement<sup>2</sup>.

À s'en tenir strictement à ces considérations, notre rapport aux choses et au monde serait impossible et l'homme serait condamné à un solipsisme stérile. C'est pourtant bien par le jeu des relations que nous avons avec ce qui nous est intérieur *et* extérieur que notre volonté peut s'exercer. Les principes de notre action naissent dans le rapport que nous avons avec nous-même, qui constitue le support de la sociabilité, et dans notre rapport aux autres et avec le monde qui procède de la parenté du vivant raisonnable avec Dieu, au fondement de l'identification de la vie vertueuse avec la vie en accord avec la nature.

L'action morale s'exerce ainsi selon les trois dimensions que sont le soi, les autres hommes et la nature (ou Dieu), et c'est le point de vue théologique qui la fonde : c'est en raison de sa parenté avec Dieu que l'on respecte l'homme. Plus, agir dans l'intérêt commun, c'est agir dans notre intérêt propre :

Ai-je fait cet acte dans l'intérêt commun ? Alors j'en tire profit. Que cette pensée te soit toujours présente, ne l'abandonne en nulle occasion<sup>3</sup>.

Ce qui va permettre à l'homme de mettre en œuvre concrètement ces principes d'action, c'est la notion d'usage, qui constitue le socle stratégique de toutes les pratiques humaines<sup>4</sup>. Les paradoxes des stoïciens sont pour la plupart intentionnels et assumés, voire défendus par les scholarques, mais il y a parfois des ambiguïtés qui prêtent à des interprétations erronées lorsqu'elles ne tiennent pas compte de la notion d'usage. J'ai choisi l'exemple qui suit pour ce qu'il a d'emblématique de ce genre de difficulté.

---

<sup>1</sup> - Car elles nous sont extérieures.

<sup>2</sup> - En revanche, l'usage que nous ferons de ces indifférents sera marqué moralement par le vice ou la vertu.

<sup>3</sup> - *Pensées*, XI, 4.

<sup>4</sup> - Voir T. Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, op. cit., pp. 322-323. L'ensemble de l'ouvrage est consacré à la notion d'usage dans le stoïcisme (à distinguer de l'*askesis* qui concerne les exercices spirituels).

Il a été reproché à Sénèque de ne pas pratiquer les principes qu'il professait, en particulier de mener une vie d'opulence alors que la doctrine du Portique professait qu'il fallait mépriser les richesses<sup>1</sup>. Ce reproche semble justifié puisque les richesses, en tant que choses extérieures, sont des indifférents du point de vue du bonheur. Il faut rappeler toutefois que, parmi les indifférents, certains sont préférables (le sage peut préférer la richesse à la pauvreté dans la mesure où la première est accessible et pourvu qu'elle ne soit pas l'objet d'une fascination et d'un attachement qui ferait naître la crainte de la perdre). Il semble y avoir une importante différence d'appréciation entre ce que soutient Sénèque et ce qu'en disent Zénon et Épictète pour qui il fallait se contenter des seuls biens matériels obtenus sans les chercher. Sénèque, par ailleurs, légitimait la richesse du sage comme un mérite attribué à la vertu<sup>2</sup>.

Un témoignage d'Olympiodore ramène à la notion d'usage :

Et seul le sage est riche, c'est-à-dire qu'il sait faire usage de la richesse disponible, même si elle n'est pas disponible<sup>3</sup>.

Ce qui revient à assimiler à un droit de légitime propriété la capacité du sage à faire usage de toute chose. Il y a dans la loi naturelle une hiérarchie qui va dans ce sens : elle accorde aux hommes la propriété collective et le droit de faire usage de l'ensemble du monde ; ce droit est privilégié pour les sages en vertu de leur capacité à en faire bon usage ; enfin, chaque cité attribue à certains citoyens la propriété privée de certaines choses dont ils font usage. C'est la forme d'usage qui détermine la forme spécifique de propriété. La confusion naît de la différence de nature du concept de propriété : propriété au sens spirituel ou intellectuel d'un côté, propriété au sens juridique et matériel de l'autre.

Chez Épictète, il n'existe aucune ambiguïté de cette sorte. Aucune des choses extérieures n'est ma propriété, jusqu'à mon corps et ses parties que je dois considérer comme des choses « étrangères<sup>4</sup> ». Ces choses sont mises temporairement à ma disposition par la nature<sup>5</sup>. On trouve cependant chez Sénèque une description du sage qui va dans le sens de la dépossession :

---

<sup>1</sup> - Ce paradoxe a été analysé en détail par Thomas Bénatouïl dans *Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe*, Rursus [en ligne], 3/2008, <http://rursus.revues.org/203> ; DOI : 10; 4000/rursus.213. L'exposé qui suit reprend des points de cet article.

<sup>2</sup> - « Si le sage ne laisse aucun denier franchir son seuil malhonnêtement, il ne repoussera cependant pas ni n'exclura de grandes richesses, don de la fortune et fruit de la vertu. Pour quelle raison les priverait-il d'une bonne place ? » *De la vie heureuse*, XXIII.

<sup>3</sup> - Olympiodore, *In Platonis Alcibiadem* I, 55, p. 37 Westerink = SVF III, 618.

<sup>4</sup> - Ce qui correspond à la position radicale des cyniques.

<sup>5</sup> - Ce qui, par ailleurs, possède l'avantage de m'inciter à ne pas m'y attacher (voir par ex. *Manuel*, III et XI).

[Le sage] n'a aucun lieu de craindre [la Fortune], puisque ce ne sont pas seulement ses esclaves, ses propriétés, sa situation, mais son corps même, ses yeux, ses mains et tout ce qui nous attache à la vie, puisque c'est sa personne en un mot qu'il compte au nombre des biens révocables, puisqu'il vit dans la pensée que son être lui est seulement prêté et qu'il est prêt à le rendre de bonne grâce à la première réquisition. Et cette idée qu'il ne se possède pas lui-même ne le conduit point à faire bon marché de lui-même : il se conduira au contraire en toutes choses avec le même scrupule et la même circonspection qu'un homme pieux et vénérable qu'on a chargé d'un fidéicommiss<sup>1</sup>.

La position d'Épictète, plus radicale en apparence que celle de Sénèque, tient à la visée pédagogique de son enseignement. Plusieurs passages des *Entretiens* montrent en effet qu'il n'est pas par principe hostile aux paradoxes des stoïciens<sup>2</sup>, mais qu'il se méfie de l'effet qu'ils pourraient produire sur ses auditeurs, en particulier en laissant croire que le philosophe pourra à terme prétendre légitimement à la possession de beaucoup de choses<sup>3</sup>.

Dans la continuité du principe d'indifférence aux choses extérieures, la relation aux vivants dépourvus de raison, les animaux, ne se distingue guère du rapport avec les objets inanimés. Ils ont en commun avec l'homme l'impulsion (*hormē*) et la représentation, et si Dieu ne les a pas pourvus de raison, il leur a donné en revanche tout ce qui est utile à leur conservation. Contrairement aux épicuriens qui considéraient que Dieu avait destiné les animaux aux hommes pour qu'ils en prennent soin et assurent leur survie, les stoïciens estiment qu'ils sont un don de la providence dont ils peuvent user comme des autres propriétés matérielles, ou qu'elle met à notre disposition comme les soldats sont à la disposition du général.

Ne vous étonnez pas que les autres animaux aient à leur disposition tout ce qui est indispensable à la vie du corps, non seulement la nourriture et la boisson, mais le gîte, et qu'ils n'aient pas besoin de chaussures, de tapis, d'habits, tandis que nous, nous en avons besoin. Car il eut été nuisible de créer de pareils besoins chez des êtres qui n'ont pas leur fin en eux-mêmes, mais sont nés pour servir. [...] Mais nous oublions de

---

<sup>1</sup> - Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, XI, 1-2.

<sup>2</sup> - Voir *Entretiens*, I, 25, 32-33 ; II, 22.

<sup>3</sup> - Bien que ce ne soit pas l'objet de l'article de T. Bénatouïl, il apparaît qu'en définitive, c'est l'usage qui est fait des richesses qui est le critère de la valeur morale de celui qui en use. Il ne nous est ainsi pas possible de juger si l'opulence de Sénèque était ou non en accord avec la morale stoïcienne.

remercier Dieu de nous avoir dispensés de prendre autant de soin de ces bêtes que de nous-mêmes, et nous lui faisons des reproches à notre sujet. Pourtant, par Zeus et par tous les dieux ! un seul de ces êtres suffirait à faire reconnaître la Providence, si l'on est honnête et reconnaissant ; ne parlons pas de grandes choses ; le lait qui provient de l'herbe, le fromage qui vient du lait, la laine qui vient de la peau, qui a fait, qui a imaginé tout cela ? Personne, dit-on ! Quelle inconscience ! Quelle impudence<sup>1</sup> !

Si l'homme a été pourvu de raison, ce n'est pas par suite de quelque défaut qui le mettrait dans une situation de manque et le rendrait de ce point de vue inférieur aux animaux, mais pour qu'il puisse se servir de toutes ses autres facultés, c'est-à-dire faire librement usage de lui-même<sup>2</sup>.

Les autres hommes nous étant extérieurs, on pourrait s'attendre à ce qu'ils soient pour nous des indifférents et, en effet, le rapport des hommes à nous est un bien extérieur. Mais le premier rapport que nous ayons à l'homme est l'amitié que nous avons pour nous-même, qui est un bien de l'âme. C'est cette amitié pour soi-même qui est le point de départ de l'altruisme stoïcien<sup>3</sup>. L'altruisme découle de la tendance de la nature par laquelle nous sommes confiés à nous-mêmes, tendance qui nous conduit, de proche en proche, de l'affection parentale à la sphère sociale et politique, puis au fait qu'aucun homme n'est étranger pour l'homme<sup>4</sup>.

[...] L'être vivant, dès sa naissance (car c'est par là qu'il faut commencer), uni à lui-même et confié à lui-même, est enclin à se conserver, à aimer sa propre constitution ainsi que tout ce qui peut la conserver. [...] Le principe de leur action est dérivé de l'amour de soi<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Entretiens*, I, 16, 1-9.

<sup>2</sup> - Voir M. Foucault, *Le souci de soi*, pp. 65-66. S'appuyant sur Marc Aurèle (*Pensées*, III, 14) et Épictète (*Entretiens*, I, 16, 1-3), Foucault montre que ce qui caractérise (« définit ») l'être humain, c'est qu'il est le seul être vivant à être confié à lui-même, Sénèque disposant même « de tout un vocabulaire pour désigner les formes différentes que doivent prendre le souci de soi et la hâte avec laquelle on cherche à se rejoindre soi-même », *ibid.*, p. 65.

<sup>3</sup> - « [...] l'amitié pour soi-même entraîne l'amitié pour autrui, non pas par une communauté d'objet, mais par une faculté – une disposition, une vertu – capable de se diriger vers une multiplicité d'objets. Si je m'aime moi-même, cela veut dire que je suis doué d'une capacité d'aimer qui peut s'étendre à autrui. Rien, a priori, ne la limite. Pour prendre une analogie toute simple, si je suis capable de lire un livre, je peux lire tous les livres », A. Banateanu, *op. cit.*, p. 69.

<sup>4</sup> - On reconnaît ici le concept d'*oikeiosis*. Voir Gaëlle Fiasse, « Les fondements de la philanthropie dans le nouveau stoïcisme, deux cas concrets : l'esclavage et la gladiature », *Les Études philosophiques*, 2002/4 n° 63, pp. 527-547.

<sup>5</sup> - Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, III, 5, 16.

De là vient que, en général, les hommes sont confiés par la nature les uns aux autres : par cela même qu'il est homme, un homme ne doit pas être étranger pour un homme<sup>1</sup>.

L'altruisme stoïcien repose sur trois fondements qui sont étroitement liés :

- ***La nature de l'homme***

La nature a confié l'homme à lui-même et cet attachement à soi-même est le fondement naturel du rapport à l'autre. Mais il ne faut pas s'y tromper, c'est d'abord son propre épanouissement, son propre équilibre, que cherche le stoïcien. L'ami est un bien parmi les autres. Il n'est pas contradictoire de dire qu'en cherchant son propre épanouissement l'homme de bien contribue à celui de la société et du monde. Toutes ces instances sont liées dans le système stoïcien et il serait faux de dire que ce souci de soi est un égoïsme.

– Alors, lorsque tu viens à moi, tu ne prends pas soin de moi ? – Non pas, mais de moi-même. Si tu veux me faire dire que je prends soin de toi, oui, comme je le fais de ma cruche. Ce n'est point égoïsme : l'être vivant est ainsi de naissance ; il fait tout pour lui, et Zeus lui-même ne fait pas autrement. Mais lorsqu'on le qualifie de « Pluvial », de « Fécondant », de « Père des hommes et des dieux », il est visible qu'il ne peut accomplir ces actes et mériter ces attributs que s'il est utile à la communauté des êtres ; et généralement, il a doué l'animal raisonnable d'une nature telle qu'il ne peut lui-même atteindre aucun des biens qui lui sont propres, sans contribuer à l'intérêt commun. Ainsi, ce n'est pas être insociable que d'agir toujours en vue de soi-même. Qu'attends-tu donc ? Que l'on fasse abstraction de soi-même et de son intérêt propre ? Et comment l'attachement à soi-même serait-il encore un seul et même principe pour tous les êtres<sup>2</sup> ?

Aussi, même si les autres ne sont pas des biens, c'est plus en associés qu'en choses indifférentes qu'il faut les considérer :

Les bêtes sans raison et en général les choses et les objets, moi qui possède la raison j'use d'eux généreusement et librement ; mais les hommes qui ont la raison, je les traite en associés. Sur toutes choses invoque les dieux, et ne te soucie pas du

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, III, 19, 63.

<sup>2</sup> - *Entretiens*, I, 19, 10-16.

temps que tu vaqueras à cette occupation ; car même trois heures ainsi passées sont suffisantes<sup>1</sup>.

### - ***Le point de vue théologique***

Les hommes sont en relation avec Dieu par leur raison, et ce n'est pas seulement, comme le soutiennent Zénon, Sénèque et Épictète, par une communauté de sang ou « par une même semence » que nous sommes parents<sup>2</sup>, mais par notre raison qui est une partie de la raison divine :

Qu'est-ce donc que l'essence de Dieu ? Est-il chair ? Bien loin de là. Est-il champ ? Que non pas. Est-il parole ? Certes non. Il est intelligence, il est science, il est droite raison<sup>3</sup>.

Quoi ! les bêtes ne sont-elles pas aussi des œuvres divines ? Oui, mais non pas des êtres de premier rang, des portions de Dieu. Toi, tu es au premier, tu es un fragment de Dieu ; tu as en toi-même une part de divinité<sup>4</sup>.

C'est parce qu'ils sont comme nous issus de Dieu que nous respectons les autres hommes, non pour eux-mêmes.

### - ***L'analogie du corps***

C'est aussi en tant qu'il fait partie du tout que je dois respecter autrui, et même lui porter secours ; en tant que partie isolée, il n'a aucune valeur :

Ce monde que tu vois, qui embrasse le domaine des hommes et des dieux, est un : nous sommes les membres d'un grand corps. La Nature nous a créés parents, nous tirant des mêmes principes et pour les mêmes fins. Elle a mis en nous un amour mutuel et nous a faits sociables. Elle a fondé l'équité et la justice ; [...] Montrons-nous solidaires les uns des autres, étant faits pour la communauté. La société humaine est pareille à une voûte dont la chute serait inévitable sans un mutuel appui des matériaux, moyennant quoi l'édifice tient<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, VI, 23.

<sup>2</sup> - « [...] la nature du coupable lui-même est d'être mon parent, non par la communauté du sang ou d'une même semence, mais par celle de l'intelligence et d'une même parcelle de la divinité [...] », *Pensées*, II, 1 (trad. Mario Meunier).

<sup>3</sup> - *Entretiens*, II, 8, 2.

<sup>4</sup> - *Entretiens*, II, 8, 10-11.

<sup>5</sup> - Sénèque, *Lettres*, 95, 52-53, trad. Paul Veyne.



Cette analogie hisse l'altruisme stoïcien au niveau politique, et l'étend même au cosmopolitisme. En faisant du bien à autrui, les hommes participent au bien commun. Marc Aurèle parle de coopération :

Nous sommes nés pour coopérer, comme les pieds, les mains, les paupières, ou les deux rangées de dents, celle du haut et celle du bas. Il est contre nature de s'opposer les uns aux autres : et c'est s'opposer à eux que de s'irriter ou se détourner d'eux<sup>1</sup>.

Pour les stoïciens, l'altruisme est conforme à la nature de l'homme, et cette disposition naturelle à l'altruisme provient de son amitié pour soi-même, même si elle est aussi une nécessité qui l'étend à l'ensemble de la communauté humaine. Dans ce sens, l'ami est un bien parmi les autres, et c'est l'usage que nous ferons de l'amitié qui lui donnera sa valeur. Stobée donne trois significations de l'amitié. Premièrement, l'amitié en vue de l'utilité commune : celle-ci n'est pas un bien. Ensuite, le rapport amical de la part des proches (οἱ πολλοί : les proches, le prochain, autrui), qui appartient aux biens extérieurs. Enfin, l'amitié pour soi-même, qui appartient aux biens concernant l'âme<sup>2</sup>. Mais pour Diogène Laërce, la possession d'un ami honnête et le bonheur qui en résulte appartiennent aux biens extérieurs<sup>3</sup>. On peut donc dire que l'ami est un bien utile dans la mesure où il nous aide à atteindre la vertu. Ce qui rapproche l'amitié de la vertu, c'est qu'elle est une activité commune qui vise le bien, et « il n'y a d'amitié véritable que dans la progression vers la vertu des amis qui s'y exhortent mutuellement<sup>4</sup> ».

L'idée de ressemblance dont nous avons relevé l'importance chez les stoïciens n'exclut pas l'altérité : Zénon définissait l'ami comme un *autre moi-même*. C'est lorsque je reconnais en l'autre les raisons pour lesquelles je peux m'aimer moi-

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, II, 1. Ce « contre nature » laisse à penser que la coopération n'est pas simplement une complémentarité fonctionnelle, mais participe de la sympathie universelle. Voir aussi *Entretiens*, II, 5, 24-26.

<sup>2</sup> - *Eclogae*, II, 94, 21 W = SVF III, 98.

<sup>3</sup> - « [...] les biens extérieurs sont la possession d'une patrie honnête, d'un ami honnête et le bonheur qui en résulte », DL, VII, 95. Diogène Laërce suit la même classification que Sextus Empiricus (*AM*, XI, 46 = SVF III, 96) et Stobée (*Eclogae*, II, 70, 8 W = SVF III, 97).

<sup>4</sup> - A. Banateanu, *op. cit.*, p. 68. Je ne partage pas l'avis de A. Banateanu qui identifie strictement l'amitié à la vertu et au bonheur (« En tant que moyen, elle produit le bonheur ; en tant que fin, elle s'identifie au bonheur », *ibid.*, p. 83) ; même si elle s'en approche, l'amitié est inférieure à la vertu : les avantages que l'on tire de l'amitié sont des biens par leurs effets, tandis que les vertus sont des biens à la fois par leurs effets et en eux-mêmes. Cette conception stoïcienne de l'amitié est à rapprocher de celle d'Aristote dans *Éthique à Nicomaque* (l'amitié véritable n'est possible qu'entre amis vertueux).

même que devient possible l'amitié pour autrui<sup>1</sup>, aussi l'amitié suppose-t-elle une « connaissance éthique » de l'ami et « un accord éthique entre lui et moi<sup>2</sup> ».

S'il n'y a d'amitié bonne qu'entre amis vertueux, Musonius, Épictète et Marc Aurèle recommandent d'aimer même les insensés et les méchants :

C'est que chercher à mordre qui nous a mordus et rendre le mal pour le mal, c'est le fait d'une bête sauvage et non d'un homme : on ne réfléchit pas que la plupart des fautes commises par les hommes le sont par ignorance et nescience et que le savoir les fait immédiatement disparaître. [...] Combien préférable est-il que le philosophe se montre disposé à juger digne de pardon quiconque a commis une faute envers lui plutôt que d'estimer devoir se venger lui-même en intentant un procès et en assignant en justice, et de manquer véritablement de décence par une conduite qui contredit ses paroles ! Le philosophe ne dit-il pas que l'homme de bien ne peut jamais être victime d'injustice de la part du méchant, et voilà qu'il intente une action en justice, en se disant victime de l'injustice de la part des méchants, tout en s'estimant homme de bien<sup>3</sup>.

L'altruisme s'étend ainsi à la bienveillance qui se comprend dans le sens d'une indulgence envers ceux qui sont dans l'ignorance, en accord avec la maxime socratique que nul ne commet le mal volontairement. Il n'y a, dans cette bienveillance et dans l'altruisme stoïciens, aucun sentiment, sympathie ou attirance pour autrui. L'amour universel prime sur l'amour personnel, « en même temps, parce qu'il aime en priorité sa propre nature, Dieu, et le bien commun, le stoïcien aime tous les hommes<sup>4</sup> ». Pour Pierre Hadot, c'est dans l'amour du prochain que la discipline de l'action atteint son point culminant : « Toute la logique de l'action humaine tend à révéler que le moteur profond de notre activité doit être l'amour des autres hommes, parce que cet amour se fonde dans l'élan profond de la nature humaine<sup>5</sup> ».

---

<sup>1</sup> - « Au reste, si je te réclame, ce n'est pas pour ton seul profit, mais pour profiter de toi : ainsi nous rendrons-nous les plus grands offices. En attendant, puisque j'ai à solder la petite rente journalière, je te dirai ce que j'ai trouvé aujourd'hui pour mon plaisir chez Hécaton. "Tu veux savoir, dit-il, quel progrès j'ai accompli ? Je suis devenu l'ami de moi-même". Progrès considérable : il ne sera jamais seul. "Ami de soi-même !" Une telle amitié, sache-le, est à la portée de tous », Sénèque, *Lettres*, 6, 6-7, trad. H. Noblot.

<sup>2</sup> - A. Banateanu, *op. cit.*, p. 70.

<sup>3</sup> - Musonius Rufus, *Diatribes*, X. Voir aussi *Entretiens*, II, 22, 36 et Marc Aurèle : « Le propre de l'homme, c'est d'aimer même ceux qui commettent des fautes. Cela se réalisera si tu prends conscience du fait qu'ils sont de la même race que toi et qu'ils pèchent par ignorance et contre leur volonté » (*Pensées*, VII, 22, 1-2, trad. P. Hadot).

<sup>4</sup> - G. Fiasse, *op. cit.*, p. 535.

<sup>5</sup> - Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 245.

## • *Le bonheur du sage, la joie*

Après avoir décrit les quatre genres de passions<sup>1</sup>, Diogène Laërce leur oppose trois affections positives (« qui sont bonnes ») primitives : la joie, la circonspection et la volonté<sup>2</sup>, desquelles découlent respectivement 1) la satisfaction, le contentement et la bonne humeur, 2) la bienveillance, la bonté, l'affection et la tendresse, 3) la pudeur et la chasteté. À ces trois affections positives primitives s'opposent des affections négatives : le plaisir, la crainte et le désir<sup>3</sup>, auxquels se ramènent 1) le charme, la joie du mal, la jouissance et l'effusion, 2) la frayeur, la perplexité, la honte, la stupeur, le trouble et l'angoisse, 3) le besoin, l'aversion, le goût des querelles, la colère, l'amour, le ressentiment et l'irritation<sup>4</sup>.

Le critère de distinction entre affections positives et négatives est la raison : aux premières appartient un « mouvement raisonnable de décontraction », et aux secondes un « mouvement déraisonnable de contraction ». Il ne peut en exister de raisonnable, puisque « le mal présent n'affecte pas le sage<sup>5</sup> ».

Cicéron, s'appuyant sur Zénon, propose une interprétation dynamique des affects :

Le plaisir et le désir consistent dans une opinion sur les biens ; le désir, séduit et ardent, est emporté vers ce qui paraît être un bien ; le plaisir, ayant atteint le but désiré, nous transporte *hors de nous-même*. [...] Quand cette recherche est sage et prudente, cette tendance est ce que les Stoïciens appellent *boulēsis*, et nous, volonté ; cette qualité qui selon eux n'existe que chez le sage se définit « la tendance où le souhait s'accompagne de raison ». Lorsque cette tendance s'oppose à la raison et devient trop ardente, c'est le désir sans frein, qui se trouve chez tous les non-sages<sup>6</sup>.

La différence entre la joie et le plaisir, c'est que ce dernier « nous transporte hors de nous-même », alors que dans la joie, « l'âme calme et sage est mue par la

---

<sup>1</sup> - La peine, la crainte, le désir et le plaisir (DL, VII, 111).

<sup>2</sup> - On notera un changement dans l'ordre de la présentation, puisque la joie est opposée au plaisir ; la crainte à la circonspection ; le désir à la volonté. Le chagrin est la seule affection négative à ne pas avoir de contrepartie positive.

<sup>3</sup> - DL, VII, 116. À ces trois « genres », nous dit Diogène Laërce, Hécaton et Zénon, dans leur traité *Des Passions*, ajoutent la peine, dont les espèces sont « la pitié, l'envie, la jalousie, la haine, le souci, l'ennui, le chagrin, la douleur, la confusion » (DL, VII, 110-111). Pour sa part, Cicéron rejette la peine, « puisque nulle tendance raisonnable ne s'oppose à la peine ». La crainte et la peine sont de même nature : la crainte concerne des maux à venir, la peine des maux présents (*Tusculanes*, VI, 14).

<sup>4</sup> - DL, VII, 111-114.

<sup>5</sup> - Ces trois passages entre parenthèses sont de Cicéron, *Tusculanes*, IV, 14 = SVF III, 438.

<sup>6</sup> - *Tusculanes*, IV, 12 (c'est moi qui souligne).

raison<sup>1</sup> ». Cette analyse de Cicéron montre que, contrairement à une opinion injustement répandue, les stoïciens ne soutiennent pas que la vie du sage devrait être vide d'affect, d'émotion ou de passions<sup>2</sup>. Brad Inwood distingue deux natures de passions : « La doctrine ne disait pas que nous devrions être sans passions (*apatheia*), mais plutôt que l'*apatheia* est *eupatheia* [là où] l'*eupatheia* est simplement l'impulsion d'un homme pleinement rationnel<sup>3</sup> ». La joie est cette « bonne émotion », cette « bonne affection » par excellence, une passion raisonnable qu'il convient de poursuivre car elle est l'expression affective de notre accord avec la nature, le « signe de la perfection de l'action<sup>4</sup> ». Elle n'est pas la vertu ni sa récompense, mais s'ajoute à elle<sup>5</sup> et contribue au bonheur du sage<sup>6</sup>.

## IV – 2 – La morale bouddhiste

Dans le stoïcisme, l'éthique est une partie du système organique qu'elle contribue à former en interaction dynamique avec la logique et la physique auxquelles elle est indissociablement mêlée. En revanche, dans le bouddhisme, la moralité (*śīla*) n'est qu'une partie du chemin, en interaction constante avec la concentration, *samādhi* et la sagesse, *prajñā*. L'entraînement à la discipline éthique (*adhiśīlaśikṣa*) est inséparable de l'entraînement dans le recueillement (*samādhiśikṣa*) et de l'entraînement de la connaissance suprême (*prajñāśikṣa*). Ces trois entraînements sont pratiqués de concert et s'enchaînent dans le temps. La discipline éthique est le préalable d'une pratique correcte de la méditation, cette dernière permettant le développement de la *prajñā* à travers *vipāśyana*. Traiter de la morale bouddhique nous amènera donc à parler de ces autres aspects.

À l'inverse de ce qu'elle représente dans la plupart des religions, la morale bouddhique ne repose pas sur une loi révélée et imposée par un législateur transcendant et tout-puissant. « Son critère n'est pas théologique mais anthropologique et psychologique. L'agir éthique n'est pas polarisé par les notions de "bien" et de "mal" mais plutôt par celle de "correct", "approprié" ou "adroit" (*kusala*) et "incorrect", "inapproprié" ou "maladroit" (*akusala*). Ce qui est correct est associé aux états mentaux de la générosité, de l'amitié et de

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, IV, 13.

<sup>2</sup> - Voir Lawrence C. Becker, *A New Stoicism*, p. 128.

<sup>3</sup> - B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 173.

<sup>4</sup> - Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 257.

<sup>5</sup> - « [...] le plaisir n'est pas le salaire ni le motif de la vertu, mais un accessoire, la vertu ne plaît point parce qu'elle charme, mais si elle plaît elle charme aussi », Sénèque, *De la vie heureuse*, IX, 2.

<sup>6</sup> - « La joie même qui naît de la vertu, toute bonne qu'elle soit, ne fait pourtant point partie du bien absolu, non plus que l'allégresse et la tranquillité, si belles que soient les causes qui les suscitent ; ce sont en effet des biens, mais qui sont la suite et non la consommation du souverain bien », *ibid.*, IX, 15.

la sagesse et ce qui est incorrect est associé aux états mentaux de l'avidité, de la haine et de l'illusion<sup>1</sup> ».

Trois types de discipline éthique sont exercés conjointement :

- L'éthique de l'abstention des actes négatifs (*duṣkṛta saṃvaraśīla*) ;
- L'éthique du rassemblement des vertus (*kusaladharmā saṃgrahaśīla*) ;
- L'éthique qui consiste à œuvrer au bien-être de tous les êtres (*sattvaḥkṛtyaśīla*).

## • **Genèse de la morale bouddhiste**

C'est dans la doctrine de la coproduction conditionnée que l'on va trouver les principaux éléments fondant la morale bouddhiste. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la coproduction conditionnée peut être envisagée de manière physique, c'est-à-dire en termes d'effets externes, objectifs<sup>2</sup>. Mais cette loi naturelle s'entend aussi et surtout en termes d'effets internes, psychologiques, c'est-à-dire de tout ce qui touche au problème de la souffrance. La première interprétation est neutre moralement. En revanche, la seconde est orientée en valeur et se réfère aux valeurs bouddhiques du bien et du mal, de la pureté et de la souillure, de l'éveil et de l'illusion, plutôt qu'aux valeurs rationnelles de vrai et de faux<sup>3</sup>.

Comprendre la coproduction conditionnée, c'est se donner les moyens de se délivrer de la souffrance. Il y a là encore deux plans de compréhension : une compréhension logique, rationnelle, et une compréhension transcendante, qui excède le langage, de l'ordre d'une expérience ultime. La compréhension rationnelle de la coproduction conditionnée donne une vision logique des Quatre Nobles Vérités : si l'existence est souffrance, la cause de la souffrance est l'ignorance, à l'origine du désir, etc., il est possible d'éradiquer l'ignorance, le chemin octuple est la voie qui mène à la libération. Cette voie constitue le fondement de l'éthique. Les Quatre Nobles Vérités incarnent – au moins pour le bouddhisme ancien – non seulement la vérité logique de la coproduction conditionnée, mais également les valeurs morales et la voie active qui permettent de réaliser l'idéal bouddhique.

---

<sup>1</sup> - Bernard Stevens, *La communauté bouddhiste Triratna*, p. 112.

<sup>2</sup> - Bhikkhu Bodhi parle dans ce cas de « forme abstraite » ou d'« exposé abstrait de la loi universelle » qui explique l'apparition et la disparition des phénomènes (*La co-production conditionnée transcendante*, pp. 13-14).

<sup>3</sup> - Voir Kogen Mizuno, *Les principes fondamentaux du bouddhisme*, pp. 59-60.

## • *Karma et renaissance*<sup>1</sup>

Les notions de Karma et de renaissance sont bien antérieures au bouddhisme. Au temps du Bouddha, la culture était dominée par la pensée et la pratique du brahmanisme qui tenait son inspiration de textes révélés par la tradition orale, en particulier des *Védas* et, plus tardivement, des *Upanishads*. Les *Brāhmaṇas* décrivent de manière plus précise une vie après la mort<sup>2</sup>. L'accomplissement correct des rituels nécessaires devait permettre d'acquérir des « mérites » (*puñña*) dont le résultat visé était de renaître dans un monde divin, le *devaloka*. Le karma était ainsi lié à la pratique d'actes rituels censés posséder une valeur rétributive et assurer une bonne renaissance. Il semble que le Bouddha ait été le premier guide spirituel à envisager le Karma comme une notion exclusivement éthique<sup>3</sup>. Pour lui, l'important était l'*attitude mentale* motivant l'action. Trois moyens sont à la source des actions qui possèdent un poids karmique : le corps, la parole et l'esprit. Un texte du *Majjhima Nikāya* (*l'Upāli Sutta*<sup>4</sup>) met en scène le Bouddha qui demande à un pratiquant jaïn, Dīgha Tapassī, quel est le plus répréhensible des moyens qui permettent de commettre le mal. Pour le jaïn, c'est l'action du corps, laquelle cause du dommage aux autres vivants. Le Bouddha pour sa part considère que c'est l'action morale.

Le brahmanisme professait la transmigration de l'âme (*ātman*) dans une nouvelle enveloppe charnelle après la mort (cette transmigration était alors souvent assimilée à une « ré-incarnation » – de l'âme). Le Bouddha s'opposait radicalement à cette vision : du fait de l'impermanence des phénomènes, il ne peut y avoir de principe immuable tel que l'*ātman* et il n'y a donc pas d'« âme » qui transmigre après la mort d'un individu.

Des cinq *niyāma*, tous considérés comme des lois naturelles, le Karma est le seul à être chargé d'une valeur morale, favorable ou défavorable selon l'intention qui l'anime<sup>5</sup>. Chaque intention momentanée laisse une *trace karmique* (*vāsanā*) qui rejoint les traces innombrables des intentions passées, et constitue un groupe de « tendances » créant des automatismes d'action, les *saṃskāra*, ou facteurs de composition<sup>6</sup>. Les fruits de ce karma mûrissent et se manifestent soit au cours de cette vie, soit dans une vie future<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - Une description plus complète de la notion de Karma a été présentée dans le précédent chapitre. J'en rappelle ici quelques points importants et ajoute quelques précisions. Cette section met l'accent sur les aspects éthiques, plus que sur la place du Karma dans la conditionnalité bouddhique.

<sup>2</sup> - Les *Brāhmaṇas* sont des spéculations rituelles en prose faites à partir du texte des *Védas* qu'elles commentent. Ces textes datent du IX<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

<sup>3</sup> - Voir Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: the Conditioned Genesis of the Early Buddhist Teachings*.

<sup>4</sup> - *MN*, 56.

<sup>5</sup> - Karma désigne l'acte, à distinguer de son résultat, le fruit (*phala*) ou rétribution (*vipāka*).

<sup>6</sup> - Voir *DEB*, article « Karman ».

Si l'intention est le moteur de l'action morale, le bouddhisme est quelque peu consquentialiste dans la mesure où l'action en tant que telle va constituer une condition de la survenue de conséquences, et s'inscrire à son tour dans l'immense et complexe processus de l'interdépendance. Les actions humaines prennent ainsi leur part de responsabilité dans la marche du monde<sup>2</sup>. Si la loi du Karma est inéluctable, c'est bien de notre volonté que dépendent les actions, et le karma ne procède pas d'un destin figé auquel il faudrait se soumettre avec résignation :

Disciple, les êtres sont propriétaires de leurs actions (*karmas*), légataires de leurs actions ; ils sont issus de leurs actions, sont liés à leurs actions, ont leurs actions comme refuge. C'est l'action qui distingue les êtres inférieurs des êtres supérieurs<sup>3</sup>.

En outre, si nous recueillons les fruits de notre karma, les conditions qui les ont déterminés viennent du passé, mais les choix éthiques que nous faisons aujourd'hui nous appartiennent en propre : certaines sensations actuelles sont en lien avec ces fruits, mais devenir ou non un criminel dépend de notre volonté<sup>4</sup>.

## • *Les vertus bouddhiques*

Comme le stoïcisme, le bouddhisme associe étroitement l'idée de vertu à celle de sagesse. L'action est induite par l'activité mentale dont la fonction consiste « à diriger l'esprit vers son objet, c'est-à-dire vers les domaines d'activités favorables, défavorables ou neutres<sup>5</sup> ». C'est la volition (*cetanā*) qui constitue le pivot de l'activité mentale et en même temps la base des processus du Karma tel qu'il vient d'être esquissé. La *cetanā* est l'un des cinq *skandha* (les quatre autres étant la forme, les sensations, les représentations mentales et la conscience). Cet agrégat inclut six groupes de volition correspondant chacun à l'un des six domaines sensoriels et fonctionne à l'aide d'un certain nombre de

---

« Le Bouddha acceptait l'idée de karma tout comme il acceptait celle de la renaissance, mais lorsqu'il était interrogé sur le sujet, il avait tendance à insister davantage sur ses implications psychologiques que sur ses implications cosmologiques. Le "karma", disait-il souvent, "c'est l'intention", c'est-à-dire un mouvement de l'esprit qui se produit à chaque fois que nous réfléchissons, parlons ou agissons. En étant attentifs à ce processus, nous comprenons comment les intentions nous amènent à nous comporter selon des schémas habituels qui, à leur tour, ont une incidence sur la nature de notre expérience », Stephen Batchelor, *Le Bouddhisme libéré des croyances*, p. 61.

<sup>1</sup> - « Seule la qualité morale de l'intention (et non celle de l'acte proprement dit) conduira à renaître ici ou là. Dénués d'intentionnalité, les actes involontaires n'interfèrent pas dans ce processus », Éric Rommeluère, *Se soucier du monde*, p. 37.

<sup>2</sup> - « La plus profonde des méditations sur l'éthique laisse le monde intact. Un seul mot, une seule action, peut le transformer à jamais », Stephen Batchelor, *op. cit.*, p. 76.

<sup>3</sup> - Bhikkhu Nāṇamoli et Bhikkhu Bodhi (trad.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*, p. 1053.

<sup>4</sup> - Voir supra, *Tittha Sutta* (AN, 3.61), cité pp. 154-155.

<sup>5</sup> - Voir *DEB*, article « Facteurs de composition ». Cette section s'inspire de cet ouvrage.

facteurs psychiques (les facteurs mentaux associés ou concomitants<sup>1</sup> à l'esprit et les facteurs mentaux changeants<sup>2</sup>). La volition et les formations volitionnelles (*saṃskāra*) sont ainsi au centre des dispositions qui gouvernent l'action dans le monde phénoménal. L'action est ici considérée dans un sens général, sans connotation morale particulière.

Il existe un degré d'action dite « transcendante », « vertus transcendantes », ou « transcendances ». « On les appelle transcendances parce que leur moment et leur nature sont purs et qu'à travers elles on atteint des résultats suprêmes<sup>3</sup> ». Ces vertus transcendantes, les *pāramitā*, sont pratiquées par le bodhisattva<sup>4</sup>. Les sources pāli donnent une liste de dix *pāramitā*<sup>5</sup>. Il y en a six dans le Mahāyāna<sup>6</sup>. Chacune de ces deux listes commence par la vertu du don. Les perfections sont ordonnées selon un ordre ascendant qui mène, dans le bouddhisme Mahāyāna, à la connaissance transcendante, la sagesse suprême, mais il faut insister sur le fait que ces stades sont des enseignements provisoires et qu'en réalité ils n'existent pas séparément : ils sont une partie d'un tout organique et intégré<sup>7</sup>. Un texte tardif, le *Bodhisattvacaryāvatāra*, rédigé par Śāntideva au VII<sup>e</sup> ou VIII<sup>e</sup> siècle, montre les interactions entre les *pāramitā* : la perfection du don acquiert plus de richesse parce que nourrie de celle de l'éthique, elle-même nourrie par la patience, etc., jusqu'à la perfection de sagesse qui, dans une dynamique circulaire, confère une dimension de plus en plus subtile et profonde à l'efficiencia compassionnelle du bodhisattva<sup>8</sup>.

## • *Les passions*

Selon le bouddhisme, si une émotion *renforce notre paix intérieure et tend au bien d'autrui*, elle est *positive*, ou constructive ; si elle détruit notre sérénité, *trouble profondément notre esprit et nuit aux autres*, elle est *négative*, ou perturbatrice<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> - Ils ont pour fonction d'« appréhender les caractères particuliers et les conditions spéciales des phénomènes » (*DEB*, article « Facteurs mentaux associés ») et sont au nombre de cinquante et un (Mahāyāna) ou cinquante deux (Theravāda).

<sup>2</sup> - Le sommeil (*middha*), le regret ou remords (*kankṛtya*), le raisonnement ou investigation (*vitarka*), l'analyse (*vicāra*).

<sup>3</sup> - *Yogācārabhūmi*. Cité par Ph. Cornu.

<sup>4</sup> - La figure du bodhisattva est déjà présente dans les *sutta* anciens. C'est avec le bouddhisme Mahāyāna qu'elle prendra une importance de premier plan (voir infra, § *Le « tournant » mahayaniste*).

<sup>5</sup> - *Cariyāpiṭaka*. Le don (*dāna*), l'éthique (*sīla*), l'abnégation (*nekkhamma*), la connaissance (*pañña*), l'énergie (*virīya*), la patience (*khanti*), la détermination (*adhiṭṭhāna*), l'amour (*mettā*) et l'équanimité (*upekkhā*).

<sup>6</sup> - La générosité transcendante (*dānapāramitā*), la discipline ou éthique transcendante (*sīlapāramitā*), la patience transcendante (*kṣāntipāramitā*), le courage ou diligence (*vīryapāramitā*), la concentration ou *dhyāna* (*dhyānapāramitā*) et la connaissance transcendante (*prajñāpāramitā*).

<sup>7</sup> - Voir Kogen Mizuno, *op. cit.*, p. 136.

<sup>8</sup> - Voir Cécile Becker, *Le bouddhisme*, pp. 98-100.

<sup>9</sup> - Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour le bonheur*, p. 119.



Le mot sanskrit *kleśa* (pāl. *kilesa*) vient de la racine *kliś-*, « faire souffrir ». Il est traduit également par « émotion négative », « émotion perturbatrice ». Les passions sont « des facteurs mentaux non vertueux qui perturbent la paix de l'esprit, produisent la souffrance, poussent à commettre des actions négatives et causent ultérieurement de la souffrance<sup>1</sup> ». La classification la plus simple est celle des trois poisons (*triviṣa*) qui sont l'avidité ou le désir, la colère et l'illusion. Puis vient celle des cinq poisons : l'ignorance, le désir-attachement, la colère-aversion, l'orgueil et la jalousie. Dans les Abhidharma sarvāstivādin et mahāyānistes, les passions sont regroupées en six passions-racines et vingt passions secondaires ; en quatorze facteurs sources de maux dans les Abhidharma pāli de la tradition theravāda.

### ▪ Les six passions-racines

- *L'attachement (rāga)* produit la souffrance de l'existence dans le *saṃsāra*. Il y a l'attachement-désir (dans le domaine du désir) et l'attachement à l'existence (dans le domaine de la forme pure et dans celui du sans forme).
- *La colère-aversion (pratigha)* : malveillance ou hostilité, elle empêche de demeurer en paix et crée la base des actes négatifs.
- *L'ignorance (avidyā)* est la base d'apparition de toutes les passions.
- *L'orgueil (māna)* est à la base du mépris d'autrui et de la souffrance.
- *Le doute (vicikitsā)* est à la base du non-engagement dans la vertu.
- *L'opinion erronée ou croyance aux idées fausses (dṛṣṭi)* est la base de toutes les croyances malsaines (croyance en soi, croyance dans les extrêmes, la vue fausse qui considère ce qui est réel comme inexistant, la croyance qui surestime une opinion, la croyance qui surestime les rites et observances à la base d'efforts infructueux).

### ▪ Les vingt passions secondaires

Ces passions se produisent et se développent à partir des passions-racines : la colère ou fureur (*krodha*), la rancune ou ressentiment (*upanāha*), la dissimulation (*mrakśa*), la malveillance ou malice (*pradāśa*), la jalousie ou envie (*trīśya*), l'avarice (*mātsarya*), la tromperie (*māyā*), la malhonnêteté ou hypocrisie (*śaṭhya*), la suffisance (*mada*), la violence (*vihimsā*), le manque de respect de soi (*āhrīkya*), le

---

<sup>1</sup> - DEB, article « Passions ».

manque de respect humain (*anapatrāpya*), l'inertie ou léthargie (*styāna*), l'excitation ou agitation mentale de celui qui poursuit l'objet de son désir (*auddhatya*), le manque de confiance ou de foi (*āśraddhya*), la paresse (*kausīdya*), la négligence (*pramāda*) qui s'oppose à la diligence vertueuse, l'oubli ou défaut de mémoire (*muṣitasmṛitā*) vis-à-vis des objectifs vertueux, elle fournit la base de la distraction (*vikṣepa*), l'absence d'introspection (*asamprajanya*).

## • **Les règles morales**

Le *Vinaya Piṭaka* est un recueil canonique des règles que les membres de la communauté, moines et nonnes, doivent respecter. Ce code de conduite s'est enrichi peu à peu de nouvelles règles énoncées par le Bouddha à l'occasion de situations qui se présentèrent dans la vie communautaire<sup>1</sup>. Il s'agit donc d'une approche pragmatique de la vie quotidienne de la sangha, inspirée d'événements réels plutôt que d'une anticipation de possibles mauvaises conduites hypothétiques. Les préceptes du *Vinaya* visent à extirper les trois racines du mal que sont l'avidité, la haine et l'illusion<sup>2</sup>.

Le *Vinaya* invite laïcs et religieux à prendre des vœux (les vœux de *pratimokṣa*) pour une durée qui peut être limitée (mais peut toutefois s'étendre à toute la durée de la vie). Il est toujours possible de les rendre si l'on craint de les briser dans une situation donnée. Les vœux de *pratimokṣa* constituent un engagement à renoncer aux actions négatives, causes de souffrance, et aux comportements mondains qui entraînent la croissance des passions de l'esprit (*kleśa*). *Pratimokṣa* signifie littéralement « libération par élimination » (de ce qui mène à la souffrance). L'instauration de ces règles vise à « protéger la communauté, assurer son confort, éloigner les gens malveillants, aider moines et nonnes, éliminer les souillures actuelles et les prévenir à l'avenir, assurer le bien de tous (bouddhistes et non bouddhistes), établir une discipline et l'observance de règles restrictives<sup>3</sup> ».

Le nombre et la nature des vœux varient considérablement en fonction du statut (laïc ou religieux, moine ou nonne, novice ou pleinement ordonné) et de l'école ou de la lignée

---

<sup>1</sup> - Voir *DEB.*, article « Vinaya ».

<sup>2</sup> - « Comme l'avidité, la haine et l'illusion sont la base de toute activité volontaire non désirable commise par la pensée, la parole et le corps, le code de discipline (les lois bouddhiques) est considéré comme une propédeutique des actions libres d'attachement qui ont pour résultat final une expression pure du corps, de la parole et de l'esprit », Nandasena Ratnapala, *Crime and Punishment in the Buddhist Tradition*, Mittal Publications, New Delhi, 1993, p. 42, cité par David R. Loy, dans *Healing Justice: A Buddhist perspective*.

<sup>3</sup> - *DEB.*, article « *Pratimokṣa* ».

monastique<sup>1</sup>. Il existe des variantes mineures qui font la particularité de certaines de ces lignées :

- *Vinayapiṭaka* du Canon pāli (Theravādin) ;
- *Vinayapiṭaka* des Mūlasarvāstivādin (écoles monastiques tibétaines) ;
- *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka (Chine et Japon) avec des écrits de discipline propres au Mahāyāna ayant trait à l'éthique du bodhisattva.

Il y a quatre fautes majeures qui entraînent l'exclusion immédiate et définitive du *bhikṣu* de la communauté<sup>2</sup>, treize fautes graves entraînant deux réunions de la communauté, trente fautes avec expiation et abandon des objets illicites, quatre-vingt-dix ou quatre-vingt-douze<sup>3</sup> fautes avec expiation, quatre fautes à confesser... Mais lorsqu'un moine ou une nonne a commis une infraction, ce n'est pas la question coupable/non coupable qui est examinée : tous les éléments relatifs à la situation du délinquant sont pris en compte, il n'y a pas de degré dans la culpabilité et une même infraction peut mener à des décisions différentes.

L'aspect contraignant du *Vinaya* est trompeur. L'appréciation d'un écart de conduite ne repose pas sur l'infraction en tant que telle, mais sur l'intention qui l'a motivée et qui détermine la nature de cette infraction. Cette façon d'envisager les choses est en accord avec la loi du Karma qui repose sur l'intention et le caractère de l'action. Ceci explique pourquoi des actes identiques en apparence auront des conséquences différentes, voire opposées, car ils possèdent un poids et une empreinte karmique différents<sup>4</sup>. Les gens ne recueillent les fruits karmiques – favorables, défavorables ou neutres – non pour ce qu'ils ont fait, mais pour ce qu'ils sont devenus : « c'est ce que nous faisons intentionnellement qui fait de nous ce que nous sommes<sup>5</sup> ». En outre, en raison de l'impermanence de tous les phénomènes, les tendances pernicieuses ne sont pas irrémédiables. Si certaines sont profondément ancrées en nous et peuvent être difficiles à éradiquer, elles ne constituent pas notre essence et sont susceptibles de transformations.

Pour les laïcs, il existe une liste de cinq préceptes qui sont énumérés de manière négative : ne pas prendre la vie des êtres sensibles, ne pas prendre ce qui n'est pas donné, s'abstenir de méconduite sexuelle, ne pas dire le faux, s'abstenir de consommer des substances enivrantes. Il ne s'agit pas de commandements prescrivant des interdictions absolues, mais de règles visant à orienter l'esprit vers l'éveil par l'exercice

---

<sup>1</sup> - 5 ou 8 vœux pour les laïcs ; 10 ou 36 vœux pour les moines et nonnes novices ; 227, 250 ou 253 vœux pour les moines, selon les écoles ; 331, 348 ou 364 pour les nonnes.

<sup>2</sup> - Fornication, meurtre, vol, prétendre avoir des accomplissements spirituels que l'on n'a pas.

<sup>3</sup> - Selon les écoles.

<sup>4</sup> - Voir l'illustration de cette particularisation des situations au ch. VIII, « La question du suicide ».

<sup>5</sup> - David R. Loy, *Healing Justice: A Buddhist perspective*, op. cit.

d'entraînements moraux. Certaines écoles proposent d'opposer à chaque précepte négatif son pendant positif<sup>1</sup> : s'engager à respecter la vie de tous les êtres selon le principe de la non-violence, cultiver la générosité, pratiquer une sexualité respectueuse, tenir des propos salutaires et harmonieux, respecter et purifier son corps par des actions bienveillantes. Les préceptes sont liés aux trois lieux majeurs de l'être humain : le corps, la parole et l'esprit. De cette manière, la portée des préceptes dépasse celle de la simple prescription pour s'étendre à la transformation intérieure.

Dans le *Veḷudvāreyya sutta* (352-356), le Bouddha enseigne aux brahmanes, habitants laïcs et pères de famille de Veludvāra, les préceptes suivants :

- S'abstenir de tuer les êtres vivants ;
- S'abstenir de prendre ce qui n'est pas donné ;
- S'abstenir de s'engager dans les relations sexuelles illicites ;
- S'abstenir de dire des mensonges ;
- S'abstenir de dire des paroles calomnieuses ;
- S'abstenir de dire des paroles insensées, des paroles futiles.

Chacune de ces prescriptions négatives est ponctuée d'une prescription positive identique : « parler et faire l'éloge d'une telle abstinence ». Le respect de ces préceptes conduit le disciple à posséder une « confiance sereine » à l'égard de l'Enseignement et de la Communauté. Il peut désormais déclarer que la voie vers les « destinations malheureuses » a été coupée, qu'il est « entré dans le courant » et est ainsi « destiné à atteindre l'état d'Éveil<sup>2</sup> ».

On ne trouve pas dans ce sutta de prescription concernant les boissons enivrantes. En revanche, on peut lire dans le *Dīgha-nikāya*, III, 68: « Les boissons enivrantes causent la folie et l'inattention, elles causent la perte de la fortune, l'augmentation des disputes, la prédisposition aux maladies, le gain d'une mauvaise renommée, les scandales honteux, la diminution de l'intelligence ».

### • ***Le « tournant » mahayaniste***

Les premiers siècles de l'histoire du bouddhisme sont caractérisés par le développement de « congrégations » (*nikāya*) peu différenciées en dépit des divergences

---

<sup>1</sup> - Voir Bernard Stevens, *La communauté bouddhiste Triratna*, op. cit., pp. 111-118.

<sup>2</sup> - En arrière-plan, on reconnaît une différence essentielle entre laïcs et religieux : seuls ces derniers peuvent atteindre l'Éveil, les laïcs, eux, sont « entrés dans le courant » et peuvent juste parvenir à la porte de l'Éveil.

et querelles qui sont souvent mises en avant pas les commentateurs<sup>1</sup>. Les spécificités des différents *nikāya* portent essentiellement sur des questions secondaires. C'est au début de l'ère chrétienne qu'allait se développer un mouvement d'abord marginal qui va se diffuser très progressivement dans le paysage religieux de l'Inde, et plus rapidement en direction de la Chine (par les Routes de la soie). Désigné d'abord comme la « Voie des bodhisattva », ce mouvement va s'étendre ensuite sous le nom de Mahāyāna, Grand véhicule ou Voie de la grandeur. Le Mahāyāna s'implantera en Chine, en Corée, au Japon, en Mongolie et au Tibet. Il cohabitera avec les enseignements des Theravādin en Asie du sud-est. De nouveaux *sūtra* écrits en sanskrit et attribués au Bouddha constituent les enseignements fondateurs du Mahāyāna<sup>2</sup>. La *Prajñāpāramitā* insiste sur le thème de la vacuité : toutes les choses matérielles sont vides (*śūnyam*) d'existence propre, tout concept au sujet de leur existence est donc souffrance<sup>3</sup>, seule la compréhension de la vacuité peut mener à la cessation de la souffrance (*duḥṣa-nirodha*).

Les Mahāyānistes ne composèrent pas de code disciplinaire complet et se basèrent en grande partie sur les règles du *Vinaya* des Śrāvaka. Leur code moral et spirituel, s'appuyant sur le *Vinaya* et les stances du *Sutta Piṭaka*, repose sur trois caractéristiques<sup>4</sup> :

- La grande compassion à l'égard de tous les êtres vivants (*mahākaruṇā*) ;
- La compréhension que nous ne sommes pas différents des autres (*sattvasamatā*) ;
- Faire le vœu d'obtenir le plein Éveil (*bodhicittopāda*).

Aux règles du *Vinaya*, les Mahāyānistes ajoutèrent, en plus des préceptes moraux (*sīla*) diverses bonnes actions (*kuśaladharmasamgrāhakaśīla*) et des services aux autres êtres (*sattvānugrāhakaśīla*).

La doctrine Mahāyāna se distingue des autres enseignements bouddhistes en ce qu'elle proclame « la primauté de l'idéal du bodhisattva et de la compassion universelle sur la libération individuelle de l'arhat, la double vacuité du soi individuel et des phénomènes extérieurs, la doctrine des trois corps des bouddhas (*trikāya*) et la présence d'innombrables bouddhas et bodhisattva prêts à aider les êtres plongés dans la confusion

<sup>1</sup> - Les historiographes bouddhiques retiennent dix-huit *nikāya*, les historiens en ont répertorié une trentaine.

<sup>2</sup> - L'ouvrage le plus ancien, qui utilise d'ailleurs les termes techniques pāli, est la *Prajñāpāramitā*, traduite pour la première fois en chinois au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., ce qui fait remonter la philosophie du Mahāyāna à un siècle ou deux avant cette date. Voir Nalinaksha Dutt, « Les principes fondamentaux du Mahāyāna », dans *Présence du Bouddhisme*, pp. 199-208.

<sup>3</sup> - La vision erronée d'une existence propre des choses nous les fait désirer comme permanentes, ce qui est une illusion : l'impermanence qui les voue à disparaître est source de souffrance.

<sup>4</sup> - Voir Nalinaksha Dutt, *op.cit.*

et les souffrances du *saṃsāra*<sup>1</sup> ». La naissance du Mahāyāna ne s'explique pas par un schisme au sein des écoles anciennes. Il s'agit plutôt d'une évolution de la doctrine, la plupart des idées présentes dans le Mahāyāna étaient déjà contenues en germe dans le bouddhisme ancien. Le Mahāyāna enrichit et approfondit le bouddhisme primitif sans s'y opposer ou le dénaturer<sup>2</sup>.

Les deux premiers grands philosophes du Mahāyāna furent Nāgārjuna au II<sup>e</sup> siècle, à l'origine de l'école Mādhyamika, et Asanga au IV<sup>e</sup> siècle auquel la tradition tibétaine attribue la révélation des *Cinq traités de Maitreya* et qui est le fondateur du deuxième grand courant philosophique, le Yogācāra<sup>3</sup>.

Même s'ils reconnaissent la valeur des vérités et des principes d'action pour l'amélioration de soi des enseignements du Hīnayāna, les disciples du Mahāyāna leur reprochent un défaut d'idéaux altruistes. Le bodhisattva, dont la préoccupation première est de se consacrer à l'Éveil de tous les êtres, remplace chez eux l'*arhat* solitaire. Considérant que l'octuple sentier est prescrit essentiellement pour l'amélioration de soi, ils lui substituent les six perfections comme modèle de l'action religieuse, plus spécifiquement tourné vers les autres.

- ***Relations aux choses et aux êtres, altruisme, bienveillance et compassion***

Comme j'étais arrivé à Dingri, sur la route de Tchoubar qui passe par *Pékou*, je m'étais couché sur le bord de la route. Quelques jolies jeunes filles parées de bijoux et qui allaient à *Snog mo*, virent mon corps consumé par l'ascétisme. Une d'elle dit :

« Holà ! voyez donc quelle misère. Puissé-je ne jamais renaître un être pareil ! »

Une autre dit :

« Quelle pitié ! Un pareil spectacle soulève également l'indignation. »

Mais moi je pensai : « J'ai compassion de ces créatures bornées. » Et touché de pitié, je me redressai et leur dis : « Jeunes filles, ne parlez pas ainsi. Il n'y a pas de quoi vous tant affliger. Vous auriez beau souhaiter renaître mon pareil, vous ne le pourriez pas. Puisque vous êtes si enclines à la pitié, regardez-vous vous-mêmes et reportez sur vous votre compassion<sup>4</sup>. [...] »

---

<sup>1</sup> - *DEB*, article « Mahāyāna ».

<sup>2</sup> - Voir *ibid.*

<sup>3</sup> - L'université de Nālandā sera le point focal d'où le Mahāyāna va se diffuser. Elle sera détruite vers 1198 par les Turcs musulmans venus d'Afghanistan.

<sup>4</sup> - *Milarepa, ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, trad. Jacques Bacot, *op. cit.*, p. 205.

Si l'idéal du bodhisattva est bien de ne pas entrer dans l'Éveil avant que tous les êtres y soient également parvenus, il serait faux de dire que cette dimension altruiste est exclusive du Mahāyāna. L'histoire complexe du bouddhisme montre une tradition plurielle et diffuse dont l'évolution n'est nullement linéaire, mais la compassion apparaît d'emblée comme une valeur fondatrice (d'ailleurs, la tradition soutient que le Bouddha est né de la compassion) et comme la racine commune de tous les enseignements. C'est cette attitude constante de protection et d'aide altruiste qui justifie la prise de refuge auprès d'un Bouddha<sup>1</sup>.

Les deux véhicules ont en commun quatre modalités de la compassion cultivées pour développer une attitude altruiste, désignées par les expressions de « quatre illimités » ou « quatre incommensurables » (*catvārapramāna*).

Dans le Theravāda, la méditation porte sur l'amour bienveillant (*mettā*), la compassion (*karunā*), la joie (*muditā*) et l'équanimité (*upekkhā*). La culture d'une attitude altruiste fait partie de la pensée juste au sein de la quatrième Noble vérité (la voie octuple). Dans le bouddhisme ancien, les quatre illimités sont appelés « demeures de Brahma ». Ces demeures sont dites illimitées parce qu'elles diminuent l'attachement au moi et prédisposent l'esprit à l'aide compassionnée sans partialité.

Dans le Mahāyāna, les quatre illimités constituent un entraînement spécifique du bodhisattva à la production de la bodhicitta d'aspiration<sup>2</sup> et sont le préliminaire à la bodhicitta de mise en œuvre qui consiste à pratiquer les pāramitā. La bodhicitta est l'« esprit d'Éveil » ou la « pensée de l'Éveil », c'est-à-dire l'aspiration à atteindre l'Éveil pour le bien des êtres. Dans son ouvrage intitulé *La marche vers l'Éveil*, Shantideva, maître indien du VII<sup>e</sup> siècle, écrit :

Tous les bonheurs du monde viennent  
De la recherche du bonheur d'autrui ;  
Toutes les souffrances du monde viennent  
De la recherche de son propre bonheur.

À quoi bon en dire davantage ?  
Comparez seulement l'être puéril  
Qui agit dans son propre intérêt

---

<sup>1</sup> - Voir SSDL, *Le sens de la vie*, p. 26.

<sup>2</sup> - Par bodhicitta « d'aspiration » il faut entendre la motivation altruiste et l'identification du but – le bonheur définitif de tous les êtres (voir P. Cornu, *DEB*, art. « Bodhicitta »).

Et le sage qui œuvre au bien des autres<sup>1</sup> !

Bodhicitta d'aspiration (*bodhipraṇidhicitta*) et bodhicitta de mise en œuvre (*bodhiprathānacitta*) sont dites « relatives » (par opposition à la bodhicitta absolue – *paramāṛthabodhicitta* – qui est la vue de l'ainsité, *tathatā*). La première est le vœu d'atteindre la bouddhité pour le bien de tous les êtres (motivation altruiste) ; la seconde est la mise en application de ce vœu par la pratique des six (ou dix) pāramitā.

Si, en termes de valeur, l'amour de bienveillance (*mettā*) vient en premier, c'est l'équanimité qui doit prioritairement faire l'objet de l'entraînement afin d'éviter que l'amour, la compassion et la joie tombent dans la partialité.

L'équanimité illimitée vise à la libération de l'attachement et de l'aversion : il s'agit de renoncer à la haine envers ses ennemis et à l'attachement envers ses amis et ses proches, soit de développer une attitude impartiale et égale envers tous les êtres. Il ne s'agit pas d'une indifférence ou d'une simple neutralité, mais d'une attitude aimante destinée à tous.

L'amour bienveillant illimité consiste à souhaiter que tous les êtres puissent jouir du bonheur et des causes du bonheur, et ne s'en écartent pas. Il ne s'agit pas seulement du bonheur de cette vie présente, mais du bonheur des vies à venir, et surtout du bonheur définitif de l'Éveil. Il convient pour cela de cultiver une attitude bienveillante envers tous les êtres en toutes circonstances.

La compassion illimitée consiste à aider tous ceux qui souffrent à se libérer des causes de la souffrance, c'est-à-dire des passions, de l'ignorance et de tout ce qui les enchaîne au *saṃsāra*. La méditation sur la compassion débute en général par une concentration de l'attention sur les êtres proches, pour s'étendre progressivement à tous les êtres.

La joie illimitée consiste à se réjouir du bonheur d'autrui, de souhaiter que ce bonheur ne fasse que croître, et d'aider les êtres à se libérer d'émotions négatives comme la jalousie, la convoitise et l'esprit de compétition.

L'exercice des quatre illimités doit générer le souhait d'atteindre soi-même l'Éveil afin d'être en mesure d'aider véritablement les êtres souffrants.

Il est important de souligner que la motivation est entièrement tournée vers les autres, totalement désintéressée, et que le « bénéfice » qui découle de ces actions et attitudes

---

<sup>1</sup> - *Bodhicaryāvatāra : La Marche vers l'Éveil*. Padmakara, VII, 129-130. Cité par Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, p. 100.



altruistes, son « poids karmique » favorable, serait réduit à néant si l'intention altruiste n'était pas pure absolument<sup>1</sup>.

Même lorsque j'agis pour le bien des autres  
Il n'en découle nul étonnement et nul orgueil.  
C'est comme lorsque je mange,  
Je n'attends rien en retour<sup>2</sup>.

Une conséquence de cet esprit compassionnel est commune aux deux véhicules : c'est la compassion envers les ennemis et envers ceux qui nous causent tort et insultes :

« Il m'a maltraité, il m'a battu, il m'a vaincu, il m'a volé », la haine de ceux qui chérissent de telles pensées n'est pas apaisée.

« Il m'a maltraité, il m'a battu, il m'a vaincu, il m'a volé », la haine de ceux qui ne chérissent de telles pensées est apaisée.

Jamais la haine n'éteint les haines en ce monde. Par l'amour seul les haines sont éteintes. C'est une ancienne loi<sup>3</sup>.

Si nous pouvons être blessé par des propos ou des actes déplaisants, les effets en seront surtout supportés par la personne qui nous cause du tort : sous l'emprise de la passion, elle accumule des actes négatifs aux conséquences karmiques défavorables. Nous devons avoir pour celui qui nous nuit de la compassion plutôt que de la haine, et ainsi accueillir avec bienveillance ceux qui nous ont fait du mal<sup>4</sup>.

De cet esprit de bienveillance et de compassion illimitées découle la non-violence (*ahimsā*) qui constitue elle aussi l'une des valeurs éthiques fondamentales du bouddhisme. La non-violence n'est pas propre au bouddhisme (le jaïnisme en a poussé

---

<sup>1</sup> - « Selon la loi du karma, plus on donne, plus on reçoit. Pourtant, paradoxalement, si nous donnons en espérant recevoir, ce processus ne fonctionne pas », Ringou Tulkou Rimpotché, *Et si vous m'expliquiez le bouddhisme ?* p. 121.

<sup>2</sup> - Shantideva, *Bodhicaryāvatāra*, VIII, 116, cité par S. Batchelor, *op. cit.*, p. 127.

<sup>3</sup> - *Dhp*, versets 3-5.

<sup>4</sup> - « [Ceux qui pratiquent de manière appropriée la doctrine] ont quatre qualités principales qui sont :

1. lorsqu'on leur nuit, ils ne répondent pas par la violence ;
2. lorsqu'on manifeste de la colère à leur égard, ils ne réagissent pas par la colère ;
3. lorsqu'on les injurie, ils ne répondent pas par l'insulte ;
4. lorsqu'on les accuse, ils ne répliquent pas ».

SSDL, *Le sens de la vie*, p. 26.

les conséquences à ses limites extrêmes<sup>1</sup>), mais elle résulte ici du fondement de la doctrine qui vise à l'éradication de la souffrance. Il ne faut cependant pas y voir une forme de faiblesse ou de naïveté : il n'est pas question d'accepter les outrages ou les agressions de manière passive ou résignée, mais d'y faire face en s'abstenant dans la mesure du possible de toute riposte violente qui ne peut qu'exacerber une situation de conflit et même se retourner contre la personne agressée. Mais ce type de situation reste heureusement exceptionnel et l'attitude non-violente doit être adoptée dans toutes les circonstances de la vie quotidienne. D'une certaine manière, les cinq préceptes destinés aux laïcs sont la plus simple expression de l'application pratique du principe de non-violence ; prendre la vie, s'approprier ce qui n'est pas donné, avoir un comportement sexuel irrespectueux, tenir des propos inconvenants, c'est déjà exercer une violence envers autrui ; absorber des substances enivrantes est une forme de violence envers soi-même et envers les autres.

La compassion et la non-violence bouddhiques ne se limitent pas aux seuls êtres humains : tout être vivant doué de sensibilité est susceptible de souffrir. Le Bouddha s'est donc naturellement opposé aux sacrifices au cours desquels des animaux, voire des êtres humains, sont tués, et la souffrance animale est explicitement réprouvée par les enseignements<sup>2</sup>. En revanche, la question du végétarisme est l'objet de réflexions et de débats qui se poursuivent encore de nos jours. Cette question mériterait un ample développement qui dépasse le cadre de cette étude, mais quelques éléments me semblent caractéristiques d'une forme de casuistique bouddhiste (que l'on retrouvera dans la section traitant du suicide) et méritent d'être signalés ici. L'intention est, nous l'avons vu, plus importante que l'action en elle-même. Aussi les enseignements distinguent-ils l'esprit de la non-violence et ses manifestations (le fait même de vivre implique parfois une violence involontaire). Ce qui est condamnable, c'est de tuer un animal pour le manger (ou de manger un animal qui a été tué *pour soi*<sup>3</sup>). Certaines paraboles avancent aussi un argument reposant sur la croyance en la renaissance qui réduit la distance entre les animaux et les humains<sup>4</sup>. Le cas des bhikkhus qui sont tenus

---

<sup>1</sup> - La non-violence est aussi une valeur éthique fondamentale de l'hindouisme, mais reste cependant une notion ambiguë sans la mesure où il existe des exceptions (les sacrifices). Cette question complexe sort de notre propos.

<sup>2</sup> - Plusieurs stèles que l'empereur Asoka fit graver en Inde au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ont trait au devoir de non-violence envers les animaux.

<sup>3</sup> - Dans *Origin and Nature of Ancient Indian Buddhism*, 2001, Karam T. S. Sarao souligne le caractère spécieux de cet argument : « il est difficile d'imaginer que celui qui condamne le sacrifice animal dans les termes les plus durs, ainsi que l'abattage, la chasse et le piégeage, savoure la chair de ces mêmes animaux ».

<sup>4</sup> - Voir par exemple, dans Pierre Crépon, *Contes et paraboles du Bouddha*, « Le sacrifice du mouton », et « Le chasseur et la doctrine » où certains des animaux mis en scène (et destinés à être tués pour la consommation) sont présentés comme des renaissances de personnages humains.

d'accepter les aumônes de nourriture avec bienveillance est lui aussi problématique, car il peut arriver que de la viande leur soit offerte. Enfin, il faut tenir compte de spécificités géographiques : les rigueurs du climat tibétain, par exemple, font de la nourriture carnée un aliment quasi inévitable<sup>1</sup>. La tendance actuelle incite les bouddhistes au végétarisme, mais la non consommation de viande n'est en aucun cas un interdit alimentaire comme en comportent d'autres religions<sup>2</sup>.

## **IV – 3 – Mise en perspective**

Dans ce qui précède, certains points de convergence apparaissent tels que les différences sont parfois plus sémantiques ou linguistiques que doctrinales. En revanche les divergences à propos d'autres questions vont jusqu'à l'opposition totale.

- ***Ignorance et valeur***

La coproduction conditionnée permet d'établir une séparation entre les phénomènes neutres<sup>3</sup> et ceux qui sont orientés en valeur<sup>4</sup>. Seuls les phénomènes orientés en valeur<sup>5</sup> enseignent comment agir dans la situation objective expliquée par la coproduction conditionnée neutre. Cette bipartition reste très éloignée de celle des stoïciens entre choses qui dépendent de nous (et qui sont donc orientées en valeur) et celles qui n'en dépendent pas (neutres, et donc indifférentes). Ces deux approches différentes présentent cependant un élément commun, à la source de l'action inappropriée : l'ignorance. Chez les stoïciens, par suite d'un jugement erroné qui incline l'assentiment vers les choses qui ne dépendent pas de nous, l'ignorance est cause des passions, du désir, de l'attachement... ; pour le bouddhisme, l'ignorance a des conséquences semblables, désir et attachement enchaînent au *samsāra* : dans les deux cas, l'insensé est réduit en esclavage. Là, l'exercice de la droite raison libère l'homme en assurant un jugement ferme qui permet de valider ou non l'assentiment ; ici, la disparition de l'ignorance élimine tous les autres anneaux de la chaîne et permet la libération. Libéré de l'ignorance, l'homme de bien ne peut plus commettre le mal.

---

<sup>1</sup> - Interrogé sur ce point, le Dalaï-Lama reconnaît que, sur le conseil de ses médecins, il lui est arrivé de consommer de la viande.

<sup>2</sup> - Comme dans l'islam et le judaïsme.

<sup>3</sup> - Exprimés par des formules comme : « Si ceci existe, (alors) cela existe ; si ceci prend origine, (alors) cela prend origine ; si ceci n'existe pas, (alors) cela n'existe pas... »

<sup>4</sup> - Désignés par méritoires (*kusala*) ou déméritoires (*akusala*).

<sup>5</sup> - Les valeurs du bien et du mal, de la pureté et de la souillure, de l'éveil ou de l'illusion, non les valeurs rationnelles de vrai et de faux.

## • **Actions vertueuses et volonté**

Si, pour les stoïciens, la fin est de « vivre conformément à la nature », c'est-à-dire de régler nos actions sur la Raison universelle, la fin bouddhique est de vivre selon la Loi du Dharma. Il s'agit pour les premiers d'agir vertueusement, soit avec sagesse, justice, courage et tempérance. Les seconds invoquent des vertus associées aux états mentaux de la générosité, de l'amitié et de la sagesse, et l'on peut, dans les dix *pāramitā* du Theravāda ou les six du Mahāyāna, reconnaître les quatre vertus stoïciennes :

- De la sagesse, on rapprochera : la connaissance (*pañña*), l'amour (*mettā*), la concentration ou *dhyāna* (*dhyānapāramitā*), et la connaissance transcendante (*prajñāpāramitā*) ;
- De la justice : le don (*dāna*), l'éthique (*sīla*), l'abnégation (*nekkhamma*), l'équanimité (*upekkhā*), la générosité transcendante (*dānapāramitā*), la discipline ou éthique transcendante (*sīlapāramitā*) ;
- Du courage : l'énergie (*virīya*), la détermination (*adhiṭṭhāna*), le courage ou diligence (*virīyapāramitā*) ;
- De la tempérance : la patience (*khanti*) et la patience transcendante (*kṣāntipāramitā*).

Dans les deux doctrines, les vertus « primaires » donnent naissance à de nombreuses vertus « secondes », trop nombreuses pour être détaillées ici. Il est notable encore que ces vertus sont indissociables d'une totalité, d'une unité organique, qui fait qu'on ne peut faire usage d'une seule vertu sans posséder toutes les autres et qu'on n'est pas vertueux s'il manque une vertu.

C'est la volonté (*boulēsis*) ou la volition (*cetanā*) qui assure la mise en œuvre de l'action vertueuse. Dans le stoïcisme, la volonté, qui est, avec la joie et la circonspection, l'une des trois affections positives<sup>1</sup>, est la pierre de touche de la liberté et de l'invincibilité du sage<sup>2</sup>. Elle est aussi, dans le bouddhisme<sup>3</sup>, l'instance qui permet à l'agent de préserver sa liberté vis-à-vis de la nécessité imposée par la loi naturelle du Karma<sup>4</sup>. Dans les deux doctrines, la volonté est sous-tendue par la tendance ou l'impulsion (*hormē*, *saṃskāra*).

---

<sup>1</sup> - Voir supra.

<sup>2</sup> - Voir *Pensées*, VIII, 48.

<sup>3</sup> - Mais le terme de « volition » est ici préférable.

<sup>4</sup> - Les tendances, ou formations volitionnelles (*saṃskāra*) restent cependant étroitement liées à la théorie du Karma : elles s'appuient sur le karma passé et élaborent la condition karmique à venir. L'agrégat appelé *saṃskāra* est constitué d'un ensemble complexe de quarante-neuf facteurs mentaux auxquels il faut ajouter les formations dissociées comme la notion de personne, de temps, de naissance, le vieillissement, la durée, les noms, les mots, les lettres, etc.

La différence entre la volonté stoïcienne et la volition bouddhique, c'est que la première, bien qu'étant sous l'influence de la tendance, est une volonté *raisonnable* ; la raison n'est pas absente de la *cetanā*<sup>1</sup>, mais elle est incluse dans un ensemble plus large de facteurs mentaux omniprésents<sup>2</sup> (*sarvatraga*).

La question du libre arbitre a été traitée au chapitre précédent<sup>3</sup>. Nous retiendrons ici que les stoïciens ont eu à résoudre le problème de la compatibilité de la liberté individuelle avec la nécessité liée au Destin, accordant leur libre assentiment à la volonté divine. De leur côté, les bouddhistes insistent sur le rôle de la conscience dans la maîtrise des actions à venir, mettant en pratique les principes d'impermanence et d'interdépendance afin de générer des conséquences favorables à leurs actions.

## • *Une thérapeutique des passions*

Stoïcisme et bouddhisme mettent tous deux en œuvre une véritable *thérapeutique des passions*. Dans les deux cas, les passions sont la conséquence de jugements erronés, avec, comme toujours, l'ignorance à la source de ces erreurs.

Par la dialectique, Chrysippe vise à dénoncer la corrélation entre l'impulsion et l'adhésion de l'âme à une opinion fallacieuse. Cicéron refuse de traduire *pathos* par maladie<sup>4</sup>, mais c'est ainsi que Gallien présente ce dysfonctionnement<sup>5</sup> et la philosophie est bien la *médecine de l'âme*. Si la passion est opinion, il faut agir par la dialectique. Si elle concerne un bien ou un mal à notre égard (éloges ou insultes), il faut renoncer à notre point de vue égoïste. Si elle joue sur le présent ou sur l'avenir (le chagrin, la crainte), il faut dissiper les illusions temporelles.

La quadripartition de l'enseignement inaugural du Bouddha est directement empruntée à la médecine de l'Inde antique<sup>6</sup>, et les allusions à la médecine ou à la maladie sont fréquentes dans les textes canoniques<sup>7</sup>. Le mot « antidote » est couramment employé

---

<sup>1</sup> - Qui est aussi appelée « attraction » : ce qui modèle la pensée et dirige l'esprit vers une activité.

<sup>2</sup> - Au nombre de cinq dans les Abhidharma sanskrits, de sept dans l'Abhidharma theravādin.

<sup>3</sup> - Voir ch. III, § III – 3 – 1 – « La question du libre arbitre ».

<sup>4</sup> - Dans *Tusculanes*, III, 1-8, Cicéron refuse la traduction « mot à mot » et propose « troubles » pour « *pathé* ».

<sup>5</sup> - *SVF* III, 471. Épictète se montre allusif sur ce point : « C'est une maison de santé, mes amis, que l'école d'un philosophe », (*Entretiens*, III, 23, 30).

<sup>6</sup> - Voir Roger-Pol Droit, *Le silence du Bouddha*, p. 19 : « Quelle est la maladie ? D'où provient-elle ? Comment faire cesser sa cause ? Quelles pratiques conduisent à cette cessation ? Ce sont les questions des traités médicaux. » Pour un panorama complet des aspects thérapeutiques du bouddhisme, voir Françoise Bonardel, « Bouddhisme et thérapeutique », dans *Bouddhisme et Philosophie*, pp. 21-44.

<sup>7</sup> - Comme dans ce passage : « [...] D'où il résulte qu'annihiler, faire cesser, surmonter la forme corporelle, la sensation, la perception, les formations mentales et la conscience, ceci est l'extinction de la souffrance, la fin de la maladie, la victoire sur la vieillesse et la mort » (*SN*, 12).

pour remède aux passions<sup>1</sup>. Les antidotes consistent en une prise de conscience rationnelle de l'ignorance<sup>2</sup>, mais il ne s'agit pas ici de dialectique au sens où l'entendent les stoïciens : le « savoir » bouddhique demeure inséparable d'un entraînement graduel et continu au détachement, et l'activité intellectuelle qu'implique la *prajñā* est indissociable de la méditation.

Pour les stoïciens, la passion étant une perversion, et non l'expression d'une fonction « pathétique » normale, il est vain de vouloir la modérer : il faut l'extirper. Mieux encore, il convient de l'éradiquer avant qu'elle puisse se développer en un processus expansif et dévastateur<sup>3</sup>, et la prophylaxie est préférable au traitement curatif. Le redressement des opinions par la rigueur des argumentations est le traitement de choix, et la morale appliquée que l'on trouve dans la théorie des passions en appelle à l'unité du système<sup>4</sup>. Ici encore, la prophylaxie bouddhique, qui vise elle aussi à l'éradication des passions<sup>5</sup>, n'en appellera pas seulement à la raison, mais préconisera des méthodes d'entraînement yogiques<sup>6</sup>.

Un exercice commun aux deux doctrines consiste en la déconstruction analytique des phénomènes. Il s'agit de les présenter dans leur nudité peu attirante de manière à bloquer l'élan passionnel qui s'y attache en l'absence de réflexion<sup>7</sup>. Ce qui est source de passion, c'est l'imagination liée à notre représentation des choses. On s'efforce alors de ne voir en chaque chose que ce qui est vu, entendu, etc. Ce faisant, on détruit la construction mentale qui accompagne la représentation et qui interprète les choses selon ses propres souhaits. À la célèbre maxime d'Épictète qui nous dit que ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes mais le jugement qu'ils portent sur ces choses, répond cette parole

---

<sup>1</sup> - Dans l'article cité supra en référence, F. Bonardel distingue *antidote* et *contrepoison*.

<sup>2</sup> - « Selon la science contemplative bouddhiste, on ne cherche ni à réprimer le désir ni à lui donner libre cours dans son état ordinaire, mais à en être totalement libéré. Pour ce faire, on utilise une série de moyens gradués, qui commencent par l'affaiblissement du désir à l'aide d'antidotes, continuent par la reconnaissance de la vacuité intrinsèque du désir, et se terminent par la transmutation du désir en connaissance », M. Ricard, *Le moine et le philosophe*, p. 355.

<sup>3</sup> - Livrées à elles-mêmes, les passions « diffèrent peu de la folie » (*Tusculanes*, IV, 36 et 42). Cependant, l'éradication totale des passions est préconisée aux progressants. À un niveau plus élevé de pratique, il devient possible de les maîtriser.

<sup>4</sup> - « Continuellement, à propos de toute représentation si c'est possible, songer à ce que disent la physique, la théorie des passions, la dialectique », *Pensées*, VIII, 13.

<sup>5</sup> - Le tantrisme indo-tibétain aborde cette question de manière différente. Nous ne faisons que signaler ici ce point de divergence. Mais finalement, et cela vaut pour les deux doctrines, ce qui compte, c'est d'être libéré des passions : que les passions n'asservissent plus l'esprit et laissent place à une félicité intérieure, immuable et libre de tout attachement.

<sup>6</sup> - Méthodes en œuvre surtout dans le Tantra.

<sup>7</sup> - Voir *Pensées*, V, 33 ; VI, 13 ; VIII ; IX, 36 ; X, 11 ; X, 18 ; *Visuddhimagga*, XXI, 49-50. Voir encore Bhikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée transcendantale*, p. 57 ; SSDL, *Zénith de Nantes août 2008*, p. 14/87 (ces références sont citées *in extenso* au chapitre II, « Recensement exhaustif... »).

du sage indien Tilopa au IX<sup>e</sup> siècle : « Ce ne sont pas les choses qui te lient, mais ton attachement aux choses<sup>1</sup> ».

La maîtrise du *logos* passe aussi par l'abstention de tout jugement hâtif, la suppression de toute opinion fausse<sup>2</sup> : le jugement que l'on y ajoute est à supprimer. Chrysippe et Zénon fustigeaient la consolation qui ne fait qu'entretenir la passion du chagrin<sup>3</sup>. Le présent est la seule modalité du temps d'où est absente l'agitation des pensées troublées par un passé qui n'existe plus et un avenir incertain. Il est cependant possible de maîtriser l'inquiétude de l'avenir en méditant sur la survenue toujours possible de maux<sup>4</sup> (on peut aussi s'y préparer par l'exercice de la *praemeditatio futurorum malorum*), de manière à supprimer leur nouveauté s'ils se produisent et de n'en être point troublé<sup>5</sup>. Enfin, si l'argumentation rationnelle est inopérante, la temporisation reste le meilleur des refuges : l'impermanence du présent garantit qu'à terme, la nature apaisera, puis effacera la douleur passionnelle<sup>6</sup>.

Dans le bouddhisme, l'abstention de tout jugement hâtif et la temporisation sont au centre de la doctrine Mādhyamaka et reposent également sur la méditation de la vacuité. Cet aspect de la thérapie bouddhique, qui se distingue par sa constante tentative pour se frayer un passage entre les extrêmes, revêt un sens très différent de celui de l'époque de la tradition grecque<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> - Cité par M. Ricard, *Plaidoyer pour le bonheur*, p. 47.

<sup>2</sup> - « Mon fils est mort. Qu'est-il arrivé ? Mon fils est mort. Rien de plus ? Rien. Le vaisseau a péri en mer. Qu'est-il arrivé ? Le vaisseau a péri. Il a été mené en prison. Qu'est-il arrivé ? Il a été mené en prison. Chacun ajoute spontanément : "Il est malheureux"... » (*Entretiens*, IV, 8, 5). Ou encore : « De rien ne dis jamais : "Je l'ai perdu", mais : "Je l'ai rendu". Ton enfant est-il mort ? Il a été rendu. Ta femme est-elle morte ? Elle a été rendue. – "Mais c'est un méchant que celui qui me l'a enlevé." – Que t'importe par le moyen de qui le donateur te l'a réclamé ? Tant qu'il te le laisse, prends-en soin comme du bien d'autrui, ainsi que font de l'auberge ceux qui y passent » (*Manuel*, XII).

<sup>3</sup> - Voir *Tusculanes* III, 62 et 74-75. En cela, les stoïciens s'opposent aux épicuriens qui en appelaient à l'évocation des moments agréables du passé.

<sup>4</sup> - « Quand tu formes l'idée de quelque plaisir, traite-là comme les autres, garde-toi de te laisser emporter par elle ; mais attends pour t'exécuter, et obtiens de toi-même quelque délai. Puis compare les deux moments : celui où tu jouiras de ce plaisir, et celui où, après la jouissance, tu en viendras à te repentir et à te faire à toi-même des reproches ; à ce mécontentement, oppose la joie de t'être abstenu et les éloges que tu t'adresseras à toi-même. S'il t'apparaît opportun de passer à l'action, fais attention de ne pas te laisser vaincre par sa douceur, son agrément et son attrait ; oppose-lui, au contraire, comme infiniment préférable, la conscience que tu auras d'avoir remporté cette victoire », *Manuel*, XXXIV.

<sup>5</sup> - Voir *Tusculanes*, III, 34 et 57-58 ; Sénèque écrit : « Voilà pourquoi rien n'arrive au sage contre son attente : nous l'affranchissons, non pas des hasards humains, mais des erreurs humaines. Tout lui échoit non comme il l'a voulu, mais comme il l'a prévu. Or avant tout il a prévu qu'il pouvait y avoir des obstacles à ses desseins. C'est du reste une loi, que la douleur d'un désir frustré atteint moins profondément l'âme quand on ne s'est pas promis un succès assuré » (*De la tranquillité de l'âme*, XIII, 3). Voir encore *De la brièveté de la vie*, II, 3 ; *Entretiens*, II, 6, 11-19 ; *Manuel*, XIV et XXI...

<sup>6</sup> - *Tusculanes*, IV, 63 ; Sénèque, *De la colère*, II, 22, 3 (« Différons donc, le temps met au jour la vérité »), et II, 39, 2.

<sup>7</sup> - Sceptique en particulier, comme nous l'avons vu au ch. I, § « La rencontre de deux univers philosophiques ».

## • L'équanimité

Équanimité est un terme commun aux vocabulaires stoïcien et bouddhique, traduction de *apatheia* et d'*upekkhā*. L'entraînement à l'*upekkhā* est l'exercice préliminaire à la pensée juste de la voie octuple et à la *bodhicitta* du bodhisattva. L'*upekkhā* garantit une attitude d'égale considération de tous les êtres, d'impartialité à leur égard, afin d'assurer une égale bienveillance altruiste. Il s'agit d'une disposition affective libre de tout attachement et de toute passion par laquelle le sage bouddhiste a extirpé la triple racine du devenir, *moha*, *rāga*, *krodha* (les « trois poisons » : la stupidité, le désir-attachement, la colère-haine). Cet état de juste équilibre mental favorise une attitude tournée vers un altruisme inconditionnel, « Étant touché par les choses du monde, demeurer dans un esprit inébranlable, être libre de chagrin, d'attachement et de peur<sup>1</sup> ».

L'*apatheia* stoïcienne exige l'extirpation complète et définitive de la passion, l'absence d'attachement à ce qui ne dépend pas de nous. L'âme du sage, dit Sénèque, est « saine, tempérante, imperturbable, intrépide, qu'aucune force ne brise, qu'aucun événement n'exalte ni ne déprime<sup>2</sup> ». L'*apatheia* est en même temps *ataraxia*, absence de trouble, de tumulte et d'agitation<sup>3</sup>, et *eupatheia* un état de bien-être intérieur, une « bonne émotion », une « bonne affection ». Le sage stoïcien a atteint l'équilibre entre jugements et actes, la constance de l'intention, l'harmonie entre soi et la Raison universelle.

Pour les stoïciens, si l'attachement doit être empêché, c'est que sa cause réside dans une erreur de jugement qui nous empêche de discerner que cette chose ne dépend pas de nous. Le motif justifiant le non-attachement prescrit par le bouddhisme est bien différent : les choses étant vide d'existence intrinsèque, l'erreur de jugement consiste ici à les considérer comme permanentes ou douées d'une existence propre. De même, la notion de vacuité justifie l'équanimité : « Un bouddha, un être pleinement éveillé, ne fait pas de distinction entre une personne qui lacère un côté de son corps avec un couteau et une autre personne qui enduit de parfum l'autre côté de son corps sacré. Bien que l'une des personnes nuise et l'autre aide, il n'y a pas de discrimination de la part de l'être éveillé. Il y a une compassion égale pour les deux personnes, celle qui blesse avec un couteau et celle qui offre du parfum<sup>4</sup> ».

Les stoïciens ne renieraient sans doute pas ce passage du *Majjhima Nikāya* : « Il est impossible pour une personne qui n'est pas maîtresse d'elle-même, disciplinée et

---

<sup>1</sup> - *Sutta Nipāta*, 268.

<sup>2</sup> - *Lettres*, 66, 6.

<sup>3</sup> - Épictète associe communément *ataraxia* et *apatheia* (Voir *Entretiens*, III, 15, 12 ; III, 26, 13).

<sup>4</sup> - Lama Thoubtèn Zopa Rinpoché, *Comment les choses existent. Enseignements sur la vacuité*, p. 32



satisfaite, de maîtriser, discipliner ou satisfaire quelqu'un d'autre. Mais il est assurément possible pour une personne maîtresse d'elle-même, disciplinée et satisfaite, d'aider les autres à le devenir aussi<sup>1</sup> ».

## • *Impassibilité et sentiments*

La contrepartie de l'équanimité est un état d'impassibilité qui, bien qu'étant intérieur, peut s'extérioriser sur le visage du sage et lui conférer, comme certains esprits suspicieux en forment le reproche, une « figure marmoréenne<sup>2</sup> ». Les affects éprouvés par les sages stoïciens et bouddhistes ne peuvent être qualifiés de « sentiments » dont la connotation évoque par trop l'idée d'attachement et d'émotion, si ce n'est de passion. Ce n'est pas pour autant qu'ils en sont dépourvus. Mais et de fait, la lecture des textes du bouddhisme ancien comme de ceux du stoïcisme n'inclut jamais la description des sentiments, ou alors il s'agit de ceux éprouvés par des « ignorants ».

Dans l'*Aṅguttara-nikāya* (II, 61-62), Nakula-pitā, un chef de famille très âgé, s'inquiète auprès du Bouddha de ce qui adviendra à son couple dans la vie future. Il a en effet vécu auprès de sa femme depuis l'enfance une existence fidèle et affectueuse. Le Bouddha lui répond : « Si le mari et la femme ont vraiment tous les deux même foi, même moralité, même générosité, même sagesse, ils se voient dans l'existence présente et ils se verront encore ensemble dans la vie future ». Un poème zen dit : « Pour l'amoureux, une jolie femme est un objet de réjouissance ; pour l'ermite, un sujet de distraction : et pour le loup, un bon repas<sup>3</sup> ». Cela ne constitue guère une réflexion philosophique sur les sentiments !

Serait-il arrivé à Zénon de céder au *sentiment* de tristesse ? « Un jour Antigone, pour le mettre à l'épreuve, lui fit donner la fausse nouvelle que ses domaines avaient été pris par l'ennemi ; et comme il s'en attristait : "Tu vois bien, lui dit-il, que la richesse n'est pas chose indifférente<sup>4</sup>" ». Il s'agit ici plutôt de passion que de sentiment et cet exemple isolé n'est guère significatif !

À vrai dire, il est bien difficile de savoir ce que pensent stoïciens et bouddhistes des sentiments humains. Si l'amour est une valeur importante dans leur philosophie, il ne s'agit pas du sentiment amoureux et encore moins de passion sentimentale. On trouve tantôt l'amour de soi, condition préalable à l'amour d'autrui ; l'amour mutuel qui nous rend sociables ; l'amour universel qui prime sur l'amour personnel... Cet amour bienveillant,

---

<sup>1</sup> - MN, I, 45.

<sup>2</sup> - L'expression revient autant à propos du sage bouddhiste que stoïcien (voir par exemple Pierre Henri Castel, « L'idéal du sage stoïcien me semble d'une tristesse infinie », *Philosophie Magazine*, n° 59, mai 2012, p. 79.

<sup>3</sup> - Cité par M. Ricard, *Le moine et le philosophe*, p. 126.

<sup>4</sup> - DL, VII, 36.

*philia* ou *mettā*, ne possède aucun caractère de sentiment, pas plus que la chaleur de l'intimité, du moins dans les descriptions qui en sont faites.

Dans le canon bouddhique, on apprend que Gautama avait une femme et un fils, Rahula. Qu'a-t-il éprouvé lors de l'ordination de son fils à l'âge de sept ans ? Le Bouddha avait élu son cousin Ānanda pour devenir son confident et son plus proche compagnon jusqu'à sa mort. On ne sait pas s'il ressentait une affection particulière pour Ananda. Les événements sont simplement mentionnés sans donner aucun relief psychologique aux personnages concernés<sup>1</sup>.

La lecture d'Épictète pourrait même, par sa froideur, effrayer le lecteur d'aujourd'hui :

Ne dis jamais de quoi que ce soit : « Je l'ai perdu. » Mais : « Je l'ai rendu. » Ton enfant est mort, il est rendu. Ta femme est morte, elle est rendue. Mon bien m'a été ravi. Eh bien ! il est aussi rendu<sup>2</sup>...

L'esclave-philosophe sait toutefois se montrer consolant ou compatissant, mais il s'agit plutôt de se conformer à des conventions sociales, de ne pas heurter la sensibilité des ignorants :

Quand tu vois quelqu'un pleurer parce qu'il est en deuil, ou que son fils est absent, ou qu'il a perdu ses biens, prends garde à ne pas te laisser emporter par l'idée que les accidents qui lui arrivent ainsi du dehors sont des maux ; mais, aussitôt, tiens prête cette pensée : ce qui meurtrit cet homme, ce n'est pas l'événement (car un autre n'en est pas meurtri), mais le jugement porté sur lui. En paroles, certes, n'hésite pas à compatir avec lui, voire, le cas échéant, à gémir avec lui ; prends garde toutefois à ne pas gémir aussi du dedans<sup>3</sup>.

Il faut s'accommoder aux ignorants et se dire : « Il me conseille ce qu'il croit bon pour lui ; je lui pardonne ». Socrate, lui aussi, pardonnait au gardien de la prison, qui pleurait au moment où il allait prendre le poison ; il dit : « Quelle générosité de me pleurer ainsi ! » Lui dit-il : « C'est parce qu'elles pleuraient que nous avons renvoyé les femmes<sup>4</sup> » ? Il le dit à ses disciples, à ceux qui peuvent l'entendre ; avec son gardien il est indulgent, comme on l'est avec un enfant<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - Voir Frédéric Lenoir, *Socrate, Jésus, Bouddha*, pp. 94-95.

<sup>2</sup> - *Manuel*, XI.

<sup>3</sup> - *Manuel*, XVI.

<sup>4</sup> - Voir Platon, *Phédon*, 116d, 117d.

<sup>5</sup> - *Entretiens*, I, 19, 64-65.

Cette insensibilité apparente ne doit toutefois pas nous égarer. Si l'étude des sentiments appartient bien au domaine de la philosophie, elle n'apparaît pas dans le champ philosophique de ces deux doctrines. Cela ne signifie pas que stoïciens et bouddhistes soient insensibles ou disqualifient le sentiment, mais ce thème ne poursuit pas les desseins de leurs enseignements (rien n'exclut d'ailleurs le fait qu'il put être débattu au cours de discussions non écrites).

Il est donc impossible de contester cette critique associant l'insensibilité à la figure impassible du sage, mais il est en revanche possible de donner une explication à cette exclusion du sentiment du champ de ces philosophies qui est dissout par la doctrine. Ici, ce qui est en question, c'est une médecine des passions. Il convient de bien distinguer l'émotion, qui peut toucher toute personne (un sentiment), de l'identification à cette émotion. Épictète dit : « Un tel est mort ? Il est mort », et il s'abstient d'ajouter à cette proposition un jugement tel que : « C'est un grand malheur<sup>1</sup> ! » Cela n'empêche nullement l'entourage de Un tel d'éprouver de la tristesse, mais la réflexion sur l'événement permet à la peine de s'exprimer ou de s'extérioriser, sans pour autant qu'on s'y identifie au point que la douleur devienne le centre des préoccupations et inhibe toute capacité d'action. Matthieu Ricard résume ainsi le point de vue bouddhiste : « Ne plus s'identifier aux émotions constitue un antidote fondamental applicable en toutes circonstances<sup>2</sup> ». On retrouve cette ascèse des émotions dans la déconstruction analytique des phénomènes. Chez les stoïciens, l'exercice de la *praemeditatio*<sup>3</sup> préparera à l'événement, et il y a aussi celui de « renversement » ou « retournement » qui permet de réorienter les émotions négatives<sup>4</sup>.

- ***Anthropocentrisme et altruisme inconditionnel***

Si l'altruisme et la bienveillance sont des attitudes communes aux deux doctrines, elles ne sont pas dirigées vers le même objet. Certes, les stoïciens ne distinguent pas entre les objets inanimés et les êtres vivants (hommes compris), mais ceux-ci sont des indifférents. L'homme a toutefois un statut à part du fait de sa parenté avec Dieu. Seul avec les dieux parmi les vivants à être doué de raison, c'est la raison qui fait la dignité de l'homme. Pour

---

<sup>1</sup> - Il aurait pu dire aussi : « Ne dis pas : "Le sage est impassible, ce qui le rend antipathique" ; dis : "Le sage est impassible" ».

<sup>2</sup> - *L'art de la méditation*, p. 116.

<sup>3</sup> - Se préparer mentalement, « émotionnellement », à ce qu'un événement ne se produise pas selon notre attente.

<sup>4</sup> - Voir chapitre V, « Le statut du désir ».

le bouddhisme au contraire, ce qui fait la dignité des vivants, c'est d'être doués de sensibilité, car seuls des êtres sensibles sont affectés par la souffrance.

Si les deux doctrines s'accordent pour privilégier la suppression de la souffrance, on comprend alors que les stoïciens s'attachent à éradiquer les souffrances de ceux qui portent cette dignité – les hommes – là où les bouddhistes vont s'employer à soulager tous les êtres sentants.

Le sage stoïcien est né pour le bien public, salulaire à lui-même et aux autres<sup>1</sup>. L'intérêt qu'il porte à autrui est le même secours que manifeste le délivré bouddhiste à l'égard des êtres dans la souffrance. Mais la motivation à la base de cet agir altruiste n'est pas la même. D'un côté, il s'agit du souci d'agir en accord avec la nature, de l'autre, d'éradiquer toute souffrance et de conduire à la délivrance<sup>2</sup>. Les stoïciens voient dans la nature une hiérarchie qui, d'une part, place les êtres doués de raison au sommet de la création et, d'autre part, fait des autres êtres des instruments qui « n'ont pas leur fin en eux-mêmes, mais sont nés pour servir<sup>3</sup> ». Il n'existe dans le bouddhisme aucune distinction de cette sorte : tous les êtres doués de sensibilité sont égaux face à la souffrance :

Un homme qui maltraite des êtres vivants n'est pas un « noble » (*ariya*). Par contre, celui qui est compatissant à l'égard de tous les êtres vivants mérite d'être appelé noble<sup>4</sup>.

Le rapport aux animaux est emblématique de cette différence. Rappelons que, pour Marc Aurèle, des bêtes sans raison et des objets inanimés, je peux user « généreusement et librement ; mais les hommes qui ont la raison, je les traite en associés<sup>5</sup> ». Si Musonius déconseillait la consommation de viande, ce n'était nullement par bienveillance envers les animaux :

Cependant il déclarait que la nourriture carnée était trop sauvage et convenait plutôt aux animaux sauvages. Elle était, disait-il, trop lourde et constituait un obstacle à la pensée et au jugement. Les odeurs plus épaisses qui s'en dégagent obscurcissent l'âme<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> - Sénèque, *De la constance du sage*, VIII, 2.

<sup>2</sup> - Qui n'est pleinement réalisée que par la sortie du *samsāra*.

<sup>3</sup> - *Entretiens*, I, 16, 1-9.

<sup>4</sup> - *Dhp*, verset 207, édition PTS, 1914, trad. Mōhan Wijayaratna.

<sup>5</sup> - *Pensées*, VI, 23.

<sup>6</sup> - Musonius, *Diatribes*, XVIII.

Il s'agit ici de l'opposition manifeste entre un stoïcisme éthiquement anthropocentré et un bouddhisme qui tend vers un altruisme inconditionnel<sup>1</sup>. Il existe aussi dans le stoïcisme une inclination à la non-violence. La réponse de Marc Aurèle à la violence d'autrui conviendrait sans doute à un pratiquant bouddhiste, d'autant qu'il érige la bienveillance en « fait universel », en appelant même à un exemple tiré du monde animal, mais elle reste anthropocentrée :

[...] la douceur est invincible, si elle est véritable, sans grimace ni comédie. Que va faire en effet le plus injurieux des hommes, si tu persistes à être bienveillant pour lui, si, par exemple, tu lui donnes doucement des conseils en l'instruisant tranquillement en ce moment même où il essaye de te faire du mal : « Non pas, mon enfant ; c'est pour autre chose que nous sommes nés ; ce n'est pas à moi, c'est à toi que tu fais du tort, mon enfant. » Puis montre-lui clairement que c'est là un fait universel, que les abeilles mêmes ne font rien de tel, pas plus qu'aucun des animaux qui vivent en troupes. Il faut le faire sans ironie ni injure, mais affectueusement et sans le blesser au cœur, non pas comme un enseignement d'école, pour se faire admirer de l'assistance, mais soit en s'adressant à lui tout seul, soit même en présence d'autres personnes<sup>2</sup>...

Néanmoins, il y a, dans l'acte de consommer de la nourriture, une dimension spirituelle commune, où la forme du repas importe plus que ce qui le compose.

Des choses relatives au corps, ne prends que dans la mesure du strict besoin, qu'il s'agisse de la nourriture, de la boisson, du vêtement, de l'habitation, des domestiques. Tout ce qui vise à l'ostentation ou à la mollesse, raye-le.

La simple satisfaction de l'appétit, telle doit être pour toi la mesure de ce que tu manges et de ce que tu bois, que l'appétit lui-même en soit l'assaisonnement et le plaisir ; ainsi tu ne mangeras pas plus qu'il n'est nécessaire, tu n'auras pas besoin de cuisiniers et tu te contenteras de n'importe quelle boisson<sup>3</sup>.

Pour le moine vietnamien Thich Nhat Hanh, le repas peut même se transformer en un exercice de méditation :

---

<sup>1</sup> - Voir M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, II, 11, « L'altruisme inconditionnel », pp. 143-155.

<sup>2</sup> - *Pensées*, XI, 18.

<sup>3</sup> - H. Schenkl, *Epicteti Dissertaciones*, Leipzig, Teubner, 1897, Gnomol. Stobaei (C), fragm. 17, p. 482.

Quand je mange, que ce soit avec des baguettes ou une fourchette, je prends le temps de regarder la nourriture que je m'apprête à porter à ma bouche. À vrai dire, une fraction de seconde me suffit pour identifier cette nourriture. Si je suis réellement dans l'ici et maintenant, je reconnais immédiatement la nourriture qui est dans mon assiette ou mon bol – je sais qu'il s'agit de carottes ou de haricots verts. Je souris à cette nourriture, la porte à la bouche et la mâche en toute conscience. La pleine conscience s'exerce toujours sur *quelque chose*, et je mâche soigneusement toute nourriture, afin que puissent naître en moi la joie, la solidité et la non-peur. Après avoir mangé lentement pendant vingt minutes, je me sens rassasié – non seulement physiquement, mais également psychiquement et spirituellement. Manger en toute conscience est une pratique très très profonde<sup>1</sup>.

- ***Deux casuistiques***

Les morales stoïcienne et bouddhique sont intentionnalistes, même si le but de l'action n'est pas le même. Dans le stoïcisme, la valeur de l'acte est dans l'acte lui-même et ses conséquences ne nous appartiennent plus. Agir vertueusement, c'est agir en accord avec la nature, selon la raison divine, et si les conséquences de nos actes ne sont pas conformes à nos espérances, il faut les accueillir avec bienveillance comme la réalisation de la nécessité. Une belle action dont le résultat n'est pas à la hauteur de ses attentes ne perd rien de sa beauté<sup>2</sup>. Selon le bouddhisme, l'acte effectué avec pureté est chargé d'un poids karmique favorable, mais ses conséquences immédiates, prises dans le courant de l'interdépendance, peuvent ne pas correspondre à ce qui était attendu. L'élément déterminant de l'acte est, dans les deux morales, le principe formel de l'intention indépendamment du contenu de l'acte<sup>3</sup>. Ainsi, nous ne sommes jamais assuré du résultat de notre action, mais il nous faut agir selon une estimation rationnelle et avec un esprit pur<sup>4</sup>.

Par ailleurs, la science du particulier est dans les deux doctrines le seul mode de connaissance véridique, aussi la morale concerne-t-elle tous et chacun séparément comme seul agent possible de réalisation. C'est à l'individu que s'adresse la morale, même si elle s'exprime dans des concepts généraux. Les textes stoïciens et bouddhiques

---

<sup>1</sup> - Thich Nhat Hanh, *Soyez libre là où vous êtes*, pp. 37-38.

<sup>2</sup> - Voir *Entretiens*, II, 16, 15-16 (cité *in extenso* en note 4, p. 174).

<sup>3</sup> - Le *Dhammapada* s'ouvre sur l'importance de l'état moral de l'esprit à la racine de l'action : « Le mental est l'avant-coureur des conditions, le mental en est le chef, et les conditions sont façonnées par le mental. Si, avec un mental impur, quelqu'un parle ou agit, alors la douleur le suit comme la roue suit le sabot du bœuf », *Dhp*, verset 1.

<sup>4</sup> - Voir *Entretiens*, II, 9-10, passage cité *in extenso* infra, p. 228.

accordent au sage – un être extrêmement rare – l'impossibilité de se tromper, même si certains de leurs actes peuvent nous surprendre, et même parfois nous choquer. Le commun des mortels que sont les autres hommes est guidé par des règles et des préceptes qui ne sont pas des injonctions ni des interdits absolus, seulement des bornes sur le chemin de la sagesse, et il ne nous appartient pas de juger de qui est un sage ou un éveillé. Ainsi, une fois tracées les lignes de force, la morale se déploie en une casuistique où des causes apparemment semblables ont des effets différents, voire opposés.

## V

### Le statut du désir

Qu'il est bon de se gratter lorsque cela nous démange, mais quel bonheur lorsque cela ne nous démange plus. Qu'il est bon de satisfaire nos désirs, mais quel bonheur d'être libre de ses désirs<sup>1</sup>.

#### V – 1 – Deux théories de la perception voisines

Les deux doctrines reconnaissent le rôle central du corps en tant que condition d'apparition de la douleur (ou du plaisir) : il est le médiateur entre la pensée et ce qui n'est pas moi, l'autre, en tant qu'il est susceptible de contribuer au bien-être personnel, ou bien de le contrarier. Les sens constituent le point de départ de tout processus relationnel (au sens large : aussi bien avec moi-même qu'avec autrui et le monde). Avant d'envisager le concept de désir dans son statut et sa fonction, il faut examiner les modalités d'entrée en relation du corps avec ce qui n'est pas lui.

#### V – 1 – 1 – Du contact à l'impression

La théorie stoïcienne de la connaissance est construite à partir du schème binaire agent-patient dont la matérialité est constituée par deux termes : l'objet présent (*υπαρχον*) qui agit sur l'âme (*ψυχη*) qui, en tant que *pneuma*, est un corps. L'impression (*τυπωσις*) générée par la représentation<sup>2</sup> (*φαντασια*) est, elle aussi, matérielle, à la manière de la forme en creux et en pleins qu'imprime un sceau sur une tablette de cire<sup>3</sup>. Elle se présente à première vue comme une théorie mécaniste, mais cette conception est inexacte et insuffisante car elle s'inscrit dans un horizon philosophique – et même métaphysique – beaucoup plus large.

---

<sup>1</sup> - Nāgārjuna, *Suhrleka*, « Lettre à un ami », trad. du tibétain Matthieu Ricard in *L'art de la méditation*, p. 112.

<sup>2</sup> - La traduction de *φαντασια* par « représentation » est trompeuse. « Re-présentation » implique littéralement un doublement de la présentation de la chose qui n'existe pas dans la *φαντασια* des stoïciens. Selon Sextus, ils se plaisaient à rapprocher étymologiquement *φαντασια* de *φως*, la lumière : « Ainsi, de même que la lumière se montre elle-même et montre ce qui se trouve en elle, de même la représentation, qui commande le savoir dans l'animal, doit, comme la lumière, se révéler elle-même et manifester l'objet évident qui l'a produite » (SE, AM, VII, 163). Ainsi, la conception stoïcienne de *φαντασια* en fait le « regard » que nous portons sur la chose, « la lumière dans laquelle elle nous apparaît, autrement dit son mode même d'apparition à l'âme » (J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, p. 37).

<sup>3</sup> - C'est du moins ainsi que Cléanthe concevait le processus physiologique à l'oeuvre dans la représentation (voir SE, AM, VII, 228), Diogène Laërce disait par ailleurs que le terme d'impression « est une empreinte dans l'âme, métaphore empruntée justement aux empreintes qu'une bague produit dans la cire » (DL, VII, 45). Chrysippe jugeait cela absurde, la couleur ni l'odeur ne pouvant s'imprimer comme le sceau dans la cire (SVF II, 58).



Le bouddhisme ancien privilégie lui aussi la notion de contact, plus précisément d'*impact*, soit le heurt de deux forces, au point de départ du processus sensoriel. Ce contact génère l'*affection* (*vedanā*) qui va à son tour donner naissance à la *notion-perception* (*saññā*), laquelle aura pour fonction de percevoir le contenu de la conscience (*viññāna*) et de connaître l'impression au moyen de la détermination de ses marques distinctives ou attributs (la vision fait apparaître la couleur, la *notion* la détermine comme bleu, jaune, rouge ou blanc<sup>1</sup>). La notion-perception comprend six sortes selon le type de contact qui l'a conditionnée<sup>2</sup>.

Il y a ces six sortes d'appât dans le monde, ô moines, pour égarer les êtres, pour l'affliction des êtres vivants. Quels sont les six ? Il y a des formes connaissables par l'œil qui sont souhaitées, désirées, agréables et plaisantes, associées au désir des plaisirs et produisant le désir ardent. Si un moine s'en réjouit, les affirme et y adhère fortement, alors on dit de lui : il a avalé l'appât de Māra, il s'est laissé égarer, il se dirige vers sa ruine, il est quelqu'un dont Māra peut disposer à sa volonté<sup>3</sup>.

À l'issue de cette première étape, la relation entre l'objet et le sujet s'est traduit d'un côté par une *représentation*<sup>4</sup> (φαντασια) occasionnant une impression (τυπωσις) et, de l'autre, par une *notion-perception* (*saññā*) responsable de la prise de conscience (*viññāna*), mais il n'y a pas encore à ce stade intervention de la sphère des affects, des passions ou des émotions.

## V – 1 – 2 – Les conditions de l'affect

On retiendra la définition classique de la représentation que donne Diogène Laërce<sup>5</sup> :

[...] La représentation est une empreinte dans l'âme, c'est-à-dire une altération, comme dit Chrysippe au deuxième livre « *De l'âme* » ; car il ne faut pas comprendre « empreinte » au sens d'un cachet, puisqu'il est impossible que plusieurs empreintes se produisent de la même manière au même endroit. On conçoit une représentation

---

<sup>1</sup> - MN, I, 293.

<sup>2</sup> - AN, III, 413. Rappelons qu'en plus des cinq sens « classiques », les bouddhistes en reconnaissent un sixième : la conscience.

<sup>3</sup> - SN, IV, 159.

<sup>4</sup> - La représentation est dite *compréhensive* si elle est conforme à l'objet présent. Elle est dite *non compréhensive* si elle ne vient pas d'un objet présent ou si ce n'est pas par sa nature propre que l'objet présent la provoque. J.-J. Duhot suggère que « cela sert sans doute à expliquer la possibilité de l'illusion sensible dans une théorie toute mécanique de la perception » (*La conception stoïcienne de la causalité, op. cit.*, p. 102).

<sup>5</sup> - Avec les réserves signalées à la note 2 de la page précédente.

qui vienne d'une chose existante, et qui est imprimée et gravée en conformité avec cette chose, telle qu'elle ne pourrait venir d'une chose non existante<sup>1</sup>.

Plutarque assimile la représentation à « un affect qui se produit dans l'âme, et qui en lui-même montre aussi ce qui l'a produit<sup>2</sup> ».

La représentation est donc une impression que les sens ont reçue de l'objet, mais, en tant qu'impression dans l'âme, elle se distingue de la sensation physique pure. Ainsi imprimée dans l'âme, la représentation est déjà un premier jugement (comme par exemple : « Il y a de la lumière », « Il fait jour »...), saisissant l'objet à travers l'impression reçue, ce qui lui donne une signification en reconstituant ou en construisant la chose même. Elle pose le monde en tant qu'extérieur et indépendant, lui attribue l'être et l'existence. Mais la représentation n'est pas qu'un affect passif produit en nous par une chose extérieure, « en même temps, "c'est l'hégémonique qui produit les représentations [...], les sensations" (SVF, II, 836). Certes la représentation est due "à une sorte d'impulsion venant de l'extérieur" (Cicéron, *Seconds Académiques*, I, 40). Mais d'un autre côté, "la pensée a une force naturelle qu'elle tend vers les choses qui la frappent" (Cicéron, *Premiers Académiques*, II, 30)<sup>3</sup> ».

De ce fait, la perception va s'identifier à la représentation qui l'a produite parce qu'elle en est le résultat. Elle aussi est un corps<sup>4</sup>, plus précisément un *pneuma*, qui sert d'intermédiaire physique entre l'objet et la représentation. « Ainsi, de la perception à la pensée, fonctionne une causalité rigoureuse obéissant au schéma agir/subir. Ces théories n'ont rien de très original ; [...] elles poursuivent la tradition ininterrompue d'un mode d'explication largement pratiqué par les présocratiques<sup>5</sup>. »

Si la représentation imprime une image<sup>6</sup> perçue passivement par le sujet, cette passivité cesse avec l'étape suivante qui fait intervenir le jugement. L'assentiment (συγκαταθεσις) intercalé entre la représentation et le sujet, possède à la fois un versant passif (l'impression) et un versant actif (la *proairesis* qui permet au sujet de décider d'adhérer ou non à la représentation). « Sa catalepse, assentiment à la représentation,

---

<sup>1</sup> - DL, VII, 50.

<sup>2</sup> - Plutarque, *De Placitis Philosophorum*, IV, 12. Cité par J.-B. Gourinat (*op. cit.*, p. 36) qui précise : « *Opinions des philosophes*, traité traditionnellement attribué à Plutarque : il est peu probable qu'il en soit l'auteur ».

<sup>3</sup> - J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 43.

<sup>4</sup> - SVF II, 848, 851.

<sup>5</sup> - J.-J. Duhot, *CSC*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>6</sup> - J.-B. Gourinat nous met en garde contre l'utilisation de la métaphore de l'image qui est, selon lui, une contamination de la pensée cartésienne et est de ce fait inadéquate pour désigner la φαντασια des stoïciens. La métaphore du tact serait plus pertinente que celle de l'image (Voir Cicéron, *Premiers Académiques*, II, 145), d'autant que la métaphore de l'image se limite à une seule forme de la φαντασια, celle de la représentation visuelle. Notons au passage que la métaphore du tact est plus proche de l'idée bouddhique de contact.

dépend en partie de celle-ci, ce en quoi elle échappe à notre volonté, et en partie du sujet, qui peut y adhérer ou non<sup>1</sup>. » Laissant au sujet la possibilité d'exercer une causalité propre, l'assentiment évite à la théorie stoïcienne de la connaissance de tomber dans le mécanisme. La spontanéité de l'assentiment relève de la tendance (ορμη). « Le sujet est donc soumis à deux directions causales qui viennent l'une du monde extérieur et l'autre de ses tendances. Dans les deux cas cette action se fait par l'intermédiaire d'une représentation que le sujet a le pouvoir de soumettre au jugement de la raison<sup>2</sup>. » C'est à partir de cette adhésion que pourront apparaître les passions, l'assentiment étant l'expression du principe intentionnel qui régit les actes des êtres raisonnables. Donner son assentiment à une chose indifférente, c'est contrevenir à la nature rationnelle de la partie directrice de l'âme (ηγεμονικον) : la raison se précipite sans discernement et s'égare dans une action déraisonnable. La raison est l'élément central qui doit permettre de décider « droitement » d'accorder ou non son assentiment à la représentation, la raison humaine étant partie de la Raison divine selon le principe de la sympathie universelle et de la cause synectique.

*Illustration du couple représentation/assentiment :*

Souviens-toi que ce n'est pas celui qui t'injurie, ou celui qui te frappe, qui t'outrage, mais le jugement que ces hommes t'outragent. Lorsque donc quelqu'un te met en colère, sache que c'est ton jugement qui te met en colère. Efforce-toi donc avant tout de ne pas te laisser emporter par ton idée ; car, si une fois tu gagnes temps et délai, tu deviendras plus facilement maître de toi<sup>3</sup>.

L'âme est un souffle igné pénétrant entièrement le corps et possédant une force particulière, la tension (τονος)<sup>4</sup>. Rationalistes, les stoïciens ont construit une physique et une théorie de la connaissance comme prémisses de la morale dont l'objet est la définition du Souverain Bien.

Si dans le stoïcisme le contact de la représentation avec l'âme du sujet constitue une seule opération, le bouddhisme conçoit le processus sensoriel comme le heurt de deux forces, l'image de l'objet frappant la fonction sensorielle dans son domaine particulier,

---

<sup>1</sup> - SVF II, 91 et 115.

<sup>2</sup> - J.-J. Duhot, CSC, *op.cit.*, p. 105.

<sup>3</sup> - *Manuel*, XX (trad. M. Meunier).

<sup>4</sup> - Pour rappel, elle comprend huit parties : les cinq sens, la parole, la partie génératrice (σπερματικον) et la partie directrice qui comprend à son tour quatre parties : la représentation, l'assentiment, la tendance et la raison (Voir SVF II, 785, 826-833).

c'est-à-dire selon les six sens<sup>1</sup> : l'affection (*vedanā*) donne naissance à la *notion-perception* qui informe la conscience selon la spécificité du sens concerné. C'est le « contact impur (*sāsava*) », et non la fausseté du jugement, qui « donne lieu à l'apparition de l'ignorance, en tant que désir de classer l'objet selon des catégories déjà connues<sup>2</sup> ». On ne retrouve pas ici d'équivalent à l'idée de raison. Les actes de conscience sont guidés par la pensée (*citta*). Ils résultent de l'action conjointe des « états mentaux », facteurs psychiques, qui sont indépendants et irréductibles. Ces états mentaux ne sont pas considérés comme des causes mais comme des *conditions* de l'apparition des actes de conscience. L'affection corporelle se dédouble en affection mentale, et c'est la prise de conscience par la pensée qui va déterminer l'apparition de l'affection mentale, celle-ci déterminant aussi la forme de l'affect : désir de répéter l'expérience ou de s'en dissocier. Positivement, il s'agit d'un affect *de désir des plaisirs* (*rāga* et *kāma-upādāna*<sup>3</sup>) ; négativement elle est aversion (*dosa*, skt. *dveṣa*).

La pièce maîtresse de la théorie de la connaissance des stoïciens est l'assentiment (qui doit décider selon un jugement droit, c'est-à-dire accordé à la Nature). Trois principes bouddhiques s'en approchent. La maîtrise de soi, d'abord, en ce qu'elle consiste à suspendre l'activité mentale, suspendant par la même occasion l'imagination qui a été stimulée par la perception de l'objet : « En chaque chose, on s'efforce de ne voir que ce qui est vu, entendu, etc. Si on se limite à ce niveau, on détruit la construction mentale qui accompagne la représentation et interprète les choses selon ses propres souhaits<sup>4</sup> ». Afin d'ajuster le jugement et ce type de maîtrise de soi à la réalité des choses mêmes, un exercice spirituel assez semblable est proposé par les deux doctrines. C'est celui, que nous avons rencontré à maintes reprises, qui consiste à décomposer analytiquement l'objet en le dépouillant de tout critère affectif ou émotionnel, sans hésiter à le décrire dans un langage cru<sup>5</sup> (ce type de retournement de la perspective est appelé *Nibbidā* dans le bouddhisme). Ensuite, du point de vue axiologique, l'assentiment peut être rapproché du *saṅkappa*, idéation. Tous deux déterminent les valeurs pratiques. Il y a cependant entre ces deux notions un écart considérable : l'assentiment est la reconnaissance de valeurs indépendantes du sujet, de l'ordre objectif des choses, alors que le *saṅkappa* est la

<sup>1</sup> - Cicéron est proche de l'idée bouddhique de « sixième sens » : « L'esprit même (*mens*, à rapprocher du sanskrit et du pâli *mana*) qui est la source des sens et *qui est lui-même un sens* a par nature une force qu'il tend vers les objets par lesquels il est mû » (*Premiers Académiques*, II, 10, 30, c'est moi qui souligne).

<sup>2</sup> - M. Benetatou, *Le statut du désir dans le bouddhisme ancien et dans le stoïcisme*, p. 392.

<sup>3</sup> - *Rāga* = désir-attachement ; *kāma-upādāna* = préhension du désir, du plaisir des sens.

<sup>4</sup> - M. Benetatou, *op. cit.*, p. 74.

<sup>5</sup> - Voir les illustrations de cet exercice au ch. II, « Approche non critique des ressemblances... », § *Voir les choses telles qu'elles sont*.

création des valeurs, la fiction de ce que la pensée produit à l'égard des choses ; elle donne structure et finalité à ce qui en est dépourvu, alors que ces deux caractères, dans le monde stoïcien, sont fournis par la Nature. On peut enfin rapprocher l'assentiment de la *cetanā*, traduit habituellement par intention, choix, volition, attraction, dans la mesure où tous deux sont des mobiles de l'action. Mais la *cetanā* est proche aussi de la tendance (ορμη) car toutes deux expriment l'intention et la réalisation de l'acte. « Elles sont le pivot de la vie pratique et, par conséquent, requièrent une importance capitale dans la morale. Associée à la soif et à l'ignorance, la volition véhicule les trois racines du mal moral : *rāga*, *dosa*, *moha*. La tendance stoïcienne devient passion par un excès de véhémence qui suit un assentiment erroné. Comme la *cetanā*, elle est la force motrice et l'élément intentionnel de l'acte, dans la mesure où elle exprime la disposition de la raison<sup>1</sup>. »

L'affection comme sensation corporelle est moralement indifférente dans les deux doctrines. C'est l'adhésion à cette réaction corporelle qui constitue l'erreur de l'imagination déterminant le comportement : affection et passion – notamment le plaisir – comportent le sentiment de l'impermanence, loi existentielle dans le bouddhisme, phénomène psychologique chez l'homme ordinaire dans le stoïcisme.

## V – 2 – Passions, désir et temporalité

Aborder la question du désir, c'est se heurter d'abord au problème de la traduction. Le terme consacré de la philosophie grecque, c'est ορεξις, appétit, que les stoïciens ont toutefois réservé à la tendance raisonnable vers les choses futures. Mais le désir lié à la passion se dit επιθυμια, que Cicéron traduit par « *libido* », et nous trouvons encore la traduction latine de « *cupiditas* ». La terminologie du désir peut être augmentée à l'infini, car il suffit d'ajouter le préfixe *philo-* à un mot quelconque pour obtenir un nouveau désir et une nouvelle passion. Cependant, επιθυμια se forme sur le θυμος, l'irascibilité, et indique avec plus de force que ορεξις la pulsion véhémente. Dans la terminologie bouddhique, la désignation de désir est d'emblée métaphorique, car le pāli *taṇhā* (skt. *tr̥ṣṇa*) désigne la soif et, par extension, le désir avide. *Taṇhā* et ορεξις sont donc assez proches dans l'usage de la métaphore, mais la puissance de επιθυμια est, elle, plus proche de celle de *taṇhā*. Le sens général que nous accorderons au mot désir pris dans les deux doctrines sera celui d'une impulsion psychologique intense ressentie par un sujet à l'égard d'un objet, quel que soit celui-ci. Le désir est une force, un élan qui, par sa nature, est ancré dans le monde, dans la mesure où il assure la liaison entre la subjectivité, repliée sur elle-même, et le monde

---

<sup>1</sup> - M. Benetatou, *op. cit.*, p. 232.

environnant, c'est-à-dire l'extériorisation. Le rapport affectif qui se déploie sous le signe du désir ou de *tanhā* implique l'action réciproque, l'influence mutuelle, l'emprise bilatérale qui rattache les deux parties dans un destin commun (dans la mesure où il y a, d'un côté le sujet qui est soumis au, de l'autre l'objet qui suscite le désir).

La vie humaine est toute entière faite de désirs : désir de nourriture, désir de boisson, désir de richesse, désir de réussite, de pouvoir, de gloire, d'amour, de reconnaissance... et il faut bien différencier la notion de désir de celle de besoin qui est d'un autre ordre, biologique, par exemple. Dans la philosophie occidentale, le désir peut être considéré comme un *manque* (Platon) ou comme une *puissance* (Spinoza). C'est dans le premier sens que nous l'emploierons d'abord dans la suite de cet exposé, mais nous verrons aussi que cette idée de puissance qui correspond au désir de perdurer dans l'être se retrouve dans les deux doctrines<sup>1</sup>. Dans le désir pris comme manque, le désir de l'objet recherché est souffrance lorsque cet objet vient à manquer. Et même l'apaisement provisoire que procure la présence de l'objet n'est qu'une illusion qui se transforme rapidement en souffrance, puisque le désir est comblé pour un temps seulement et il va poursuivre inlassablement un autre objet, puis un autre encore, se perdant dans une poursuite sans fin, source d'insatisfaction et de frustration.

Dans le stoïcisme aussi bien que dans le bouddhisme, l'attachement, qui résulte du désir pour des choses par nature impermanentes, sera constamment défait par la disparition de l'objet convoité. « Le désir serait alors l'identification de soi à la multiplicité de fonctions, de rôles, de personnages, que revêt successivement l'homme dans sa vie. L'avidité désignerait en revanche le mouvement de la possession et la réalisation de soi à travers l'objet. [...] La conscience de sa propre insuffisance crée l'illusion qu'on peut trouver l'accord avec soi dans la possession. L'accord avec soi en tant qu'être raisonnable n'existant pas, la tentative de s'approprier à travers l'objet restera toujours inachevée, partielle et imparfaite<sup>2</sup>. »

Les stoïciens distinguent quatre espèces génériques de passions : le plaisir (*ἡδονή*), le chagrin (*λύπη*), le désir (*ἐπιθυμία*) et la peur (*φόβος*). Si ici le désir – en tant qu'*ἐπιθυμία* et non d'*ορεξις* – n'est qu'une de ces quatre espèces, il apparaît d'emblée en revanche dans l'enseignement inaugural du Bouddha, puisqu'il est présent dans la deuxième et la troisième Noble Vérité :

---

<sup>1</sup> - « Ce qui meut l'impulsion, ils disent que ce n'est rien d'autre qu'une représentation immédiatement impulsive [*phantasian hormètiqé*] du convenable. Selon le genre l'impulsion est un mouvement de l'âme en direction de quelque chose. Selon l'espèce on en distingue deux cas, l'impulsion qui se produit dans les animaux rationnels et celle qui se produit dans les animaux non rationnels ; elles ne sont pas distinguées par le nom. Le désir en effet n'est pas une impulsion rationnelle, mais une espèce de l'impulsion rationnelle. On pourrait définir correctement l'impulsion rationnelle en disant qu'elle est un mouvement de la pensée en direction de quelque chose dans le champ de l'agir ; à elle s'oppose la répulsion » (Stobée, 2, 86, 17 ; 87, 6).

<sup>2</sup> - M. Benetatu, *op. cit.*, p. 261.

Voici, ô moines, la Noble Vérité sur l'origine de la Douleur : c'est la soif de l'existence qui conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la convoitise, qui trouve ça et là son plaisir : la soif de plaisir, la soif d'existence, la soif de prospérité<sup>1</sup>.

Voici, ô moines, la Noble Vérité sur la suppression de la Douleur : l'extinction de cette soif par l'anéantissement complet du désir, en bannissant le désir, en y renonçant, en se délivrant, en ne lui laissant pas de place<sup>2</sup>.

Le désir (*taṇhā*) est accompagné de deux passions qui le redoublent en devenant à leur tour des objets de désir : le plaisir et la convoitise<sup>3</sup>. La soif de prospérité (ou d'impermanence) indique que c'est l'illusion de la permanence qui est à la racine de la souffrance en entraînant la poursuite de choses par nature instables. Le désir est bien l'élément central à éradiquer (« par l'anéantissement complet »). Il n'est pas nié, mais doit faire l'objet d'un bannissement, d'un renoncement et d'une délivrance. Si le canon pāli prescrit « l'anéantissement complet du désir », les véhicules ultérieurs (Mahāyāna et Vajrayāna) ainsi que diverses écoles proposeront des solutions moins radicales pour se prémunir des conséquences du désir non maîtrisé.

Si toute passion n'est pas synonyme de désir, le désir est source de passion et peut à ce titre être traité comme tel. Dans la théorie de la connaissance, l'ignorance (ou l'égarement de la raison) à la source d'un jugement faux est à l'origine des passions et se double d'une relation ambiguë avec la temporalité. L'abandon non maîtrisé au désir et aux passions se fait au détriment de la primauté de l'instant et du présent, de sa plénitude et de son potentiel de perfection au profit de la continuité, de la permanence et de l'anticipation. V. Goldschmidt résume ainsi le rapport du temps à la passion : « Le propre de la passion est de nous asservir au temps irréel où le passé se survit pour communiquer son "existence" et son contenu au futur, et où il détruit le seul temps réel, le présent, c'est-à-dire le temps du salut, le seul où puisse se placer l'initiative morale<sup>4</sup> ». La vie passionnelle obéit à la loi de la répétition, qui engendre à son tour l'habitude. « Il y a également une source "inconsciente" dans ce cercle vicieux : le Bouddhisme n'admet aucun commencement premier de la soif ; elle plonge ses racines dans l'infinité de vies antérieures, elle est pulsion inconsciente qui cherche à se frayer un chemin jusqu'à la conscience. Le Stoïcisme cherche les racines des

---

<sup>1</sup> - Une autre traduction (A. Migot, *Le Bouddha*, p 155) donne « la soif d'impermanence ».

<sup>2</sup> - *Mahāvagga*, I, 6, 10 sqq.

<sup>3</sup> - *Rāga et kāma-upādāna*, (voir supra, p. 220).

<sup>4</sup> - V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de Temps*, p. 193.

passions dans l'enfance et l'éducation qui inculque des fausses valeurs, à l'habitude du plaisir qui devient un mode de vie. L'origine des passions est donc limpide, la raison, tandis que la soif du Bouddhisme est mentale sans être rationnelle<sup>1</sup>. »

Si l'on veut filer la métaphore médicale, on peut dire que l'état physiologique (habituel, ou « normal ») est la poursuite sans fin d'objets sur le mode du désir ; mais la conséquence, elle, est pathologique : souffrance ou *dukkha* ; et l'état de maladie devient l'état ordinaire de la plupart des êtres. Les deux morales établissent une analogie entre le corps et le psychisme, régis par le même schéma : comme le corps présente des symptômes qui permettent au médecin d'inférer la nature de la maladie et de prescrire le traitement approprié, de même la conscience est sujette à ses propres maladies, qui se manifestent par des symptômes, le malheur, la souffrance, et nécessitent l'intervention médicale du sage.

### V – 3 – Stoïcisme et discipline du désir

Les passions apparaissent ici au niveau de l'adhésion du sujet à la vérité de la représentation. Elles naissent avec la fausseté du jugement qui fait considérer comme un bien, ou un bien nécessaire, ce qui est en réalité un indifférent : la raison défaillante précipite le sujet sans précautions et hâtivement dans une action qui n'est pas en accord avec la nature, ni avec sa propre nature (il s'agit alors d'une « raison déraisonnable<sup>2</sup> »). Pris dans le conflit qui oppose la nécessité à l'autodétermination, le sujet use de son autonomie de façon erronée. Les deux sens du mot passion se trouvent alors mêlés : l'acceptation passive de la représentation devient synonyme de souffrance, selon la loi de causalité ; la fausseté du jugement se répète et finit pas devenir une habitude :

Comme il y a, disons-nous, une liaison de causes dont se forme la trame du destin, nous disons que nos désirs s'enchaînent de la même sorte. Un qui finit en fait naître un autre. Telle est la vie où te voilà enfoncé que jamais elle ne t'assurera d'elle-même une fin aux misères, à la servitude<sup>3</sup>.

La libération de cette soumission au désir passe par la mise en œuvre des deux fonctions principales du principe directeur : l'assentiment qui se rapporte au domaine de la représentation et de la connaissance, et l'impulsion active (*ορμη*) qui se rapporte au domaine

---

<sup>1</sup> - M. Benetatou, *op. cit.*, p. 289.

<sup>2</sup> - Les capacités de raisonnement ne sont pas altérées mais elles opèrent à partir d'un jugement erroné.

<sup>3</sup> - *Lettres*, 19, 6.



de la motricité, du mouvement vers les objets, provoqué par la représentation<sup>1</sup>. Épictète et Marc Aurèle distinguent pour leur part trois fonctions auxquelles ils associent la discipline correspondante : discipline de l'assentiment, du désir et de l'impulsion. Si la tendance est une force qui nous pousse à agir, il s'agit d'une force intérieure sur laquelle notre volonté peut s'exercer, dans le sens d'une action ou d'une abstention ; en revanche, le désir provient d'une force extérieure et se rapporte à l'affectivité, se situant dans le domaine de ce que nous « éprouvons, plaisir et douleur, et de ce que nous souhaitons éprouver : c'est le domaine de la passion, au sens à la fois d'un état d'âme et d'une passivité<sup>2</sup> » à l'égard de cette force qui s'impose à nous. Le désir n'est en lui-même ni un bien ni un mal et l'on peut très bien désirer des choses indifférentes (les « préférables », comme par exemple la santé qui est un indifférent mais que l'on peut préférer à la maladie). Dans la mesure où une action est bonne quand elle est réalisée en accord avec la Nature, la discipline du désir consistera à refuser autre chose que ce que veut la Nature du Tout, et la discipline de l'impulsion active et du vouloir consistera à vouloir faire ce que ma nature propre veut que je fasse<sup>3</sup>. Cette discipline qui ne peut se réaliser pleinement qu'après un difficile et long apprentissage repose sur le jugement, et la souffrance liée au désir provient d'un jugement erroné sur des choses auxquelles nous nous attachons alors qu'elles appartiennent aux indifférents. Cet attachement injustifié conduit à un besoin d'appropriation et d'identification à l'objet qui ne peut que mener à l'échec et à l'excès fatal (υβρις). « Il ne s'agit donc pas de lutter contre nos appétits et nos désirs parce qu'ils seraient l'expression d'un corps mauvais, le mal n'est pas de désirer, mais de ne pas désirer l'objet qui convient, d'outrepasser la mesure, d'avoir une réaction qui n'est pas appropriée<sup>4</sup>. » Il n'est pas question pour les stoïciens de nier le désir ou la souffrance (pas plus que de la valoriser comme le fera le christianisme qui lui donnera une valeur rédemptrice), mais de les remettre à leur juste place, de s'en libérer, ce qui donne à cette philosophie une dimension métaphysique : « Au terme de sa libération, le sage s'est détaché du mal, il peut donc jouir de cette liberté intérieure pour adhérer pleinement à l'ordre universel qui est l'expression de Dieu. Ce faisant, il s'identifie à cette part de divin qui est en lui<sup>5</sup> ». L'ignorance qui est à la racine du mal n'est pas seulement d'ordre intellectuel, elle s'oppose aussi à la conscience, « c'est-à-dire à une connaissance totalement intégrée à notre personne et ainsi vécue dans tous nos comportements<sup>6</sup> ».

---

<sup>1</sup> - Voir Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, chap. VII (« Le Stoïcisme des Pensées. La discipline du désir ou l'Amor Fati »).

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 145.

<sup>3</sup> - Dans ce sens, tout désir n'est pas à proscrire.

<sup>4</sup> - Jean-Joël Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 108.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 69.

<sup>6</sup> - *Ibid.*, p. 108.

Épictète se plaît à insister sur l'importance de l'évaluation des choses dont la rectitude seule garantit notre absence de trouble<sup>1</sup>. Ainsi, si un proche vient à mourir, il ne faut pas dire « c'est un grand malheur », mais « Untel est mort ». Désirs et impulsions sont de même causés par un *dogma*, vrai ou faux<sup>2</sup>. C'est l'effet du *dogma* qui fait que nous attachons un prix aux choses. Ce n'est pas la mort de Patrocle qui arrache des pleurs à Achille, mais l'évaluation qu'il fait de cet événement :

La cause des pleurs d'Achille, ce n'est pas la mort de Patrocle, c'est qu'il lui a paru bon de pleurer ; tel autre, à la mort de son camarade, ne serait pas dans le même état. Ce qui t'a fait fuir, c'est que tu l'as jugé bon ; et maintenant, tu vas retourner à Rome parce qu'il te paraît bon d'y retourner ; et si tu changes d'opinion, tu n'y retourneras pas. En résumé, ce n'est pas la mort, l'exil, la souffrance ni rien de pareil qui sont pour nous un motif de faire ou non tel acte ; le motif, ce sont nos jugements et nos opinions<sup>3</sup>.

« Les *dogmata*, nous dit L. Jaffro, ne sont pas des propositions, mais des représentations pratiques. [...] Ce n'est pas seulement que le *dogma* asservit, mais que seul le *dogma* asservit<sup>4</sup>. » C'est donc en prenant le contrôle de l'évaluation que nous pourrions être libéré : « Le lieu du pouvoir est le *logos*, ou pour désigner par un autre concept le même objet, la *proairesis*<sup>5</sup> ».

Après des « échanges contradictoires » avec Tad Brennan, Brad Inwood et Geoffrey Lloyd, Jacques Brunschwig expose deux notions éthiques qui intéressent la discipline du désir, la notion de « réserve » (*υπεξαίρεσις* en grec, *exceptio* en latin<sup>6</sup>) et celle de « renversement » ou « retournement » (*περιτροπή*)<sup>7</sup>. Quelques textes tardifs nous éclairent sur la nature de ces notions. Je propose ces deux extraits qui se rapportent directement au thème du désir :

---

<sup>1</sup> - « Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses (*ta pragmata*), mais les évaluations (*ta dogmata*) qu'ils portent sur les choses. Ainsi, la mort n'est rien de redoutable, puisque, même à Socrate, elle n'a point paru telle. Mais le jugement que nous portons sur la mort en la déclarant redoutable, c'est là ce qui est redoutable », *Manuel*, V, trad. M. Meunier, légèrement modifiée.

<sup>2</sup> - Voir Laurent Jaffro, « Épictète portatif », préface à la traduction du *Manuel* par Emmanuel Cattin, pp. 29-37.

<sup>3</sup> - *Entretiens*, I, 11, 31-33.

<sup>4</sup> - L. Jaffro, *op. cit.*, p. 30.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 31.

<sup>6</sup> - J. Brunschwig apporte une précision étymologique importante sur la traduction en français de *υπεξαίρεσις* par « réserve ». La traduction latine par *exceptio* lui paraît plus proche du sens exprimé par *υπεξαίρεσις* car « *υπεξαίρεσις*, c'est l'acte de prendre (*αίρειν*, *capere*) pour faire sortir (*εξ*, *ex*), c'est-à-dire l'exérèse, l'acte de retrancher, de soustraire, et donc, par métaphore, l'acte de faire une exception », nuances que l'on ne retrouve pas dans « réserve ».

<sup>7</sup> - Voir « Sur deux notions de l'éthique stoïcienne, de la "réserve" au "renversement" », J. Brunschwig, in *Les Stoïciens*, pp. 356-380.

Quant au désir (ορεξις), supprime-le complètement pour l'instant. [...] Use seulement de la tendance et de son contraire, et que ce soit légèrement, avec des réserves, en souplesse<sup>1</sup>.

« Il faut, dit-il, découvrir la règle qu'il faut appliquer au sujet de l'assentiment, et, dans le thème d'exercice qui se rapporte aux impulsions à l'action, il ne faut jamais relâcher son attention, pour que ces impulsions à l'action soient accompagnées d'une clause de réserve, qu'elles aient pour fin le service de la communauté et soient proportionnées à la valeur, et, finalement, il faut s'abstenir totalement du désir et ignorer l'aversion pour les choses qui ne dépendent pas de nous<sup>2</sup>. »

Le premier extrait s'adresse au débutant ou au « progressant » (*prokoptôn*<sup>3</sup>), ce qui explique la mention « pour l'instant » ; le souci pédagogique d'Épictète, en lui conseillant de s'abstenir de tout désir, est de mener ce pratiquant qui n'en est qu'au début de l'apprentissage de la discipline vers une étape plus exigeante. Dans le second, il est encore question de « s'abstenir totalement du désir », mais du désir dirigé vers les indifférents. Il s'agit en outre d'un exercice spirituel visant à maîtriser les impulsions, où entre en jeu une « clause de réserve ». La « réserve » qui précède l'action procède aussi de la prudence. Ainsi, Sénèque conseille :

Ceux qui sont sans prudence croient pouvoir se fier à la fortune pour qu'elle se porte caution pour eux ; mais le sage pense aux deux faces qu'elle présente. Il sait quelle est la marge de l'erreur, combien les choses humaines sont incertaines, combien d'obstacles s'opposent aux projets. Restant en suspens, il suit le sort ambigu et hasardeux des choses, et les événements incertains avec des projets certains. Mais la réserve (*exceptio*), sans laquelle il ne fait aucun plan et n'engage aucune entreprise, le protège ici encore<sup>4</sup>.

Chez le pratiquant plus avancé, la « réserve » va permettre de « retourner » une situation qui semblait au premier abord défavorable :

---

<sup>1</sup> - *Manuel*, II, 2.

<sup>2</sup> - *Pensées*, XI, 37 (trad. Pierre Hadot). Marc Aurèle cite ici Épictète.

<sup>3</sup> - Il faut noter l'ambiguïté de ce terme chez Épictète. Le progressant est tantôt un débutant, tantôt un élève assez avancé dans l'enseignement de la doctrine.

<sup>4</sup> - Sénèque, *Des bienfaits*, IV, 34 (trad. F. Préchac).

Certains hommes peuvent bien m'empêcher d'exercer telle ou telle action. Mais grâce à l'action « avec une clause de réserve » et au « retournement de l'obstacle », il ne peut y avoir d'obstacle pour mon intention profonde (ορμη) ni pour ma disposition intérieure. Car ma pensée (διανοια) peut « retourner » favorablement tout ce qui fait obstacle à mon action, et transformer cet obstacle en un objet sur lequel doit se porter de préférence mon impulsion à agir : ce qui gêne l'action devient ainsi profitable à l'action, ce qui barre le chemin permet d'avancer sur le chemin<sup>1</sup>.

« Réserve » et « retournement » ne s'appliquent évidemment pas spécifiquement à la discipline du désir, mais, dans la mesure où le désir est une sorte d'empêchement, d'inclination contraire à une action en accord avec la nature, on peut inférer qu'ils s'y appliquent aussi, par le biais d'un exercice spirituel engageant la maîtrise de soi.

J. Brunschwig s'interroge sur la présence de la théorie de la réserve dans le premier stoïcisme. Il répond affirmativement en s'appuyant sur deux textes, une citation de Chrysippe présente chez Épictète :

Souviens-toi toujours de ce qu'il t'appartient de faire et de ce qui appartient aux autres, et tu garderas ton calme. Aussi Chrysippe a-t-il raison de dire : « Tant que l'issue est douteuse, je m'attache toujours aux objets les plus propres à me faire atteindre mes fins naturelles ; car Dieu m'a fait tel que je choisis ces objets. Mais si je savais que le Destin veut que je sois actuellement malade, j'aurais la volonté de l'être ». Le pied, lui aussi, s'il avait conscience, aurait la volonté de se salir dans la boue<sup>2</sup>.

et une autre, beaucoup plus tardive, transmise par Stobée (V<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.), mais attribuée à Arius Didyme (fin du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) :

Ils disent que rien n'arrive au sage qui soit contraire à son désir (ορεξις), à son impulsion (ορμη) ou à son projet (επιβολη), parce qu'il fait toutes les choses de ce genre avec réserve (μεθ υπεξαίρεσις), et qu'aucune des choses qui lui sont opposées ne survient sans qu'il l'ait anticipée<sup>3</sup>.

La « discussion contradictoire » entre J. Brunschwig et T. Brennan portait sur la critique que fait ce dernier du rôle central attribué à la notion de réserve dans diverses doctrines

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, V, 20, 2 (trad. Pierre Hadot).

<sup>2</sup> - *Entretiens*, II, 9-10.

<sup>3</sup> - *SVF* III, 564.

stoïciennes. Brennan conteste cette thèse en s'appuyant sur une citation empruntée à Inwood : « Au lieu de donner son assentiment à la proposition "il est convenable que je doive être en bonne santé", on le donne à "il est convenable que je doive être en bonne santé, à moins que quelque chose en vienne à interférer", ou "à moins que cela n'aille contre le plan de Zeus". [...] Puisque l'action que l'on s'engage soi-même à effectuer quand on donne son assentiment à une représentation hormétique est déjà décrite par une proposition, on peut simplement ajouter à cette proposition la clause qui constitue la "réserve"<sup>1</sup> ». J. Brunschwig réfute Brennan avec une argumentation que je ne peux reproduire ici<sup>2</sup>.

Sans répondre directement à cette polémique, I. et P. Hadot apportent un autre éclairage : « La vie de l'homme est [...] dominée par le désir. Il cherche à obtenir ce qu'il désire et à ne pas tomber dans ce qu'il a en aversion. L'homme fait beaucoup d'efforts pour cela, mais comme ce qu'il désire habituellement ne dépend pas de lui, mais des circonstances extérieures et du destin, il est dans le trouble et dans l'angoisse<sup>3</sup> ». Et en conclusion : « Pour pouvoir redresser ce qui est dévié dans nos représentations, dans nos préjugés, il faut en quelque sorte aller de manière exagérée dans l'autre sens, et trouver des formules frappantes qui font prendre conscience du changement radical de perspective qu'il faudrait adopter<sup>4</sup> ».

Si Épictète conseille au débutant de supprimer complètement le désir (*Manuel*, II, 2), ce n'est pas qu'il le considère en soi comme un mal. Ce qu'il dit plus loin peut d'ailleurs sembler paradoxal :

Tout être vivant est naturellement porté, d'une part à fuir et à éviter ce qui semble nuisible et ce qui en est la cause, d'autre part à rechercher et à admirer ce qui semble utile et ce qui en est la cause. Il est donc impossible, à qui se croit lésé, d'aimer celui qui semble lui nuire, de même qu'il lui est impossible d'aimer le dommage lui-même<sup>5</sup>.

Le désir apparaît ici comme la première caractéristique du vivant, qui lui fait rechercher son bien et ce qui lui est utile<sup>6</sup>. Mais le paradoxe disparaît si l'on considère que la recherche d'un bien, tout comme la fuite devant un mal, c'est supposer « qu'une évaluation est

---

<sup>1</sup> - B. Inwood, *Reason and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985, cité par Tad Brennan in « Reservation in Stoic ethics », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82 (2000), p. 153.

<sup>2</sup> - Se reporter à l'article de J. Brunschwig déjà cité : « Sur deux notions de l'éthique stoïcienne, de la "réserve" au "renversement" », in *Les Stoïciens*, pp. 356-380.

<sup>3</sup> - Pierre Hadot et Ilsetraut Hadot, « La parabole de l'escale dans le Manuel d'Épictète et son commentaire par Simplicius » in *Les Stoïciens*, p. 433.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 436.

<sup>5</sup> - *Manuel*, XXXI.

<sup>6</sup> - Voir L. Jaffro, *op. cit.*, p. 24. Nous sommes dans la seconde acception de « désir », pris ici – et dans la suite de notre propos – comme puissance ou désir de perdurer dans l'être.

nécessairement déjà présente dans le désir<sup>1</sup> ». Et ce sera le rôle de l'éducation philosophique d'aider le progressant à ne pas renoncer à la réalisation de ses désirs, mais au contraire de les réaliser, c'est-à-dire d'avoir des désirs de telle nature qu'ils puissent être réalisables, ce qu'Épictète indique par ailleurs :

Est libre celui qui vit comme il veut, qu'on ne peut ni contraindre ni empêcher ni forcer, dont les volontés sont sans obstacles, dont les désirs atteignent leur but, dont les aversions ne rencontrent pas l'objet détesté<sup>2</sup>.

Il n'est plus question ici de renoncer à nos désirs, mais de faire en sorte « d'avoir des désirs de telle nature qu'ils puissent être réalisables<sup>3</sup> », ce qui évitera la frustration à l'origine des passions. « L'éthique est ainsi fondée sur une *nature* humaine elle-même accordée à la nature cosmique. [...] Il est fondamentalement *en notre pouvoir* d'accorder ou non notre volonté à la nature<sup>4</sup>. »

## V – 4 – Désir et bouddhisme

De l'ignorance proviennent les *saṅkhāra* ; des *saṅkhāra* provient la conscience ; de la conscience proviennent les nom et forme (*nāmarūpa*) ; des nom et forme proviennent les six domaines (des sens) ; des six domaines (des sens) provient le contact ; du contact surgit la sensation ; de la sensation surgit le désir ; du désir sort l'attachement ; de l'attachement vient le devenir ; du devenir vient la naissance ; de la naissance viennent vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir. Telle est l'origine de tout l'empire de la douleur<sup>5</sup>.

Si l'ignorance est le premier terme de la série des douze *Nidāna*, le désir pour sa part y occupe une place centrale<sup>6</sup>. Pour bien saisir la place du désir dans la chaîne de la coproduction conditionnée, il faut revenir à la doctrine des deux vérités : comprendre la coproduction conditionnée de manière conventionnelle peut certes s'accorder à une attitude pratique de maîtrise de soi permettant de surmonter les souffrances de l'attachement, mais

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*

<sup>2</sup> - *Entretiens*, IV, 1, 1.

<sup>3</sup> - *Ibid.* Cette idée se prolonge dans le conseil récurrent que donne Épictète à examiner les antécédents et les conséquents afin de ne pas s'engager dans des entreprises hors de notre portée (ce qui garantit l'invincibilité). Voir par exemple *Manuel*, XXIX.

<sup>4</sup> - Emmanuel Cattin, *Manuel d'Épictète* (trad.), note 10, pp. 103-104.

<sup>5</sup> - *SN*, II, 17.

<sup>6</sup> - Rappelons toutefois que ce type de hiérarchisation n'est pas totalement pertinente dans la mesure où il est inadéquat d'interpréter la chaîne des douze *Nidāna* dans la relativité du temps (ou de l'espace).

se limiter à cette seule vérité, c'est voiler la vérité du *Nirvāṇa* en accordant la primauté au *saṃsāra*. « La finalité commune à tous les Bouddhismes, même si leurs voies sont diverses, parfois divergentes, c'est la délivrance, la fin de la souffrance, la sortie d'un mal-être qui est censé être lié au désir lui-même. [...] Ce qui est plus spécifiquement bouddhiste, c'est le projet de mettre un terme à ce cycle des existences en s'attaquant à ce qui enclenche, dans la production même de la réalité, sa perpétuation, à savoir le désir<sup>1</sup>. » Si nous désignons le désir comme élément central<sup>2</sup> de la chaîne des douze *Nidāna*, c'est qu'il constitue l'acte essentiel d'émergence et de perpétuation de la réalité. Ancrée le plus souvent dans la matérialité, cette perpétuation de la réalité des choses possède néanmoins une dimension métaphysique : « [Le désir] est multiple dans ses manifestations, mais se résume tout entier dans la soif de l'existence ou la soif de bonheur. Nos désirs nous attachent sans cesse aux biens terrestres et créent des liens de plus en plus étroits et difficiles à rompre. Nos soifs antérieures ont suscité notre existence actuelle. Les désirs accumulés au cours de cette vie nous emprisonnent en elle tous les jours davantage. Au moment de notre mort, la soif que nous avons de vivre encore nous fera renaître dans une nouvelle condition<sup>3</sup> ».

Cette place centrale du désir à l'origine de *dukkha* est omniprésente dans les textes canoniques :

Mais, ô moines, qu'est la noble vérité de l'extinction de la souffrance ? C'est la disparition complète et l'extinction du désir (la soif = *tanhā*), son abandon, se libérer et se détacher de lui<sup>4</sup>.

Car, par la disparition complète et l'extinction du désir, l'attachement à l'existence cesse ; par l'extinction de l'attachement à l'existence, le processus du devenir est éteint ; par l'extinction du processus du devenir, la renaissance est éteinte ; et par l'extinction de la renaissance, la vieillesse et la mort, la peine et le désespoir sont éteints. Ainsi se produit l'extinction de toute la masse de souffrance. D'où il résulte qu'annihiler, faire cesser, surmonter la forme corporelle, la sensation, la perception, les formations mentales et la conscience, ceci est l'extinction de la souffrance, la fin de la maladie, la victoire sur la vieillesse et la mort<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - Roger-Pol Droit, « Déterminisme et liberté sur le versant bouddhiste », in *Déterminismes et complexités : du physique à l'éthique*, p. 231. Le « désir » est ici entendu au sens de « soif = *tanhā* ».

<sup>2</sup> - Ce n'est qu'une façon de parler, une circonférence (la chaîne) n'ayant évidemment pas de centre.

<sup>3</sup> - Solange Thierry, « Le Bouddhisme d'après les textes Pālis », in *Présence du Bouddhisme*, p. 176.

<sup>4</sup> - *DN*, 22.

<sup>5</sup> - *SN*, 12.

Du désir sensuel naît le chagrin, du désir sensuel naît la crainte, pour celui qui est complètement libre du désir sensuel, il n'y a pas de chagrin ; d'où alors la crainte<sup>1</sup> ?

Et quel nom donne-t-on à cette extinction de la souffrance ? « L'extinction du désir, de la répulsion et de l'ignorance, cela s'appelle *Nibbāna*<sup>2</sup> »

Les expressions concernant la soif sont radicales : « disparition complète », « extinction », « abandon », « annihilation »..., le désir n'est pas un ennemi avec qui il est possible de transiger, seule sa dissolution totale mène à la libération.

La soif se trouve au milieu d'une séquence déterminante de la *paṭicca-samuppāda*, entre l'ignorance dont elle est la conséquence, et l'attachement dont elle est la condition principale. Il s'agit bien entendu de l'attachement aux choses, mais aussi de l'attachement à un soi illusoire qui enchaîne au cycle du *saṃsāra*. Il n'y a pas ici, comme chez les stoïciens, de discrimination entre des choses qui dépendraient de nous et d'autres qui n'en dépendraient pas. Il y a l'illusion du moi et des choses, objets de l'attachement. La libération est atteinte par le détachement ou, mieux, par le non-attachement (qui agit préventivement, mais nécessite une formation à une discipline, sous la forme d'exercices spirituels). C'est ce que veut dire Matthieu Ricard lorsqu'il décrit la progressivité de la discipline et le recours à des « antidotes<sup>3</sup> », ce que l'on pourrait assimiler à une forme de psychothérapie<sup>4</sup>. On peut trouver dans cette description une ressemblance avec les notions de réserve et de renversement des stoïciens : l'idée de réserve est présente avec la reconnaissance de la vacuité du désir, le retournement se produit par la « transmutation » de la tension psychologique liée au désir en connaissance. La métaphore des « antidotes » existe aussi dans le bouddhisme Theravāda comme en atteste ce commentaire de Bhikkhu Bodhi : « Comme chaque facteur de souillure est un phénomène conditionné qui résulte de causes distinctes, la clef de leur élimination consiste à appliquer l'*antidote* approprié à son origine causale. Ainsi, le désir sensuel s'élève à cause d'une attention maladroite aux aspects attirants des choses, objets séduisants et corps physiques. Ce désir s'atténue si l'on

---

<sup>1</sup> - *Dhp*, verset 215.

<sup>2</sup> - *SN*, 38.

<sup>3</sup> - Voir supra, note 1, p. 206.

<sup>4</sup> - M. Ricard parle de « transmutation du désir en connaissance ». Il conclut ainsi son propos : « En fin de compte le désir n'asservit plus l'esprit et fait place à une félicité intérieure, immuable et libre de tout attachement » (*Le moine et le philosophe*, p. 355). Cette idée de « transmutation » est surtout le fait du bouddhisme tantrique : « Toutefois, sur les pratiques qui ont beaucoup contribué à conférer au "tantrisme" un attrait particulier dans un public plus avide de sensation et de mystère que d'information sérieuse, il faut reconnaître que fort peu de documents utilisables sont disponibles. Nous voulons parler des méthodes qui sont censées utiliser la puissance même des passions et leur transmutation, afin d'obtenir l'expérience libératrice. Sur ce point, le secret, si secret il y a, est bien gardé », Robert Sailley, *Le bouddhisme "tantrique" indo-tibétain ou "Véhicule de diamant"*, p. 183.



considère l'impermanence des objets d'attachement et si l'on réfléchit sur la nature répugnante fondamentale de l'apparence attirante des corps qui provoquent le désir<sup>1</sup> ».

Le bouddhisme reconnaît trois aspects de la soif : *kāma*, *bhava* et *vibhava*. La *kāma taṇhā* concerne tous les objets qui se présentent à la conscience par les (six) fonctions sensorielles, susceptibles d'amener du plaisir (esthétique aussi bien que physique, ainsi que le désir amoureux). La *bhava taṇhā* correspond au désir de perdurer dans l'être, « qui projette la pseudo-personnalité dans le temps et la fait transmigrer<sup>2</sup> ». La *vibhava taṇhā* est accompagnée par la croyance erronée que la mort est la fin de l'existence et s'exprime par le suicide. Mais, la mort conduisant à une nouvelle existence, le suicide, en tant qu'acte intentionnel produit par la soif, produit des fruits de rétribution<sup>3</sup>.

L'ignorance voile l'aperception de la vacuité des choses (le désir lui-même est vacuité). La reconnaissance de la vacuité est de deux ordres : intellectuelle et assez aisée à acquérir, par la prise en compte de l'impermanence qui est de l'ordre de l'expérience empirique ; spirituelle et non intellectuelle, échappant à toute description par le langage. C'est cette deuxième forme d'aperception de la vacuité, la plus difficile, qui est visée par les niveaux les plus élevés de la méditation ; c'est encore cette forme d'« éducation » au non-attachement – dont les modalités diffèrent considérablement selon les écoles – qui mène à la Délivrance, à la sortie du *samsāra* : « La sagesse (*prajñā*) et l'activité intellectuelle qu'elle implique sont indissociables de la méditation et du recueillement (*dhyāna*), et leur ensemble est toujours subordonné à la guérison – le *nirvāṇa*<sup>4</sup> ».

Le bouddhisme distingue trois niveaux d'apparence et d'appréhension : la simple apparition de l'objet où il y a reconnaissance de celui-ci sans qu'il y ait encore manifestation du désir ; le désir est généré au deuxième niveau d'apparence et d'appréhension de l'objet<sup>5</sup> ; le troisième niveau est celui de l'appropriation de l'objet<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> - Bhikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée transcendantale*, p. 45. La suite du texte expose la décomposition analytique des choses (*Nibbidā*) dont j'ai déjà parlé à plusieurs reprises.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 400.

<sup>3</sup> - Le seul cas où le suicide est admis est le sacrifice de sa vie pour sauver celle d'autrui. Mais il ne s'agit pas dans ce cas d'un suicide à proprement parler.

<sup>4</sup> - P.-P. Droit, *Le silence du Bouddha...*, p. 29.

<sup>5</sup> - Il y a ici un jugement : « Oh, ceci est vraiment bien ! », SSDL, *Le sens de la vie*, p. 42.

<sup>6</sup> - « Sur le premier niveau, même si l'objet vient juste d'apparaître, il semble déjà exister par lui-même, de manière intrinsèque ; mais l'esprit n'est pas encore très impliqué en lui. Sur le deuxième niveau, l'attachement pour l'objet est induit par l'ignorance initiale, qui le fait apparaître comme existant réellement de son propre côté. Enfin, il y a un niveau subtil d'attachement qui naît après le moment où la conscience adhère à l'existence intrinsèque de l'objet : quand l'attachement s'accroît, la cause en est la conception de l'existence intrinsèque : elle produit l'attachement, sans pour autant exister exactement en même temps que l'attachement » (SSDL, *ibid.*). C'est encore ce que dit un bouddhiste Zen : « Les mécanismes qui conduisent à l'attachement ont été décrits par le Bouddha. Les phénomènes extérieurs, les organes de perception qui les perçoivent, les sensations puis la volonté d'appropriation qui en découlent, tout cela fait que nous sommes entravés par les milliers de phénomènes que nous rencontrons », Pierre Crépon, *L'art du zazen*, p. 16.

La soif est une véritable maladie de l'esprit : la réalité, c'est que rien ne dure ; or, le désir veut l'éternité ou le recommencement sans fin. Il faudra donc défaire le désir pour être libéré de nos tourments.

La prise en compte de la réalité de l'impermanence est le point de ralliement le plus important entre stoïcisme et bouddhisme. De même, les valeurs du plaisir sont dénoncées comme instables. « L'hédonisme comme ligne de conduite est une erreur, car la nature du plaisir ne résiste pas à un examen analytique, il s'évanouit trop vite pour constituer une base rationnelle de comportement. Le but mondain est la recherche d'une fausse stabilité, où l'homme s'enfonce dans le malheur, parce que l'objet de sa quête est fuyant. De cette manière, les deux morales dissocient le plaisir du bonheur. Le premier est impermanent et trompeur, l'autre est un état permanent dans la mesure où il résulte de l'attente de la sagesse<sup>1</sup>. »

Le renoncement à l'attachement n'est pas comparable à l'indifférence des stoïciens (d'autant qu'il n'y a pas dans le bouddhisme de partition des choses en indifférentes et non-indifférentes) : « être détaché, c'est porter un regard lucide sur la société et le monde, tout en demeurant relié par la compassion à ses semblables, à tout ce qui vit et partage une planète qui, elle non plus, n'est pas éternelle<sup>2</sup> ».

Il existe dans le bouddhisme ancien quatre sentiments exempts de limitation qui ne sont pas des attributs propres au délivré, puisqu'ils sont atteints avant l'Éveil. En tant « qu'états d'âme » et appartenant à l'affectivité, ils ne sauraient être considérés comme un but en soi dans la recherche de la délivrance. Ces quatre états illimités ont été repris par le bouddhisme à la tradition de sagesse de l'Inde. Ils sont regroupés sous une expression empruntée au brahmanisme : *Brahma-vihāra* (ou *catvārapramāna*), littéralement « demeures de Brahma ». Ils ont à voir avec la question du désir dans la mesure où ils reflètent l'accord entre la sensibilité et l'intelligence. Il s'agit de l'amour bienveillant (*mettā*), la compassion (*karuṇā*), la joie (*muditā*) et l'équanimité (*upekkhā*<sup>3</sup>). Ces sentiments universels sont sans commune mesure avec les affections : ayant dépassé l'appropriation et la prédilection, ils agissent en faveur de l'abandon des racines profondes de toutes distinctions. Le Mahāyāna a porté ces sentiments universels au plus haut point de leur réalisation avec le bodhisattva qui consacre sa vie à l'Éveil de tous les êtres sentants, mais il serait faux de croire que ceux-ci ne constituent pas une préoccupation majeure du Theravāda : « La culture d'une attitude d'amour et de compassion pour les êtres qui souffrent est omniprésente dans le Bouddhisme

---

<sup>1</sup> - M. Benetatou, *op. cit.*, p. 136. On retrouve conjointement l'opposition entre le plaisir et la joie.

<sup>2</sup> - Claude B. Levenson, *Le bouddhisme*, p. 52.

<sup>3</sup> - Voir pour les détails le chapitre VI, « Questions d'éthique », § *Relations aux choses et aux êtres, altruisme, bienveillance et compassion*.

et fait partie de la pensée juste au sein de la quatrième noble vérité, la voie octuple<sup>1</sup> ». Cette bienveillance altruiste se retrouve surtout dans les notions de *mettā* et de *karuṇā* qui sont très voisines de la *φιλία* et de *ἄγαπη* des grecs (lesquelles ne sont pas propres aux stoïciens, *ἄγαπη* se rapprochant par ailleurs plutôt de l'« amour de charité » des chrétiens). L'*upekkhā* est proche de *ἁπαθεία* du sage stoïcien, les deux exprimant « l'absence de désir, de passion, l'absence d'affections mauvaises, le détachement, l'indépendance comme essence de l'idéal<sup>2</sup> ».

## V – 5 – Mise en perspective

### V – 5 – 1 – De la théorie des sens aux passions

Dans le bouddhisme et le stoïcisme, l'objet de l'analyse morale est l'homme en tant qu'individu particulier. Le mal moral est le résultat de l'ignorance et se traduit par la souffrance du sujet, mais aussi par celle qu'il induit chez autrui. Il est localisé respectivement dans la *tanhā* et le *pathos*, produits complexes de la conscience de soi en tant qu'entité distincte, et rapports au corps. La pensée s'identifie à cette entité et à ses modifications, aussi bien par méprise que par désir d'adhérer à quelque chose.

Le corps, en tant que réalité indépendante, se situe du côté des choses, et la première réaction psychologique sera de les prendre comme mesure et valeur de soi-même. Le corps est le médiateur entre la pensée et ce qui n'est pas moi, en tant que cet « autre », est susceptible de contribuer au bien-être personnel ou de le contrarier. Les sens constituent les supports successifs (voire simultanés) de ce moi-corps. La notion du corps et des valeurs relatives implique le sentiment intime que les entités psychiques et physiques sont une unité indissociable.

La théorie des sens diverge considérablement entre les deux doctrines. Pour le bouddhisme, le processus sensoriel est initialisé par le heurt de deux forces (de la fonction sensorielle et de son domaine respectif). L'ignorance est générée par le contact « impur » (*sāsava*) en tant que désir de classifier l'objet selon des catégories déjà connues. Dans la théorie stoïcienne, la représentation est une copie fidèle d'un original extérieur. Elle est proche de la *notion* bouddhique en tant que première évaluation sur les choses. Mais, autant la *notion* appartient à la vérité conventionnelle, la *représentation compréhensive* comporte un caractère passif qui met en valeur son objectivité. À ce stade, les passions n'entrent pas en jeu.

---

<sup>1</sup> - Philippe Cornu, *DEB*.

<sup>2</sup> - M. Benetatou, *op. cit.*, p. 332.

Dans le stoïcisme, jugement, tendance et raison sont des modifications de la partie directrice de l'âme et participent à sa nature rationnelle. L'action déterminée par une erreur de jugement sera par conséquent inappropriée elle aussi. Dans le bouddhisme, les actes de la conscience sont guidés par la pensée (*citta*) et sont le produit de plusieurs facteurs psychiques, les « états mentaux », indépendants et irréductibles. On ne trouve pas ici d'équivalent strict à l'idée de raison. La psychologie bouddhiste ne peut être réduite à un nombre limité de facteurs. On parle ici plutôt de conditions que de causes<sup>1</sup>.

Les affections mentales, qui dédoublent les corporelles, refluent à la conscience pour investir l'objet de leur potentiel dynamique : la soif s'attache à l'affection en tant que perspective d'une satisfaction, d'une souffrance, ou d'une neutralité affective. Deux conséquences peuvent en découler : le désir de répéter la même expérience ou le désir de s'en dissocier. La soif de désir de plaisir peut apparaître à ce stade, prenant la forme de *rāga* et de *kāma upādāna* quand elle s'attache fermement à l'objet ou, inversement, de *dosa*. Le principal point d'attache de la soif est l'affection.

## **V – 5 – 2 – Passions, plaisir, souffrance et ignorance**

Dans le stoïcisme, l'opinion qui va déterminer le comportement dans le domaine moral chez l'homme ordinaire est le plus souvent celle du plaisir et de l'aversion, d'où naissent le désir et la peur. Il en résulte que *tanhā* et *pathos* déterminent une attitude hédoniste, mais l'expérience du plaisir comporte le sentiment d'impermanence, et le plaisir amène la souffrance de la séparation de l'objet de satisfaction, alors que le désir cherche à immobiliser le temps dans la jouissance. La passion fondamentale est alors la peur en tant qu'anticipation de la répétition de l'expérience douloureuse. Le temps du plaisir est le présent, celui du désir le futur.

Selon le bouddhisme, l'homme est amené à agir selon cette polarité plaisir/souffrance, produisant un acte qui, dans l'optique du *karma*, va surgir plus tard, en fonction de l'intention qui l'a conçu, sous la forme de plaisir ou souffrance comme fruit de sa rétribution. Dans les deux doctrines, des tendances latentes obéissent au principe de répétition et d'habitude, la répétition d'une passion particulière devenant, chez les stoïciens – qui ne connaissent pas la théorie du *karma* – faiblesse et maladie de l'âme.

Dans les deux doctrines, l'idéal de sagesse se distingue radicalement de la réalité de la vie « ordinaire », dans les rapports avec soi-même et avec autrui. *Ataraxia* et *apatheia* caractérisent le rapport du sage stoïcien avec lui-même, alors que le sage bouddhique,

---

<sup>1</sup> - Voir ch. III, « Le concept de causalité ».

ayant détruit l'idée de soi, n'entretient plus de rapport avec lui-même. Il adopte cependant une attitude proche de celle du sage stoïcien dans ses rapports avec autrui : imperturbable, indépendant et libéré, il est bienveillant, amical et respectueux avec autrui.

L'ignorance, dans les deux doctrines, ne consiste pas en un défaut d'une somme de connaissances, mais comme un non-savoir dans le domaine pratique par une capacité erronée à saisir l'ordre véritable des choses et, par voie de conséquence, à adopter une action inappropriée. Cette ignorance est moins de nature intellectuelle que la conséquence d'une éducation (*paideia*) défailante ou inadaptée, alors que l'individu est en possession des prémisses (les prénotions chez les stoïciens) dont l'usage devrait lui permettre d'adopter une conduite droite. Au contraire, l'ignorant est dominé par un élan visant à la qualification d'un soi à l'origine du désir, de l'attachement et de toutes les conséquences évoquées plus haut.

Dans le stoïcisme, les méprises sont essentiellement d'ordre psychologique. Elles ont bien entendu un retentissement social, mais elles ne peuvent contrarier la marche de l'univers selon les plans de Dieu. Ces méprises concernent les valeurs, l'initiative morale et la conduite (l'injustice). Dans le bouddhisme, il y a quatre méprises : prendre le non-soi pour le soi, l'impermanent pour le permanent, l'impur pour le pur, et la souffrance pour le plaisir. Elles concernent les rapports avec soi, l'intentionnalité et la conduite, et la soif est à la fois le sens, la signification et l'origine de l'existence. Et si, chez les stoïciens, les passions sont en quelque sorte « contre-nature » – donc factices –, et l'existence tient son principe de Dieu ou de la Nature, dans le bouddhisme, l'existence est indissociable de la soif. La soif embrasse tous les êtres – rationnels ou non – et les définit en tant qu'êtres. L'Éveil est la libération de la soif qui permet la prolongation de l'existence<sup>1</sup> dans une sorte d'inertie due à l'épuisement du *karma*, des fruits de rétribution.

## **V – 5 – 3 – Les trois formes bouddhiques de la soif**

### **et l'*apatheia***

La première forme bouddhique du désir (*kāma taṇhā*) se rapporte aux objets perçus pas les sens et semble de ce fait commune avec la conception stoïcienne. Marianne Benetatou insiste néanmoins sur la double polarité de l'amour-amitié et de la colère présente dans le stoïcisme, la seconde étant « la plus importante ». Elle impute cette différence de perspective à des singularités sociologiques et culturelles qui, selon elle,

---

<sup>1</sup> - Qui ne peut d'ailleurs plus être qualifiée d'« existence », ni même être qualifiée de quoi que ce soit.

portent les Hindous à la sensualité là où les Grecs et les Romains sont enclins à la colère<sup>1</sup>.

On retrouve chez les stoïciens une idée semblable à la *bhava taṇhā* (le désir de perdurer dans l'être<sup>2</sup>) et, à condition de n'être pas excessive, cette tendance est présente chez le sage dont la vie s'écoule sans obstacle. Il s'agit d'un pouvoir dont la nature a doté le vivant et s'accompagne de l'amour de soi en vue de sa conservation. Ce « pouvoir » ne confère pas aux indifférents une valeur quelconque, mais doit plutôt inciter le vivant raisonnable à faire usage de ceux-ci en accord avec la nature (et avec sa nature) en vue de sa conservation. Ceci est inconcevable dans le bouddhisme qui récuse l'idée d'un soi comme être vivant distinct. L'insensé sera pour sa part enclin à ne voir que le plaisir lié à un usage des indifférents, et ce mésusage deviendra une fin en soi. La notion bouddhique qui se rapproche le plus de celle d'indifférent est partagée entre les objets de la *kāma* et de la *bhava taṇhā*, mais ces choses s'en distinguent en ce qu'elles ne sont pas véritablement indifférentes, mais plutôt moralement déméritoires.

On ne trouve pas en revanche d'équivalent à la *vibhava taṇhā* dans la philosophie du Portique où le sage peut abandonner la vie lorsqu'il a perçu, dans la volonté de la Providence, le « signal du départ ». Le suicide est alors à l'opposé d'un acte de désespoir ou de renoncement : l'ultime acte d'accord de la volonté personnelle avec celle de Dieu<sup>3</sup>.

Il est possible d'effectuer un rapprochement entre l'idéal du *virāga* (ou *taṇhakkhaya*) et celui de l'*apatheia* en fonction des trois aspects de la soif dont le bouddhisme propose l'éradication. Dans la mesure où elle est absence de tout attachement à tout ce qui provient des choses, le corps y compris, l'*apatheia* correspond à la destruction de la *kāma taṇhā*. Mais elle ne coïncide pas avec l'extinction des deux autres formes de la soif. En tant que désir de perdurer dans l'être, la *bhava taṇhā* est à éradiquer, puisqu'il n'existe pas de soi permanent. Pour les stoïciens en revanche, le soi est une donnée naturelle et universelle. Si la vie en tant que telle appartient bien aux indifférents, l'usage de la vie doit être vertueux. Le sage n'est pas attaché à son corps par nature impermanent, qui ne dépend donc pas de lui, aussi est-il prêt à mourir à tout instant ; son seul attachement concerne la direction de sa volonté, la droiture de ses jugements, ce qui, pour subtil et intérieur que ce soit, est encore un attachement au soi.

---

<sup>1</sup> - Voir M. Benetatou, *Le statut du désir...*, op. cit., p. 399. Cette appréciation me semble pour le moins hâtive, réductrice et caricaturale.

<sup>2</sup> - La renaissance mise à part, bien entendu.

<sup>3</sup> - Voir chapitre VIII, « La question du suicide ».

## VI

### Le « regard vers l'intérieur »

Il tient le regard tourné vers l'intérieur, comme on retourne le seau quand on veut reverser l'eau dans le puits. C'est ainsi, par ce regard, qu'il devient centre et cesse d'être une personne<sup>1</sup>.

Une notion parfois ambiguë s'est faufilée de ci de là dans les chapitres qui précèdent. Il s'agit de la notion de « soi » que l'on pourrait définir provisoirement comme l'instance qui situe l'individu en tant que sujet conscient de sa pensée et de son action<sup>2</sup>. La finalité des exercices spirituels, autant chez les stoïciens que chez les bouddhistes, est essentiellement éthique, tournée vers autrui et le monde. Ils consistent tous en la recherche d'un accord, d'une cohérence avec soi en vue d'agir en adéquation avec soi-même. Notion parfois ambiguë car si, pour les stoïciens, le soi est en grande partie superposable à la partie hégémonique de l'âme, l'idée d'âme est problématique dans le bouddhisme<sup>3</sup> et, dans les deux doctrines, l'attachement à soi constitue une erreur de jugement, une ignorance qui conduit au désir et à la souffrance.

Si les exercices spirituels impliquent un retour sur soi<sup>4</sup>, il ne s'agit pas d'une introspection au sens psychologique du terme, de la recherche d'un sens profond qu'il faudrait faire resurgir à la conscience. Le retour sur soi vise ici un accord avec soi, temps initial d'un rapport avec ce qui est autre que soi : les autres, le monde. Au contraire de la terminologie psychologique qui distingue « soi » et « moi<sup>5</sup> », les deux termes sont utilisés indifféremment par les auteurs qui abordent ces questions, tant dans la philosophie occidentale que bouddhique<sup>6</sup>.

L'idée de retour sur soi est bien antérieure aux deux doctrines. La formule célèbre « Connais-toi toi-même ! » inscrite au fronton du temple d'Apollon à Delphes a inspiré Socrate. La méditation était un exercice spirituel pratiqué dans l'Inde antique des générations avant Gautama. « À travers des pratiques spécifiques, qui visent sa subjectivité et son

---

<sup>1</sup> - Rudolf Kassner (parlant du Bouddha), *La métamorphose*, p. 72 (cité par Françoise Bonardel, *Bouddhisme et Philosophie*, op. cit., p. 116).

<sup>2</sup> - Plus proche de l'*ego* cartésien que de celui des phénoménologues ou des psychologues, mais cette notion va être précisée (d'où le « provisoirement »).

<sup>3</sup> - Non que l'idée d'*ātman* lui soit étrangère. Elle est récusée en tant que réalité séparée et immuable.

<sup>4</sup> - Par commodité, je conserve pour l'instant cette expression typiquement occidentale. Pour le bouddhisme, il s'agit plutôt d'un regard tourné vers l'intérieur, la notion de « soi » devant être précisée.

<sup>5</sup> - Comme par exemple le « moi » en tant que *topos* dans la psychanalyse.

<sup>6</sup> - Ce qui n'est pas le cas néanmoins chez maître Dōgen.

rapport avec le reste de la réalité, le disciple est exhorté à faire retour sur soi, afin d'agir sur soi, d'acquérir une certaine maîtrise de soi et de modifier sa vision de la réalité<sup>1</sup>. »

Le présent chapitre n'aborde pas les pratiques spirituelles de retour sur soi en tant que techniques, mais vise à en préciser le sens dans chacune des deux doctrines, puis à en confronter les résultats.

## VI – 1 – Le soi et le retour sur soi stoïciens

Or, vois, tu n'as été détourné par nul autre que par toi. Entreprends la lutte contre toi, convertis-toi à l'honnêteté, au respect de toi-même, à la liberté. [...] Dans le cas présent, ne veux-tu pas te porter secours à toi-même ? Et combien ce secours est plus facile ! Il ne s'agit pas de tuer quelqu'un, ni de l'enchaîner, ou de lui faire violence, ni d'aller à l'agora, mais il suffit de te parler à toi-même, à toi l'homme le mieux en mesure de t'obéir, auprès de qui nul autre que toi ne peut être plus persuasif. Et tout d'abord, réproouve tes actes, puis, après les avoir réproouvés, ne désespère pas de toi, et ne sois pas comme ces hommes lâches qui, après une première faiblesse s'abandonnent complètement et se livrent pour ainsi dire au courant, mais apprends la façon dont s'y prennent les maîtres de gymnastique. L'enfant est-il tombé : « Lève-toi, dit le maître, reprends la lutte, jusqu'à ce que tu sois devenu fort. » Tels sont aussi les sentiments que tu dois éprouver. Sache, en effet, que rien n'est plus facile à conduire qu'une âme humaine. Il faut vouloir, et c'est fait : la voilà redressée ; en revanche, on n'a qu'à se négliger, et la voilà perdue, car c'est au-dedans de nous qu'est la perte et le salut<sup>2</sup>.

Si l'on ne trouve pas dans le stoïcisme de terme équivalent au « soi » de notre vocabulaire, il faut en revenir à la définition que nous donnions en introduction : l'instance qui situe l'individu en tant que sujet conscient de sa pensée et de son action. La substantivation du pronom « soi » pose problème et soulève des objections. Pour les « perfectionnistes du Collège de France<sup>3</sup> » (Michel Foucault, Pierre Hadot et Paul Veyne), « le soi est d'abord à la fois le principe et l'objet d'un travail<sup>4</sup> » (de transformation). D'une fonction (critique, normative ou réflexive), « [Ils] ont fait une sorte de substance : le "soi", comme sujet de la

---

<sup>1</sup> - Laurentiu Andrei, « Le retour sur soi. Stoïcisme et bouddhisme zen », p. 123. Cette section doit beaucoup au travail de L. Andrei.

<sup>2</sup> - Épictète, *Entretiens*, IV, 9, 11-16, trad. Joseph Souilhé. Cette exhortation d'Épictète apparaît à l'évidence comme un développement du célèbre examen de conscience.

<sup>3</sup> - Voir Laurent Jaffro, « Système et subjectivité : Le soi stoïcien des Modernes », *DoisPontos* 5, 1 (2008), 67-90.

<sup>4</sup> - *Ibid.*



subjectivation, n'est pas un substrat ; il est d'une certaine manière, selon une pirouette qui se joue d'une grammaire sourcilleuse, ce qui se constitue à travers la subjectivation elle-même<sup>1</sup> » (alors que, « sous la plume de Leibniz, cette substantivation (grammaticale) se double d'une thèse (métaphysique) selon laquelle le soi est substantiel<sup>2</sup> »).

La pensée du Portique est une philosophie de l'individu, mais l'individu est lui-même un monde dans un ensemble au sein duquel il se distingue par un principe d'unité. Si, chez Aristote, le principe d'unité était constitué par la forme, les stoïciens en ont fait un principe dynamique, régi par une tension interne (le *τονος*), qui assure la cohésion de la matière pour en assurer l'unité<sup>3</sup>. C'est le premier sens que je donnerai au mot « âme<sup>4</sup> ». Mais ce qui caractérise l'être raisonnable (par rapport aux autres vivants), c'est la partie directrice de l'âme, l'*ἡγεμονικόν* qui se répand dans l'ensemble de l'individu, faisant de lui une réalité agissante, qui est, chez l'être humain, rationnelle. Tous les hommes forment dans leur esprit des notions communes, ils participent ainsi à une même raison et usent tous du langage. En tant que monde dans un monde plus grand, l'individu est animé et gouverné par la raison qui coïncide avec la raison qui anime et gouverne l'univers. Aussi trouve-t-il « dans ce sentiment l'assurance que penser raisonnablement, c'est-à-dire, en accord avec lui-même, cela revient à penser en accord avec le monde et avec chaque partie du monde<sup>5</sup> ».

C'est avec le stoïcisme impérial qu'apparaît la notion d'intériorité, en particulier avec Épictète et Marc Aurèle, chez qui on observe une modification des rapports entre sujet et intérieur, « jusqu'à produire une subjectivation étroitement liée à l'intériorité<sup>6</sup> ». Le retour sur soi est plus une construction de son intérieur qu'un renvoi à un intérieur auquel il faudrait s'ajuster ou se conformer<sup>7</sup>.

L'*ἡγεμονικόν* distingue les êtres raisonnables des animaux et fait penser, par sa spécificité, à la notion chrysippéenne d'*ἰδίως ποῖον*, « caractéristique permanente d'un être, qui témoigne d'une valorisation de la particularité<sup>8</sup> ». L'*ἡγεμονικόν* occupe une place

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*

<sup>2</sup> - *Ibid.* L. Jaffro évoque les critiques à l'égard de la substantivation du pronom « soi » (exposées en particulier par B. Inwood, C. Gill, A. A Long, V. Descombes). Ces réserves étant faites (il y revient dans la dernière partie de son étude), il assume cette substantivation dans la suite de son propos.

<sup>3</sup> - Voir à ce propos A. Bridoux, *Le Stoïcisme et son influence*, p. 87.

<sup>4</sup> - Principe dynamique soumis de ce fait à l'impermanence, l'« âme » entendue dans ce sens n'est pas le principe immuable telle qu'elle est le plus souvent conçue. Voir ch. IX, « L'être et la question de l'âme », § *La question de l'âme*.

<sup>5</sup> - A. Bridoux, *op. cit.*, p. 89.

<sup>6</sup> - Frédérique Ildefonse, « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *Rue Descartes*, 2004/1 n° 43, p. 60.

<sup>7</sup> - Voir sur ce point les techniques de l'*épiméleia sou*, du souci de soi analysées par Michel Foucault.

<sup>8</sup> - Gilbert Romeyer Dherbey, « La naissance de la subjectivité », dans *Les Stoïciens*, p. 280. L'auteur poursuit avec cette réflexion d'Émile Bréhier : « l'individualité n'est pas [chez Chrysippe] quelque chose de négatif, par quoi l'être n'atteint pas le modèle commun de son espèce, mais quelque chose de très positif » (É. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 110).

privilegiée dans la conception stoïcienne de l'âme<sup>1</sup>, ce qui amène Jacques Brunschwig à affirmer la conception « moniste » de l'âme dès Chrysippe<sup>2</sup>.

Sénèque nous livre la puissance quasi-divine de cette capacité à considérer notre raison comme une partie de la raison divine : le sage, tout comme l'univers, connaît des moments périodiques de crise ; comme Dieu qui, à la conflagration, se retrouve seul, pleinement assuré en lui-même, il saura faire retraite et se suffire à lui-même<sup>3</sup> :

Pourtant quelle sera l'existence du sage, si nous le supposons livré à lui-même, sans amis, en prison, abandonné au milieu d'un pays étranger, courant les mers ou jeté sur une plage déserte ? Celle de Jupiter qui, à la dissolution du monde, lorsque les dieux se sont confondus dans l'unité de l'être, que l'activité de la nature cesse pour un instant, s'assure en lui-même et s'abandonne à ses pensées. C'est à peu près ce que fait le sage : il se retire en lui-même ; il vit en présence de lui-même. Tant qu'il est le maître de régler ses affaires à sa volonté, il se suffit, et il prend femme ; il se suffit, et il affirme la paternité ; il se suffit, et cependant il ne vivrait pas, s'il devait vivre sans commerce avec l'homme<sup>4</sup>.

Mais cette partie rationnelle de l'âme peut tout aussi bien se tourner vers l'extérieur<sup>5</sup> – les choses qui ne dépendent pas de nous – que vers nous-même, d'autant que les stoïciens (comme les péripatéticiens) considèrent que la sensation est le point de départ de nos connaissances.

Les relations étroites entre le *logos* et l'*hēgemonikon* sont assumées par les stoïciens jusqu'à l'époque impériale où la *prohairesis*, d'origine aristotélicienne<sup>6</sup>, va déterminer, en particulier chez Épictète, toute « valeur » ou « dignité » : « elle est avant tout *pouvoir de juger*, et s'applique supérieurement à toutes nos représentations pour en décider l'usage<sup>7</sup> ».

L'importance opératoire de cette faculté supérieure, qui apparaît aussi chez Musonius, souligne le souci de ces stoïciens à soutenir l'indivisible unité de l'âme contre la tripartition platonicienne. Une telle modification de l'intérieur nécessite la « plasticité » de L'ἡγεμονικόν qui, en dépit de l'unité de l'âme, est capable de transformation :

---

<sup>1</sup> - Héraclite en fournissait déjà « une excellente image, dans laquelle l'araignée représente l'âme et la toile le corps », fragment B LXVIIa (dans *Les écoles présocratiques*, éd. établie par J.-P. Dumont).

<sup>2</sup> - J. Brunschwig, « Stoïcisme », dans *Philosophie grecque*, PUF, Paris, p. 551.

<sup>3</sup> - Voir Gretchen Reydams-Schils, « Le sage face à Zeus », dans *Les stoïciens et le monde, Revue de métaphysique et de morale*, décembre 2005, n° 4, p. 583.

<sup>4</sup> - Sénèque, *Lettres*, 9, 16-17, trad. Henri Noblot.

<sup>5</sup> - « L'esprit lui-même, qui est la source des sens, et qui lui-même est sens, possède une force naturelle qu'il dirige vers les choses par lesquelles il est mis en mouvement », (Cicéron, *Académiques*, II, 30-31, trad. Brunschwig/Pellegrin).

<sup>6</sup> - *Éthique à Nicomaque*, III, 3, 113a2 sq.

<sup>7</sup> - Emmanuel Cattin, *Manuel d'Épictète*, note 14, p. 106.

La partie dirigeante de l'âme, c'est ce qui se tient éveillé, ce qui se modifie soi-même, ce qui se fait tel qu'il veut, ce qui fait apparaître tout événement tel qu'il le veut<sup>1</sup>.

Dans les *Pensées*, Marc Aurèle se trouve pris entre la thèse épicurienne des atomes et celle, stoïcienne, de la providence :

Cesse donc de t'irriter. – Contre la part qui t'est attribuée dans l'univers ? Répète-toi l'alternative : ou bien la providence ou bien les atomes ; et tout ce qui démontre que le monde est comme une cité<sup>2</sup>.

Ou bien chaos, entrelacement et dispersion ; ou bien union, ordre et providence<sup>3</sup>.

Au total, si Dieu existe, tout est bien ; si les choses vont au hasard, ne te laisse pas aller, toi aussi, au hasard<sup>4</sup>.

Il s'agit d'une disjonction exclusive qui pose un problème éthique : « comment trouver une posture éthique dans un monde qui n'est pas cosmos<sup>5</sup> ? » (qui consisterait à vivre en accord avec sa nature propre, laquelle coïncide avec la nature du tout). La récurrence de la disjonction correspond à la résurgence d'une inquiétude qui procède de la construction de cet intérieur dont l'écriture est un exercice spirituel consistant en une répétition. La force intérieure de Marc Aurèle, que l'on trouve aussi chez Épictète<sup>6</sup>, consiste en la capacité à construire une « place forte » capable de résister à toutes les servitudes :

Souviens-toi que ta volonté raisonnable devient invincible, lorsque, ramassée sur elle-même, elle se contente d'elle-même, ne faisant rien qu'elle ne veuille, même si sa résistance n'est pas raisonnée. Que sera-ce donc lorsqu'elle emploie la raison et l'examen dans ses jugements ? Aussi la pensée libérée des passions est une forteresse ; il n'y a rien de plus solide en l'homme ; elle est un refuge où il est

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, VI, 8.

<sup>2</sup> - *Pensées*, IV, 3.

<sup>3</sup> - *Pensées*, VI, 10.

<sup>4</sup> - *Pensées*, IX, 28. Voir encore VII, 75 ; VIII, 17 ; IX, 39 ; X, 6.

<sup>5</sup> - F. Ildefonse, *op. cit.*, p. 60.

<sup>6</sup> - Voir *Entretiens*, I, 1, 23-24 : « Je suis forcé de mourir, mais non en gémissant ; d'aller en prison, mais non en me lamentant ; de subir l'exil, mais qui empêche que ce soit gaiement et de bonne humeur ? "Dis-moi tes secrets. – Non, cela dépend de moi. – Mais je te chargerai de liens. – Que veux-tu dire ? Moi ! ce sont mes jambes que tu attacheras ; Zeus lui-même ne peut dominer ma volonté" ».

imprenable. Celui qui ne l'a pas vu est un ignorant ; mais celui qui l'a vu et ne s'y réfugie pas est un malheureux<sup>1</sup>.

Cette citadelle est imprenable car, bien conduite, la raison de l'homme est semblable à celle de Dieu :

Voici deux traits communs à l'âme de Dieu et à l'âme de l'homme et de tout être raisonnable : ne pas être entravé par autrui, mettre son bien dans la disposition et l'action justes en bornant ses désirs<sup>2</sup>.

Thomas Bénatouïl insiste sur le « statut exceptionnel » de la *prohairesis*, « puisqu'elle est en position de sujet de l'usage, dont sont *objets* tous les autres éléments du monde (événements, possessions, corps), mais aussi toutes les autres facultés naturelles (impulsion, représentation, parole, facultés morales) ou acquises (musique, grammaire) de l'âme<sup>3</sup> ». Si la partie hégémonique de l'âme et le *logos* pouvaient aussi bien concerner les choses extérieures (par l'intermédiaire de la sensation et de la représentation), « le domaine de la *prohairesis* est ce qui dépend de nous, c'est-à-dire ce qui se trouve dans la sphère de notre pouvoir, ce qui est à notre portée ou ce sur quoi nous pouvons exercer notre contrôle<sup>4</sup> ».

Le processus de subjectivation inclut encore une notion capitale, celle d'*oikeiosis*. Il s'agit d'une notion complexe qui admet de nombreuses définitions qu'il n'est pas question de développer ici. Retenons d'abord cette première approche : l'*oikeiosis* est « une appropriation initiale grâce à laquelle le vivant s'appartient et saisit son être comme le sien propre<sup>5</sup> ». L'*oikeiosis* incite tout être vivant à rechercher ce qui lui est bénéfique et à fuir ce qui lui est nuisible. Chez les animaux, elle repose sur l'instinct (ou l'impulsion), non sur la raison comme chez l'homme. Chez l'homme, elle se distingue de l'*hormē* qui est une des fonctions de l'*hēgemonikon* et qui exprime le vitalisme, une tendance vers le mouvement : l'*oikeiosis* comprend un rapport d'appartenance à soi-même, saisi par la conscience, qui

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, VIII, 48.

<sup>2</sup> - *Pensées*, V, 34.

<sup>3</sup> - Thomas Bénatouïl, *Les Stoïciens III*, p. 170. Notion caractéristique de la pensée d'Épictète, elle « correspond à un acte ou à la faculté de choisir une conduite (générale ou particulière) » (*ibid.*). T. Bénatouïl propose de traduire *prohairesis* par « résolution ». Un passage des *Entretiens* (II, 23, 5-22) affirme avec vigueur ce statut exceptionnel de la *prohairesis*, en particulier : « Homme, ne sois pas ingrat, ne sois pas oublieux de ces dons excellents : sois reconnaissant à Dieu pour ta vue, pour ton ouïe et par Zeus ! pour ta vie elle-même et tout ce qui y sert, les fruits, le vin, l'huile ; mais souviens-toi qu'il t'a fait un don supérieur à tous les autres, la faculté d'user d'eux, de les juger, de déterminer la valeur de chacun d'entre eux... ».

<sup>4</sup> - Laurentiu Andrei, « Le retour sur soi. Stoïcisme et bouddhisme zen », *op. cit.*, p. 125.

<sup>5</sup> - A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétiüs*, p. 108.

s'accompagne d'un sentiment de familiarité avec soi-même. Elle est aussi un attachement à soi-même : l'inclination à se conserver incite à l'action et suscite le désir<sup>1</sup>, l'attachement à sa propre conservation entraîne une particularisation de l'être. L'*oikeiosis* constitue une forme de subjectivité. Les animaux font usage de leurs représentations sans en avoir conscience<sup>2</sup>. La conscience des êtres, des choses et de nous-mêmes, que nous a donné Dieu, doit nous incliner à réaliser notre fin en nous conformant à la nature et à notre nature propre, c'est-à-dire en ajoutant à la conscience la convenance<sup>3</sup>. Si l'*oikeiosis* fait que le vivant cherche toujours ce qui lui est bénéfique, les stoïciens lui opposent l'*allogtriosis* ou sentiment de répulsion d'un être pour tout ce qui lui est étranger. Mais Épictète a bien compris le danger qu'il y a à s'attacher à ce qui ne dépend pas de notre volonté :

L'être vivant penche nécessairement du côté où se trouvent le moi et le mien ; si c'est dans le corps, c'est le corps qui domine ; si c'est dans la volonté, c'est la volonté ; si c'est dans les choses extérieures, ce sont les choses extérieures. Si donc le moi se trouve là où est la volonté (προαιρεσει), alors et alors seulement, je serai l'ami, le fils, le père que je dois être [...]. Mais si je place d'un côté mon propre moi et ailleurs l'honnêteté, la thèse d'Épicure est alors bien forte qui déclare : « L'honnête n'est rien ou, sinon, il n'est que dans l'opinion<sup>4</sup> ».

Si l'*oikeiosis* des animaux les porte spontanément à se porter vers les choses favorables à leur conservation (en tant qu'individus, mais aussi en tant qu'espèce) et à fuir (ou affronter) ce qui leur est nuisible, l'homme, qui est doué de raison, doit opérer une transformation de sa vision du monde afin de distinguer ce qui est au pouvoir de sa volonté (être l'ami, le frère, le père<sup>5</sup>) de ce sur quoi il n'a pas prise (les richesses, la santé, les honneurs...). Pierre Hadot parle d'une « ascèse du détachement », d'un exercice de « délimitation du moi », impliquant « une transformation totale de notre conscience de nous-mêmes », qu'il élève au rang d'« exercice fondamental du stoïcisme ». Cet exercice permet d'opérer « une distinction

---

<sup>1</sup> - Même si c'est la conservation de soi qui est poursuivie, non le plaisir (Voir *De Finibus*, III, 5-6 où Cicéron commente un célèbre passage de l'*Éthique* de Hiéroclès).

<sup>2</sup> - Ou alors il s'agit dans leur cas d'une conscience spontanée, de l'instant, qui n'est pas rationnelle (et dont nous pouvons difficilement nous faire une idée juste). Les animaux n'ont pas conscience d'être conscients. Panétius a insisté sur cette différence entre l'animal et l'homme qui, « participant à la raison, discerne les conséquences, voit les causes des choses, et n'ignore pas les antécédents, compare les choses semblables, adjoint et relie aux présentes les futures, et voit ainsi le cours de sa vie entière, pour la conduite de laquelle il prépare ce qui est nécessaire » (Cicéron, *Des devoirs de situation*, I, 11).

<sup>3</sup> - Voir Mary-Anne Zagdoun, « Problèmes concernant l'*oikeiosis* stoïcienne », dans *Les Stoïciens*, pp. 319-334.

<sup>4</sup> - *Entretiens*, II, 22, 19-21.

<sup>5</sup> - Ce qui se rapporte à une autre signification d'*oikeiosis* : la théorie des « cercles concentriques », développée par Hiéroclès (voir M.-A. Zagdoun, *op. cit.*). Mais aussi : « Voilà les choses que tu dois montrer, parce qu'elles sont totalement en ton pouvoir : être sans duplicité être sérieux, endurer la souffrance, mépriser le plaisir, ne pas se plaindre du Destin, avoir peu de besoins, être libre, bienveillant, simple, éviter le bavardage, posséder la grandeur d'âme... » (*Pensées*, V, 5, trad. Pierre Hadot).

entre, d'une part, ce que nous croyons être notre vrai moi, c'est-à-dire le corps, mais aussi l'âme, comme principe vital, avec les émotions qu'elle éprouve, et, d'autre part, notre pouvoir de choisir. Ce que nous croyons être notre vrai moi nous est imposé par le Destin, mais notre véritable moi est élevé au-dessus du Destin<sup>1</sup> ». Poussés naturellement à vouloir nous approprier ce qui nous semble désirable et à fuir ce qui nous répugne ou nous effraie, nous devons faire effort pour appliquer notre raison à cet exercice de délimitation de soi, nous retirer en un lieu propice à la délibération. Ce lieu n'est pas à chercher bien loin :

Ils se cherchent des retraites, maisons de campagne, plages ou montagne ; et toi aussi, tu prends l'habitude de désirer fortement des choses de ce genre. Voilà qui est absolument vulgaire, puisqu'il t'est loisible de faire retraite en toi-même à l'heure que tu voudras. Il n'est pas pour l'homme de retraite plus tranquille ni plus débarrassée d'affaires que dans sa propre âme, et surtout quand on possède en soi-même tout ce qu'il faut pour arriver, à condition d'y porter son attention, à cette aisance facile, qui n'est qu'un autre nom de l'ordre. Accorde-toi donc continuellement cette retraite ; renouvelle-toi ; aie des formules brèves, élémentaires qui, dès qu'elles se présentent, suffiront à écarter tout chagrin et à te renvoyer sans irritation aux affaires quand tu y reviens<sup>2</sup>.

L'ascèse du détachement consiste à établir une distance entre la pensée et ce qui la trouble : « l'homme doit se détacher de ce qu'il n'est pas véritablement, à savoir son corps physique, son souffle vital, ses fonctions politiques, ses biens, etc<sup>3</sup>. » Pour Marc Aurèle, la volonté raisonnable est la « citadelle intérieure » qui constitue le refuge qui rend invincible<sup>4</sup>.

En faisant souvent référence au *daïmon*, la voix intérieure qui servait de guide à Socrate, Épictète et Marc Aurèle reprennent un thème très ancien dont ils vont quelque peu modifier l'éclairage. Quasi synonyme de *theos* chez Homère où il désignait plutôt le dieu en puissance qu'en tant que personne, le *Daïmon*, dont la tradition remonte à Pythagore, est la divinité qui aurait initié Parménide aux arcanes de « ce qui est<sup>5</sup> ». Épictète et Marc Aurèle ne remettent pas en cause la nature divine de ce *daïmon* qui se trouve auprès de nous, mais ils insistent sur son rôle à la fois de guide, de fragment et de prolongement de Dieu :

---

<sup>1</sup> - Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 137.

<sup>2</sup> - *Pensées*, IV, 3. On perçoit aussi chez Marc Aurèle une prise de conscience de ses propres faiblesses, d'où l'exhortation envers lui-même.

<sup>3</sup> - Laurentiu Andrei, *op. cit.*, p. 127.

<sup>4</sup> - Voir *Pensées*, VIII, 48 (supra, p. 178).

<sup>5</sup> - Voir Guy Donnay, *Au commencement était le logos... Et après ?*, pp. 68-69.

Te dit-on que tu as un pouvoir égal à celui de Zeus ? Et pourtant il a placé auprès de chacun de nous un guide qui est notre *daïmon* ; il nous a confiés à la garde de ce *daïmon*, toujours veillant et incapable d'erreur. Quel gardien meilleur et plus attentif aurait-il pu nous donner ? Donc, lorsque vous fermez vos portes et que vous éteignez chez vous la lumière, songez bien à ne jamais dire que vous êtes seul ; vous ne l'êtes pas ; il y a chez vous Dieu et votre *daïmon* ; et qu'ont-ils besoin d'une lumière pour voir ce que vous faites<sup>1</sup> ?

Marc Aurèle l'identifie explicitement à l'intelligence et à la raison<sup>2</sup> :

Il vit avec les dieux celui qui leur montre une âme contente de la part qui lui est attribuée, et agissant selon la volonté du *daïmon* que Zeus a donné à chacun comme chef et comme guide, et qui est un fragment de lui-même. Ce *daïmon*, c'est l'intelligence (*nōus*) et la raison (*dianoia*) que possède chacun de nous<sup>3</sup>.

Le *daïmon* est aussi un guide dont il faut prendre soin<sup>4</sup>. Se soucier de soi et de son *daïmon*, c'est en même temps se soucier de Dieu, c'est-à-dire, par le retour sur soi qui établit la ligne de partage entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, agir en accord avec la nature. Michel Foucault considérait ce *daïmon* comme un autre soi, « un sujet dans le sujet<sup>5</sup> ». F. Ildéfonse conteste cette interprétation en soutenant l'altérité du *daïmon* qui « est en nous un autre auquel nous devons un culte, même si nous devons avancer en même temps qu'il vaut pour nous comme une partie de nous-mêmes<sup>6</sup> ». C'est ce que dit encore Marc Aurèle :

Rien n'est plus pénible que de tourner toujours en rond, de chercher à deviner ce qui se passe dans l'âme du voisin et de ne pas comprendre qu'il nous suffit d'être près de notre seul démon intérieur et de lui rendre un culte légitime<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Entretiens*, I, 14, 11-14.

<sup>2</sup> - Ce qui fait dire à Pierre Hadot : « À vrai dire, si l'on remplace *daimôn* par "raison", tout s'éclaircit : d'une part, la raison est, aux yeux des stoïciens, une partie de la Raison divine universelle, qui nous a été donnée par celle-ci, et il faut faire ce que veut la raison. Mais, d'autre part, notre raison peut se corrompre, et il faut donc veiller à la préserver de toute atteinte : ce don céleste est un don fragile », *La citadelle intérieure*, p. 141.

<sup>3</sup> - *Pensées*, V, 27.

<sup>4</sup> - « Qu'est-ce qui peut faire supporter (les choses du corps, les choses de l'âme, la vie, la renommée) ? Une seule chose, la philosophie. Elle consiste à garder son démon intérieur à l'abri des outrages, innocent, supérieur aux plaisirs et aux peines, ne laissant rien au hasard, agissant sans feinte ni mensonge, n'ayant nul besoin qu'un autre fasse ou ne fasse pas telle action, acceptant les événements et le sort, dans la pensée qu'il vient de là-bas, d'où il vient lui-même... », *Pensées*, II, 17.

<sup>5</sup> - Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 522.

<sup>6</sup> - Frédérique Ildéfonse, « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *op. cit.*, p. 62.

<sup>7</sup> - *Pensées*, II, 13. Voir encore III, 4 ; III, 6 et V, 21.

Il y a donc – au moins chez Marc Aurèle – une ambiguïté du rapport de soi à ce qui, en soi-même, est à la fois autre (un fragment de Dieu) et une partie de soi-même (la raison). L'expression « rendre un culte » est une expression dont il ne faut pas négliger la dimension religieuse, si importante pour les stoïciens.

S'accorder à sa propre nature, c'est s'accorder à Dieu et contribuer ainsi à la préservation de l'harmonie universelle du corps de la Nature dont l'homme est un membre (*melos*) et non une simple partie<sup>1</sup> (*meros*). « En pratiquant le retour sur soi, le disciple ne s'isole pas en lui-même, mais au contraire, il prend conscience du tout cosmique auquel il est étroitement lié<sup>2</sup>. »

## VI – 2 – Bouddhisme et regard vers l'intérieur

Si vous tentez de capturer le Soi quand il se meut, il se figera dans un état d'immobilité. Immobile, si vous tentez de l'attraper, il continuera à se mouvoir. Il est semblable au poisson nageant à sa guise dans les profondeurs parmi le surgissement des vagues.

Ô Vénérables ! mouvement, non-mouvement, sont deux aspects (du Soi) vu objectivement<sup>3</sup>.

Avec le bouddhisme, nous sommes d'emblée confrontés à un paradoxe, si ce n'est une contradiction : comment une doctrine qui se distingue par la thèse de l'*anātman* – l'absence de soi – pourrait-elle proposer à ses adeptes une ascèse de *retour sur soi* ? L'illusion ne provient-elle pas d'un usage inadéquat de cette expression ? En réalité, ce que conteste le Bouddha, c'est l'idée d'un être substantiel, stable, immuable, éternel, comme l'*ātman* védique ou brahmanique, partie du tout et destiné à être absorbé dans Brahma. Le vivant, qui ne possède pas d'existence intrinsèque, existe cependant en relation avec l'ensemble des phénomènes (qui dépendent aussi de lui). Il est constitué provisoirement par les relations complexes des cinq agrégats psycho-physiques impermanents (*skandha*), processus constituant un continuum qui dure indéfiniment dans le *samsāra*. S'il n'existe pas de soi ultime, il y a bien un soi relatif appartenant à la réalité conventionnelle, dont la nature est

---

<sup>1</sup> - « Comme sont les membres du corps dans un organisme unifié, ainsi sont les êtres raisonnables dans des individus distincts ; ils sont faits pour une unique action d'ensemble. Cette pensée te sera davantage présente, si tu te dis souvent à toi-même : "Je suis un membre de l'ensemble fait des êtres raisonnables." Si tu te dis que tu en es une partie, c'est que tu n'aimes pas encore les hommes de tout ton cœur ; c'est que tu ne comprends pas encore la joie du bienfait ; c'est que tu y vois simplement une chose convenable, que tu ne fais pas de bien aux hommes comme à un autre toi-même », *Pensées*, VII, 13.

<sup>2</sup> - Laurentiu Andrei, *op. cit.*, p. 129.

<sup>3</sup> - Rinzai Gigen. Extrait des « Dits de Rinzai » (ou *Rinzai Roku*), cité par D. T. Suzuki, dans *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, p. 45.



vacuité<sup>1</sup> (*śūnyatā*). « D'après le bouddhisme, le Moi ou le Soi, n'est finalement qu'une désignation, un concept que l'on attache au continuum du corps et à la conscience, et non pas une réalité séparée. Une sorte d'étiquette, de concept, qui a une existence nominale et conventionnelle que l'on attache au corps et au flot de la conscience<sup>2</sup>. » Ce soi conventionnel n'est pas non plus réductible aux cinq agrégats<sup>3</sup>. Il faut noter cependant que, parmi les cinq *skandha*, quatre se rapportent à la conscience : les agrégats de la sensation (*vedanā*), de la perception (*saṃjñā*), des formations mentales (*saṃskāra*) et de la connaissance (*vijñāna*). Si la grande diversité des écoles bouddhiques se traduit par de nombreuses différences – et divergences – de points de vue sur certains aspects de la doctrine, la thèse de l'*anātman* est acceptée (et défendue) par tous, même si on a pu reprocher à certaines sectes de réifier le soi derrière des discours ambigus<sup>4</sup>.

Le vrai paradoxe serait peut-être que la finalité du retour sur soi est d'accéder à la connaissance ultime qu'il n'y a pas de soi<sup>5</sup>. Mais nous sommes renvoyés ici à la frontière entre les deux ordres de la réalité, et cette compréhension est de l'ordre de l'expérience plutôt que de l'intellect. C'est cette frontière qui apparaît dans ces deux versets de Nāgārjuna :

Libre de la dualité, du sujet et de l'objet,  
Liée aux agrégats, aux domaines et aux sources de perception,  
Eux-mêmes dénués de toute existence réelle,  
Les choses n'ont pas de soi et de ce fait sont égales.

---

<sup>1</sup> - « Le royaume de la Subjectivité absolue est la demeure du Soi. "Demeure" n'est pas un terme parfaitement adéquat, car il ne suggère qu'un aspect statique. Mais le Soi est en perpétuel mouvement et devenir. Il est le zéro statique et en même temps infini, ce qui dénote son mouvement incessant. Le Soi est dynamique », D. T. Suzuki, « Orient et Occident », dans *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, p. 30.

<sup>2</sup> - SSDL, Zénith de Nantes, p. 8/87.

<sup>3</sup> - C'est la raison pour laquelle, par défaut, je désigne par « personne » le phénomène résultant de l'interrelation des cinq agrégats (voir chapitre IX, « L'être et la question de l'âme »).

« Si le soi était les agrégats,  
Il serait sujet à la naissance et la destruction.  
S'il était différent des agrégats,  
Il n'en aurait pas les caractères.

Si le soi lui-même n'existe pas,  
Comment donc y aurait-il un "sien" ?  
Moi et mien une fois apaisés,  
Il n'est plus de croyance au soi ni au sien. »

(Nāgārjuna, *Stances de la voie médiane*).

<sup>4</sup> - Les Sautrantikas affirmaient par exemple que le support du soi est la conscience, ce que réfuta Śāndrakīrti en réaffirmant que le soi n'a d'existence que conventionnelle et nominale.

<sup>5</sup> - « L'apprentissage de soi est défini comme un oubli de soi ; ceci paraît paradoxal, car il est généralement difficile d'imaginer un apprentissage de quelque chose qui aboutit à l'oubli de la chose », Laurentiu Andrei, *op. cit.*, p. 131.

Ce monde dénué de soi,  
S'écroule quand l'intelligence comprend  
Les domaines et les sources,  
Ainsi que les concepts de sujet et d'objet<sup>1</sup>.

Le chapitre XII du *Dhammapada* s'intitule *Attavaggo dvādasamo*, (*Versets sur le moi*). Il comporte dix versets dont la moitié concernent l'attention que nous devons porter à nous-même<sup>2</sup>. Ce soin porté à soi apparaît comme une priorité, le préliminaire de l'action altruiste :

On doit en premier lieu s'établir soi-même dans ce qui convient. Seulement alors on peut instruire un autre. Un tel sage ne peut être blâmé<sup>3</sup>.

Le moi est le protecteur du moi, car quoi d'autre pourrait être son protecteur ? Par un moi pleinement contrôlé, on obtient un refuge qui est dur à gagner<sup>4</sup>.

À cause du bien-être des autres, quelque grand qu'il puisse être, le propre bien-être de soi-même ne doit pas être négligé. Connaissant profondément bien son propre bien-être, qu'il soit fortement appliqué au but<sup>5</sup>.

L'Éveil (le « but ») n'est pas la seule fin de l'ascèse de soi. Il s'agit d'un double mouvement : « s'établir soi-même » pour en « instruire » les autres<sup>6</sup>. L'enseignement est basé à la fois sur l'exemple et l'imitation : en prenant exemple sur le Bouddha, il faut s'apprendre soi-même<sup>7</sup> et, sur la base de cette transformation de soi, transmettre cette connaissance aux autres. Toute la finalité du retour sur soi va donc consister en une compréhension profonde de la non-existence du soi qui est la *nature-de-bouddha* en nous (mais une compréhension non intellectuelle, visée par une expérience intime).

---

<sup>1</sup> - *Bodhicitta-vivarana-nama* (commentaire sur l'esprit d'éveil).

<sup>2</sup> - Versets 157 ; 158 ; 159 ; 160 ; 166.

<sup>3</sup> - *Dhp*, XII, verset 158.

<sup>4</sup> - *Dhp*, XII, 160.

<sup>5</sup> - *Dhp*, XII, 166. Un commentaire de Nārada précise que, le Bouddha étant sur le point de mourir, de nombreux disciples l'avaient rejoint. L'un d'eux, Attadattha, se retira dans sa cellule et médita. Les autres moines s'en indignant, le Bouddha le loua pour sa conduite exemplaire et récita ce verset. Un commentaire de Prajñānanda dit ceci : « Le verset signifie que le but principal ne doit pas être négligé pour des buts secondaires, comme de rendre hommage, mais à notre sens, il signifie aussi que le meilleur service que l'on puisse rendre aux autres est d'être délivré de soi-même. "Délivré, délivre, passé sur l'autre rive, fais-y passer les autres." Qui est dans le borbier ne peut en sortir les autres. »

<sup>6</sup> - Ce qui deviendra le « mot d'ordre » du Mahāyāna avec le bodhisattva, mais apparaît néanmoins dans certains textes du canon pāli (voir plus loin mes remarques sur le *Satipatthāna sutta* et le *Majjhima Nikāya*).

<sup>7</sup> - Autre paradoxe puisque, pour la doctrine, nous avons tous la nature de bouddha. En réalité, la transformation vise à révéler, à réaliser cette nature que possèdent tous les êtres.

Comme il instruit les autres, il doit agir lui-même. Lui-même pleinement contrôlé, il doit contrôler les autres, car difficile, vraiment, est le contrôle se soi<sup>1</sup>.

La compréhension de la non-existence du soi implique un « oubli purificateur<sup>2</sup> » qui conduit le disciple à la limite virtuelle qui sépare réalité conditionnelle et réalité ultime :

Celui qui ne croit pas au moi ni au mien,  
Celui-là n'existe pas davantage ;  
Celui qui voit que la croyance au moi et au mien  
N'existe pas, celui-là ne voit pas [de moi].

Lorsque, envers les objets intérieurs et extérieurs  
Il n'y a plus de sentiment de soi ou de sien,  
L'appropriation s'arrête, et avec son épuisement,  
Les renaissances s'épuisent aussi<sup>3</sup>.

C'est dans le bouddhisme zen sans doute que l'on trouve les exemples les plus significatifs de cet oubli du moi, non seulement par l'exercice de la méditation, mais aussi avec la pratique du kōan qui vise à provoquer un choc chez le disciple afin de l'aider à lâcher la logique de la compréhension rationnelle pour une saisie intime, directe et intuitive de tous les dharmas desquels le soi ne se distingue pas. On trouve cette combinaison de l'apprentissage et de l'oubli de soi dans ce texte de maître Dōgen :

Apprendre la Voie bouddhique, c'est s'apprendre soi-même. S'apprendre soi-même, c'est s'oublier. S'oublier, c'est être attesté par tous les dharmas, c'est dépouiller corps et esprit, pour soi-même et pour les autres. C'est voir disparaître toute trace d'éveil, et faire apparaître constamment cet éveil sans trace<sup>4</sup>.

L. Andrei précise qu'en japonais, le verbe « s'apprendre » (*narau*) « a aussi le sens de se transformer ou se modeler par imitation<sup>5</sup> ». Mais cette transformation de soi exige aussi une certaine forme de passivité, la suite du texte dit :

---

<sup>1</sup> - *Dhp*, XII, 159.

<sup>2</sup> - Laurentiu Andrei, *op. cit.*, p. 131.

<sup>3</sup> - Nāgārjuna, *Stances de la voie médiane*.

<sup>4</sup> - Dōgen, *La vision immédiate. Nature, éveil et tradition selon le Shōbōgenzō*, trad. et commentaire Bernard Faure, p.114.

<sup>5</sup> - Laurentiu Andrei, *op. cit.*, p. 130.

Qui s'enquiert de la Loi bouddhique s'en trouve aussitôt éloigné de mille lieues. Mais lorsque la Loi lui est transmise correctement, il est sur le champ un homme à part entière.

Faire effort en vue de se transformer ne peut qu'être vain, puisque le désir de parvenir à l'Éveil est encore un désir, donc une forme d'attachement au soi. La méditation assise (*zazen*) est au centre de l'enseignement de l'école Zen. La simplicité qu'exige le dépouillement de soi conduit Dōgen à cette tautologie : « la méditation assise est la méditation assise<sup>1</sup> ». La méditation assise doit être essentiellement la pratique du Non-faire. S'adressant à un moine qui s'était endormi en méditant, maître Nyojō le gronda en ces termes : « La méditation assise consiste tout simplement à se dépouiller du corps et du cœur. Comment se fait-il que toi, tu ne fais que dormir ? » Yoko Orimo commente cette anecdote : « La pratique du Non-faire, qui fait l'essence de la méditation assise, ne doit être soumise à aucune fin extérieure et à aucune activité autre qu'elle, y compris dormir<sup>2</sup> ». Comme l'écrit encore L. Andrei : « oublier le soi revient à réaliser sa vacuité ».

Mais l'oubli de soi n'est pas une négation absolue de soi, le soi étant « réinvesti dans la réalité et attesté par tous les dharmas<sup>3</sup> » : « Un moine demanda à Joshu<sup>4</sup> : "Quel est mon Moi ?" Joshu répondit : "Voyez-vous le cyprès dans la cour ?" Ce que le maître Joshu veut désigner, ce n'est pas le regardé, mais le regardant. Si le Soi est l'axe autour de quoi s'enroule la spirale et qu'il ne puisse jamais être ni objectifié, ni matérialisé, il n'en est pas moins présent<sup>5</sup> ».

L'expérience de l'oubli de soi a d'autres conséquences que la réalisation de l'Éveil. Un passage du *Vinayapitaka des Dharmaguptaka*<sup>6</sup> apporte un éclairage sur la sagesse du bodhisattva qui englobe la totalité des éléments du Sentier Octuple<sup>7</sup>. La sagesse y est décrite comme la réalisation – sorte de corollaire du retour sur soi – des « trois sciences du

---

<sup>1</sup> - « Peu de gens comprennent [écrit Dōgen dans "Le roi du samādhi en samādhi" (n° 66)] que la méditation assise est la Loi de l'Éveillé et que la Loi de l'Éveillé est la méditation assise. Même s'il y a des gens qui comprennent par leur propre expérience que la méditation assise est la Loi de l'Éveillé, il n'y en a aucun qui connaisse que la méditation assise est la méditation assise. » Suit la parole du maître Nyojō que l'auteur cite à maintes reprises dans l'ensemble de son œuvre : « La pratique de la méditation assise consiste à se dépouiller du corps et du cœur. Seuls ceux qui méditent en étant assis tout simplement peuvent obtenir ce dépouillement », fragments cités par Yoko Orimo, trad., dans *Maître Dōgen. La vraie Loi Trésor de l'œil*, p. 55.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 56.

<sup>3</sup> - Laurentiu Andrei, *op. cit.*, p. 131.

<sup>4</sup> - Joshu Jushin, 778-897.

<sup>5</sup> - D. T. Suzuki, *Bouddhisme zen et psychanalyse*, p. 34.

<sup>6</sup> - *Vinayapitaka des Dharmaguptaka*, édition de Taishō Issaikyō, n° 1428, p. 781b-c. Présenté par André Barreau dans *La Voix du Bouddha*, pp. 32-35.

<sup>7</sup> - Pour rappel : 1) la vue juste (des choses), 2) la résolution juste (de chercher la délivrance), 3) la parole juste, 4) l'action juste, 5) les moyens d'existence justes, 6) l'effort juste, 7) l'attention juste, 8) le recueillement juste.

bodhisattva » : connaissance du passé et des vies antérieures ; connaissance de la naissance, de la vie et du décès de tous les êtres ; connaissance de l'épuisement des impuretés. Selon un procédé littéraire souvent employé dans les sūtra, chacun des trois paragraphes est introduit dans les mêmes termes avec quelques variantes : « Quand le bodhisattva eut ainsi concentré son esprit... 1) dont (a) tous les liens étaient abandonnés et épuisés, qui était devenu (b) parfaitement pur, immaculé, (c) souple et facile à conduire, qui demeurait (d) ferme en son lieu... 2) qu'il l'eut rendu (b) parfaitement pur, immaculé, (a) débarrassé de tous les liens, qu'il en eut fait disparaître les taches, qu'il l'eut rendu (c) souple, facile à conduire, demeurant (d) ferme en son lieu... 3) qu'il l'eut rendu parfaitement pur, qu'il eut (a) rejeté et supprimé tous les liens, qu'il eut obtenu un esprit (b) parfaitement pur, immaculé, (c) souple et facile à conduire, demeurant (d) ferme en son lieu... ».

C'est par la « concentration » de l'esprit que le disciple porte un *regard vers l'intérieur*<sup>1</sup>, ce qui a ici quatre conséquences constantes :

- a) les liens abandonnés et épuisés, l'esprit du bodhisattva est débarrassé de tous les liens ;
- b) il est devenu parfaitement pur, immaculé ;
- c) souple et facile à conduire ;
- d) ferme en son lieu.

Possesseur du recueillement juste, justes sont son effort, sa résolution et son attention ; son esprit transformé et libéré lui permet de porter une vision juste sur les choses ; purifiés, sa parole et son action sont justes, souples et faciles à conduire ; ayant épuisé ses désirs, ses moyens d'existence sont justes. Les implications de cette forme de *regard vers l'intérieur* du bodhisattva ne sont pas sotériologiques mais éthiques : il possède à présent la sagesse lui permettant d'agir pour le bien de tous les êtres.

Dans le *Majjhima Nikāya*<sup>2</sup>, le Bouddha livre aux moines quatre exercices d'attention à soi, préparatoires à la méditation proprement dite, les « quatre applications de l'attention ». Le premier exercice consiste en une contemplation du « corps dans le corps », avec une progression par degrés, de la simple observation de la respiration jusqu'à la considération des chairs putréfiées du cadavre, la description de chaque palier se terminant par : « Ainsi, ô moines, ce moine considérant le corps dans le corps, demeure ». Puis vient un paragraphe plus court de considérations sur « les sensations dans les sensations », selon le même schéma de progression, allant de la prise de conscience des sensations agréables, pénibles et ni agréables ni pénibles, jusqu'à la prise en compte qu'une sensation n'est rien de plus

---

<sup>1</sup> - Expression cette fois plus conforme que celle de « retour sur soi ».

<sup>2</sup> - *MN, Satipatthana sutta*, PTS, vol. I, pp. 55-63.

qu'une notion. Le paragraphe se termine par : « Ainsi, ô moines, ce moine, considérant les sensations dans les sensations, demeure ». Suit un paragraphe sur « la pensée dans la pensée » où il oppose chaque type de pensée déméritoire (*akusala*) à son contraire (pensée passionnée/pensée détachée des passions, haineuse/libérée de la haine, erronée/libre d'erreur, inférieure/suprême, etc), pour conclure que la pensée dans la pensée n'est que la simple notion « il y a une pensée » et par la phrase : « Ainsi, ô moines, ce moine, considérant la pensée dans la pensée demeure ». La dernière contemplation est exposée dans un long paragraphe consistant en l'examen des « idées dans les idées<sup>1</sup> ». Comme précédemment, la pensée « il y a des idées » est présentée comme une simple notion, ne s'appuyant sur rien, et chaque présentation se termine par : « Ainsi, ô moines, ce moine, considérant les idées dans les idées, demeure [l'énoncé de chaque thème], (voir note 1 page suivante) ».

La conclusion du Bouddha est intéressante, car elle détermine deux issues heureuses qui ne sont pas l'Éveil :

Ô moines, quiconque cultiverait ainsi ces quatre exercices d'application de l'attention pendant sept jours, l'un ou l'autre des deux fruits suivants s'offrirait à lui : ou bien la connaissance parfaite dans la présente existence, ou bien la condition de saint qui ne revient plus ici-bas mais garde un reste d'attachement<sup>2</sup>.

Dans le bouddhisme, le retour sur soi (qui consiste plutôt en un *regard vers l'intérieur*) présente trois ordres de conséquences. Une conséquence d'ordre sotériologique : lorsque l'oubli de soi est total survient l'Éveil « sans trace », et donc la libération hors du *samsāra*. Une conséquence d'ordre éthique : le disciple qui prend soin de lui-même de manière appropriée devient capable de venir en aide aux autres qu'il pourra instruire et guider par l'exemple (de manière non intellectuelle) sur la voie de la libération. Cette prérogative n'est pas exclusive du bodhisattva du Mahāyāna, mais figure déjà dans le canon pāli. Le regard vers l'intérieur a aussi une dimension cosmique : « il n'est pas une excroissance de soi-même mais un oubli de soi dans l'adéquation au Dharma, à l'ordre naturel de l'univers<sup>3</sup> ».

---

<sup>1</sup> - Long paragraphe, car il passe en revue les idées des « cinq obstacles » (désir de plaisirs sensuels, malveillance, paresse et torpeur, agitation et remords, doute), des « cinq agrégats d'appropriation », des « six domaines sensoriels », des « sept facteurs d'Éveil » et des « quatre saintes Vérités ».

<sup>2</sup> - Le second terme de cette alternative soulève une question : comment un être gardant « un reste d'attachement » peut-il quitter le *samsāra* ?

<sup>3</sup> - Pierre Crépon, *L'art du zazen*, p. 11.

## VI – 3 – Mise en perspective

Le retour sur soi (ou le *regard vers l'intérieur*) n'est pas une spécificité du stoïcisme, par plus qu'il n'est propre au bouddhisme. Mais il y occupe une place qu'il n'avait pas chez leurs prédécesseurs ou leurs contemporains. Ce privilège est lié indéniablement à leur fondement original : agir en accord avec la nature chez les stoïciens, réaliser la vérité du *Dharma* pour les bouddhistes. Pour les premiers, le soi n'est pas réductible à la partie hégémonique de l'âme, pas plus qu'à l'interrelation des cinq *skandha* pour les seconds. L'idée d'une interdépendance de tous les phénomènes, dont le soi, est également présente dans les deux doctrines. L'accent est mis par chacune d'elles sur l'importance de la pratique, une ascèse de soi qui présente de nombreuses ressemblances dans leurs modes d'expression. La concentration de l'esprit en est le point commun le plus flagrant, culminant dans la méditation *Vipassana* pour le bouddhisme. Il existe d'autres pratiques communes, comme l'examen de conscience et la contemplation de la transformation des corps<sup>1</sup>, qui se prolonge, dans le bouddhisme, par la méditation sur l'impermanence<sup>2</sup>, dont le résultat est une mise à distance des phénomènes de corruption et, à terme, un détachement du corps et des désirs sensuels<sup>3</sup>.

Si depuis sa naissance le bouddhisme a essaimé en un foisonnement de ramifications (dont la plupart ont disparu), les pratiques de regard vers l'intérieur sont une constante, dérivant paradoxalement de la thèse dogmatique de l'*anātman* qui veut qu'il n'y ait pas de soi. Ces pratiques ont existé aussi tout au long de l'histoire du Portique, au moins à partir de Chrysippe, pour atteindre leur plus haut degré de développement avec les stoïciens de l'époque impériale.

Il est tentant de rapprocher les notions de *daïmon* et de nature-de-Bouddha-en-nous. Un premier critère de rapprochement est la dimension religieuse de ces deux notions, mais les motifs en sont différents. Si la nature-de-Bouddha présente bien un rapport d'identité avec la conscience d'un intérieur – ne serait-ce qu'en raison de la dissolution dans la non-dualité de la distinction sujet/objet –, la situation du *daïmon* vis-à-vis du soi est ambiguë, dans la mesure où ce retour s'effectue en même temps sur une partie de soi-même et sur un fragment ou un prolongement de Dieu<sup>4</sup>. La nature-de-Bouddha n'est pas un fragment de

---

<sup>1</sup> - Particulièrement chez Marc Aurèle. Voir *Pensées*, V, 33 ; VI, 13 ; VIII ; IX, 36 ; X, 18.

<sup>2</sup> - Voir par exemple *MN, Satipatthāna sutta*.

<sup>3</sup> - L'exercice spirituel le plus emblématique de ces similitudes est sans doute l'« examen de conscience ». Pratiqué de manière systématique (le plus souvent, mais pas obligatoirement, le soir), il consiste en un auto-examen critique des actions récentes, visant à une amélioration éthique personnelle.

<sup>4</sup> - Encore que la thèse du mélange total lève, au moins en partie, cette ambiguïté.

Dieu, ni même de la nature : l'univers entier est la nature-de-Bouddha<sup>1</sup>, le Corps de la Loi de Bouddha (*Dharmakaya*). La nature-de-Bouddha est immanente au monde, à la nature, et traverse la totalité de l'existence<sup>2</sup>.

Pour le stoïcisme et le bouddhisme, il n'existe pas de soi séparé du corps. Le soi conventionnel du bouddhisme est un phénomène lié pour un temps à l'interrelation des cinq *skandha*, mais cette description est insuffisante car elle ne tient pas compte du continuum sans début ni fin (sans naissance ni mort) que constitue le *samsāra*. Le soi stoïcien est marqué lui aussi par un processus incessant de transformation et de métamorphose. L'âme est certes substantielle, mais elle n'est pas séparée du corps auquel elle est liée en vertu de la thèse du mélange total. À la mort de l'individu, les éléments dont il se compose sont dispersés et l'âme ne persiste qu'un moment<sup>3</sup>.

Le retour sur soi est également un acte volontaire visant à la connaissance. Mais il ne s'agit pas du même ordre de connaissance. Pour les stoïciens, il s'agit d'une connaissance rationnelle, qui mêle les trois *topos* de la philosophie : comprendre le monde, c'est y voir à l'œuvre le *logos* universel et, par la rectitude de l'usage de la raison, qui est une partie de la raison divine, accorder nos actions avec la nature en faisant un usage correct de nos représentations. La connaissance est donc indissociable de la raison. Dans le bouddhisme, la connaissance vise à éradiquer l'ignorance, l'un des maillons essentiels de la chaîne des douze *nidana*. La raison n'est pas absente de la science de l'esprit, mais « connaissance » désigne ici une voie supra-conceptuelle qui est de l'ordre indicible de l'expérience. C'est pourquoi l'exemple et l'imitation ont force d'enseignement, autant, sinon plus, que les enseignements théoriques sur la doctrine. La compréhension de la nature-de-Bouddha et de la vacuité n'est pas de l'ordre du discours<sup>4</sup>.

Une métaphore commune apparaît dans les deux doctrines : celle du refuge. Le refuge est le lieu du retour sur soi, mais il est surtout un abri qui protège l'esprit des passions et permet au soi de se livrer à l'examen<sup>5</sup>. La finalité de cet examen n'est pas solipsiste. Au contraire, elle vise une transformation de soi dirigée vers l'action droite ou juste, qui suppose un « réinvestissement dans le monde<sup>6</sup> ».

---

<sup>1</sup> - Pas seulement pour Dōgen.

<sup>2</sup> - Voir L. Andrei, *op. cit.*, p. 135.

<sup>3</sup> - Même les âmes des sages disparaissent à la conflagration (voir chapitre IX, « L'être et la question de l'âme », § *Le stoïcisme et le devenir de l'âme après la mort*).

<sup>4</sup> - Ce qui est plus net encore dans le Mahāyāna.

<sup>5</sup> - Dans un autre sens, c'est par la prise du triple refuge (dans le Bouddha, le Dharma et la sangha) qu'une personne devient bouddhiste.

<sup>6</sup> - L. Andrei, *op. cit.*, p. 135.



Le temps du retour sur soi – comme le temps de l'action – est le présent. Seule modalité du temps qui existe, c'est au présent que l'on cultive la pleine conscience<sup>1</sup>, thème que l'on retrouve presque à l'identique chez Marc Aurèle :

Le présent est en effet la seule chose dont on peut être privé, puisque c'est la seule qu'on possède, et que l'on ne perd pas ce que l'on n'a pas<sup>2</sup>.

Et encore souviens-toi que chacun ne vit que dans l'instant présent, dans le moment ; le reste, c'est le passé ou un obscur avenir<sup>3</sup>.

Souviens-toi [...] que chacun ne vit que dans le présent et qu'il se perd<sup>4</sup>.

Pour le bouddhisme, le présent est aussi le temps de l'Éveil, ce qui fait du regard vers l'intérieur le premier terme de la libération. Cette dimension supra-conceptuelle est absente du stoïcisme, même s'il s'agit aussi pour le stoïcien d'une voie qui mène à la sagesse.

L'invincibilité est une propriété commune aux sages des deux doctrines, mais pour des motifs différents. Pour les stoïciens, l'invincibilité du sage procède d'une part de la mise à distance de tout ce qui est extérieur au soi et qui ne peut désormais plus l'atteindre et, d'autre part, de la maîtrise qu'il a acquise sur la partie hégémonique de son âme qu'il gouverne par la force de sa volonté. Mise à distance et exercice de la volonté résultent de l'usage de la droite raison de l'homme, semblable à celle de Dieu. Pour le sage bouddhiste, le soi relatif est réduit à sa volition qui, elle aussi, est devenue invincible par l'entraînement qui a éliminé toute référence aux cinq agrégats impermanents. Comme les stoïciens, ils rejettent ce qui n'est pas nôtre, mais ce rejet est beaucoup plus radical puisqu'il s'étend jusqu'à ce qui, précisément, constitue ce soi relatif. Cette position philosophique est conforme aux doctrines de l'impermanence et de la vacuité, puisque ce qui constitue notre soi n'a pas d'existence intrinsèque. La liberté ultime ne peut être atteinte que par le détachement de tout ce qui n'est pas nous, notre soi relatif compris et, ultimement, ce soi est vide et inexprimable.

[...] Donc, ce qui n'est pas vôtre, ô moines, rejetez-le [...] Qu'est-ce qui n'est pas vôtre ? La forme matérielle n'est pas vôtre, ni la sensation, ni la perception, ni les

---

<sup>1</sup> - Voir Matthieu Ricard, *L'art de la méditation*, p. 55.

<sup>2</sup> - *Pensées*, II, 14.

<sup>3</sup> - *Pensées*, III, 10.

<sup>4</sup> - *Pensées*, XII, 26.

formations mentales, ni la conscience<sup>1</sup>. Rejetez-les toutes. Le rejet d'elles toutes deviendra favorable à votre bien-être et à votre aise. C'est comme si les gens se mettaient à ramasser, à brûler, à détruire ou à faire comme bon leur semblerait avec l'herbe, les brindilles, les branches, le feuillage, dans ce parc de Jeta. Allons, prétendez-vous que c'est nous qu'ils ramassent, nous qu'ils brûlent, nous qu'ils détruisent et que c'est avec nous qu'ils font comme bon leur semble ? Certainement non. [...] De même, ô moines, la forme matérielle n'est pas vôtre, non plus que la sensation, la perception, les formations mentales, ni la conscience. Elles ne sont pas vôtres. Le rejet d'elles toutes deviendra pendant longtemps favorable à votre bien-être et à votre aise<sup>2</sup>.

C'est à propos d'un tel disciple qui était arrivé à son but final que le Bouddha disait bien souvent :

[...] Et comment, ô moines, ce disciple est-il devenu un Être noble, drapeau bas, fardeau à terre, sans entraves ? C'est qu'il s'est débarrassé de la tendance latente du « Je suis », qu'il l'a tranchée à la racine, rendue pareille à la souche de palmier qui ne saurait revenir à la vie<sup>3</sup> [...]

Bien qu'elles se veulent inspirées d'expériences particulières (celles d'Épictète et de Marc Aurèle, celles du Bouddha), les analyses qui précèdent examinent des situations idéales, celles de sages stoïciens (même si Épictète et Marc Aurèle refusent cette désignation) et d'arhants ou de bodhisattvas. La sagesse restant pratiquement inaccessible, de tels personnages se distinguent par leur rareté. On peut ainsi se demander quels sont les bénéfices que peuvent tirer du retour sur soi les progressants des deux doctrines. En d'autres termes, cela nous ramène à la question déjà évoquée du progrès : si la vertu et l'Éveil sont sans degrés, progresse-t-on néanmoins vers ces états avec des résultats éthiques avérés, pour le bien d'autrui (ou des êtres) et du monde ? Le cas de Marc Aurèle est à cet égard édifiant. L'exercice d'écriture auquel il s'est livré dans les *Pensées* est en lui-même l'expression d'un retour sur soi qui ne s'adresse à aucun lecteur autre que lui-même, et ses doutes, ses interrogations sur ses faiblesses, la remémoration des enseignements de ses maîtres, les conseils qu'il se donne à lui-même en vue de sa transformation intérieure... nous donnent l'image d'un philosophe imparfait progressant vers la sagesse avec lucidité et détermination. D'autre part, l'enseignement des quatre exercices d'application de l'attention

---

<sup>1</sup> - On aura reconnu ici les cinq *skandha*.

<sup>2</sup> - *Alagaddūpama-sutta* (MN, I, 140-141 ; SN, III, 33).

<sup>3</sup> - MN, I, 139-140 ; AN, III, 84.

par le Bouddha ne promet pas l'Éveil à ses auditeurs, mais un état *proche* de la sagesse : « ou bien la connaissance parfaite [...], ou bien la condition de saint [...], qui garde un reste d'attachement ». Le pratiquant reçoit lui-même le bénéfice d'un sentiment de liberté intérieure, de sérénité et d'*ataraxie*.

## VII

### Sagesse, *Nibbāna*, vacuité

Les uns parlent dans un mauvais esprit  
Les autres toujours fidèles à la vérité :  
Ici et là le sage n'est pas concerné,  
Étant libre de trouble<sup>1</sup>.

#### VII – 1 – Connaissance et ignorance

On ne peut appréhender le concept de sagesse de manière univoque. L'appliquer sans discernement à des systèmes philosophiques aussi étrangers que ceux de l'Occident et de l'Orient serait une erreur. La définition du *Petit Larousse*<sup>2</sup> est d'ordre général mais place d'emblée la sagesse au rang d'un idéal : « Idéal supérieur de vie proposé par une doctrine morale ou philosophique ; comportement de quelqu'un qui s'y conforme », et l'exemple donné à titre d'illustration (« *La sagesse antique, orientale*<sup>3</sup> ») nous concerne directement, mais, en mettant côte à côte ces deux sagesse, elle ne donne aucune indication utile, puisque c'est précisément l'écart sémantique entre la sagesse antique occidentale (stoïcienne) et la sagesse orientale (bouddhique en l'occurrence) qui est ici en question. La confusion n'est pas moins grande si l'on s'arrête aux définitions qu'en donnent deux ouvrages de référence : « Sagesse, G. σοφία ; L. *Sapientia* ; En parlant de l'antiquité grecque, savoir, philosophie ; et, plus tard, seulement, vertu<sup>4</sup>. "Le plus ancien nom de la philosophie fut *sagesse*<sup>5</sup>. Elle apparaissait alors comme l'unité de la science... Cause, nature et fin du monde et de l'homme, réalité de Dieu dans le ciel, Providence ici-bas, organisation des cités, conduite de la vie, le sage se propose à la fois tous les problèmes... Le regard unique mais profond, triste mais pénétrant que jettera autour de lui et vers le ciel cet être qui sent et qui pense, et qui se réveille au milieu de l'immensité, perdu et s'ignorant soi-même, ce regard implore-t-il moins que la sagesse ?" Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, I, 263<sup>6</sup>. » ; « Sagesse(s), Sk. *jñāna*, Pal. *ñāṇa*, Ch. *Xinghi*, *zhi*, Jap. *Chi*. *Jñāna*, en Sanskrit "connaissance", est traduit en tibétain par le terme *ye-shes*, "la connaissance primordiale".

---

<sup>1</sup> - *Suttanipata*, 780

<sup>2</sup> - *Le Petit Larousse Illustré 2006*.

<sup>3</sup> - On peut s'étonner de l'usage d'un mot aussi généralisant (« orientale ») et ne correspondant à aucune réalité identifiable en tant que telle dans une définition du dictionnaire.

<sup>4</sup> - « C'est chez les stoïciens romains que l'idée de vertu (et encore dans le sens plus intellectuel que moral de force d'âme) s'est substituée à celle de science [...] »

<sup>5</sup> - On peut s'étonner de ce que Renouvier ne parle pas d'« amour » de la sagesse, comme on pourrait s'y attendre.

<sup>6</sup> - André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.

La sagesse est une faculté cognitive primordialement présente dans le continuum psychique de tous les êtres, dont la nature est vide et lumineuse. Dans le Bouddhisme ancien et le Canon pāli, il n'est pas fait expressément mention d'une connaissance primordiale, *nāṇa* ou *jñāna* signifiant simplement "connaissance juste". Il s'agit de la compréhension claire développée à travers la pratique de l'attention (Pal. *Sammāsati*). C'est dans le Mahāyāna que le concept de sagesse se précise et se diversifie en quatre ou cinq aspects<sup>1</sup>. »

Il existe un point commun entre ces deux sagesse – l'idée de connaissance –, mais il est bien fragile : il ne s'agit pas d'un même type de connaissance. La connaissance de la σοφία grecque a à voir avec ce qui deviendra la science, elle est d'abord un savoir et un savoir faire<sup>2</sup> ; celle de *nāṇa* ou *jñāna*, bien que présentée comme une « faculté cognitive », est tournée vers la compréhension des grands principes du bouddhisme, au premier rang desquels celle des Quatre Nobles Vérités et de *śūnyatā*<sup>3</sup>. Mais l'intérêt de ces définitions s'arrête ici. Lalande n'évoque pas d'autres mots grecs qui sont souvent traduits par sagesse, laissant croire à tort que la connaissance est le premier critère de la sagesse, la vertu venant s'y substituer tardivement.

Avant d'aborder la notion de sagesse dans les deux pensées (ce qui devrait nous permettre d'envisager ensuite les voies que chacune propose pour y accéder), il convient d'appréhender son opposé, le concept d'ignorance.

Dans le stoïcisme, l'ignorance est d'abord définie comme l'« assentiment inconstant et faible<sup>4</sup> », d'où résultent des jugements faux : « les opinions que l'on a sur les matières rendent la volonté bonne quand elles sont dans la ligne droite, et mauvaises quand elles s'en écartent<sup>5</sup> ». Dans le bouddhisme, la définition canonique de l'ignorance est « nescience de la souffrance, nescience de l'origine de la souffrance, nescience de la cessation de la souffrance et nescience de la voie qui mène à la cessation de la souffrance<sup>6</sup>. » Résumé de la sorte, c'est la nescience des Quatre Nobles Vérités.

Dans les deux doctrines, une même métaphore illustre la notion de *nescience* (ignorance, non-connaissance), celle de la *cécité* (ce qui indique une identité de point de vue sur la fonction sinon sur le contenu de l'ignorance).

Les êtres du *samsāra* sont aveugles, dans la mesure où ils ne voient pas le message bouddhique et la loi du devenir, et s'égarent dans des théories erronées :

---

<sup>1</sup> - Philippe Cornu, *DEB*.

<sup>2</sup> - Et « *sophos* signifie l'homme habile, éminent, savant, sens qu'il a d'ailleurs gardé jusqu'à aujourd'hui » (Voir J.-J. Duhot, *La sagesse stoïcienne*, p. 44). La sagesse consiste également en l'usage correct de la connaissance.

<sup>3</sup> - Imparfaitement traduit par « vacuité ».

<sup>4</sup> - *SVF* III, 548.

<sup>5</sup> - *Entretiens*, I, 29, 2.

<sup>6</sup> - *SN*, II, 4

Quel rire, quelle exultation peut-il y avoir, alors que le monde brûle à jamais ? Étant submergé par l'obscurité, pourquoi ne cherchez-vous pas la lumière<sup>1</sup> ?

Aveugle est ce monde ; peu sont ceux qui ici voient clairement. Comme des oiseaux qui s'échappent d'un filet, sont ceux qui vont au ciel<sup>2</sup>.

On trouve aussi cette métaphore dans la célèbre parabole des aveugles et de l'éléphant, qui se conclut avec la nescience des Quatre Nobles vérités. Le Bouddha s'adresse à des aveugles de naissance et leur demande s'ils connaissent les éléphants. Ceux-ci lui ayant répondu négativement, les serviteurs amènent un éléphant que les aveugles vont toucher chacun leur tour. Le Maître leur demande alors : « De quelle nature est l'éléphant ? » La réponse varie suivant la partie de l'animal que chacun a palpée :

Ceux qui avaient pris la trompe dirent : « L'éléphant est semblable à un timon courbe ». Ceux qui avaient pris une défense dirent : « L'éléphant est semblable à un pilon ». Ceux qui avaient pris la tête dirent : « L'éléphant est semblable à un chaudron ». [Etc.] Ils s'accusèrent tous mutuellement d'avoir tort. Les uns disaient : « C'est ainsi. » Les autres répliquaient : « Non, ce n'est pas ainsi. » Au lieu de s'apaiser, leur discussion devint une querelle. Quand le roi vit cela, il ne put s'empêcher de rire, puis il prononça cette stance :

« Les aveugles réunis ici se disputent et se querellent. Le corps de l'éléphant est naturellement unique, ce sont les perceptions différentes qui ont produit ces erreurs divergentes. »

Le Bouddha dit : « Ô moines, il en est de même des doctrines diverses des hétérodoxes. Ils ne connaissent ni la Vérité de la douleur, ni la Vérité de l'origine, ni la Vérité de la cessation, ni la Vérité de la Voie<sup>3</sup> [...] »

Épictète désigne l'homme entraîné dans la passion comme celui qui a perdu la vue<sup>4</sup>. L'aveugle est celui qui est dans l'erreur sur le bien et le mal (et l'ignorance désigne le mal : κῶκλια). À cause de sa cécité, il se trompe sur la direction de sa volonté, et au lieu de poursuivre le bien, il poursuit les choses indifférentes :

---

<sup>1</sup> - *Dhp*, v. 146.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, v. 174.

<sup>3</sup> - *Dīrgha-āgama, Lokaprajñaptisūtra*, édition de Taishō Issaikyō, n° 1, p. 128c-129a.

<sup>4</sup> - Il s'agit d'une métaphore commune aux écoles de l'Antiquité.

– Quoi ! Ce voleur, cet adultère ne devraient pas être mis à mort ! – Ne parle pas ainsi, dis plutôt : « Cet homme qui est dans l'erreur et qui se trompe sur les sujets les plus importants, qui a perdu la vue, non point la vue capable de distinguer le blanc et le noir, mais la pensée qui distingue le bien du mal, ne devrait-il pas périr ? » Et si tu parles ainsi, tu verras combien tes paroles sont inhumaines ; c'est comme si tu disais : « Cet aveugle, ce sourd ne doit-il pas périr<sup>1</sup> ? »

Lorsque tu voudras savoir à quel point tu es inattentif au bien et au mal et quel zèle tu mets aux choses indifférentes, pense seulement à ce qu'est pour toi la cécité et à ce qu'est l'erreur, et tu connaîtras que tu es bien loin d'avoir, du bien et du mal, le sentiment que tu devrais avoir<sup>2</sup>.

Marianne Benetatou insiste sur l'aspect négatif et l'aspect positif que revêt l'ignorance dans les deux pensées : « Négativement, elle est la nescience de la nature de l'existence qui, dans le Bouddhisme, se limite à l'interdépendance des processus psychiques et, dans le Stoïcisme, s'étend à la structure de l'univers. Positivement, elle engendre des idées et croyances fausses qui créent un mode de vie et une mentalité conventionnelle et superficielle. Dans les deux doctrines également, l'ignorance va dans le sens de l'agrément et de la compensation, suivant ainsi la direction de la soif (dans le Bouddhisme) et fournissant les fondements de la passion (dans le Stoïcisme). Et vice-versa, soif et passion plongent l'individu dans l'erreur. L'idéal sera alors la science, un état de parfaite harmonie entre la sensibilité et l'intelligence, les deux s'unissant, dans le cas du Stoïcisme dans le concept de raison. Dans le Bouddhisme, la fin échappe à toute catégorie notionnelle. Dans le Stoïcisme, elle est l'honnête, la vertu. Elle est atteinte par le détachement<sup>3</sup> ».

## **VII – 2 – La sagesse est-elle accessible ?**

Dans les deux doctrines, la sagesse est et n'est pas un absolu.

Elle est considérée parfois comme un idéal vers lequel tendre sans jamais pouvoir l'atteindre. Pierre Hadot affirme que « les Anciens, pour la plupart, la considéraient déjà comme un idéal inaccessible qui règle l'action, et non comme un état réalisé<sup>4</sup> », et Marianne Benetatou renvoie dos à dos l'« esprit stoïcien, comme l'esprit bouddhique », en faisant de la sagesse « la promotion d'un idéal pratiquement inaccessible [qui] démasque les

---

<sup>1</sup> - *Entretiens*, I, 18, 6, 7.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, I, 20, 12.

<sup>3</sup> - Marianne Benetatou, *Le statut du désir...*, *op. cit.*, p. 389

<sup>4</sup> - Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 346.

compromis moraux qui soutiennent la vie ordinaire tout en aiguillonnant l'homme pour atteindre sinon le *summum* du moins le plus<sup>1</sup> ». Mais le « pour la plupart » de P. Hadot et le « pratiquement » de M. Benetatou ont leur importance, car si ces deux auteurs parlent d'« idéal » de la sagesse, ils tempèrent leur propos en laissant ouverte la possibilité de l'atteindre quand même. C'est que, d'un côté, il semble raisonnable d'accorder le statut de sage à certains rares philosophes, comme Socrate, Zénon, Épictète<sup>2</sup>..., et de l'autre, outre la figure du Bouddha, d'autres personnages réels semblent pouvoir prétendre au statut de sage, comme l'Arhant dans le Theravāda ou le Bodhisattva dans le Mahāyāna. Tous deux s'accordent encore pour donner à cet idéal de sagesse un rôle d'« aiguillon », stimulant l'homme ordinaire à se perfectionner selon ses moyens (même l'« homme moderne<sup>3</sup> »). Totalement inaccessible, la sagesse serait un absolu, mais, en étant quand même à la portée d'un petit nombre d'hommes exceptionnels, elle n'est pas un absolu.

Ce détour permet de comprendre que l'omniscience de la vision du sage sur la réalité des choses est en deçà de l'idée de salut, puisque le sage est bien de ce monde et qu'il reste un homme agissant. Dans l'esprit des stoïciens, le sage « détient le privilège de la science achevée ; à plus forte raison détient-il le privilège de la morale parfaite. Il possède toutes les vertus ; il agit selon toutes les vertus. Il ne peut rien faire de mal ; il ne fait rien de mal. Seul il est libre, car il ne dépend que de lui<sup>4</sup> ». Pour les bouddhistes, la réalisation de la sagesse est le terme ultime d'un voyage pour lequel la doctrine du Bouddha n'est rien d'autre qu'un moyen de transport (*yāna*) qu'on abandonne une fois la destination atteinte<sup>5</sup>. C'est l'Éveil, avec la cessation de *dukkha* et la sortie hors du cycle du *samsāra*. La dimension sotériologique que nous n'avons pas trouvée chez les stoïciens est bien présente ici. En dépit de cette différence majeure, il est notable que les deux doctrines se présentent comme un chemin (ou une voie) vers la sagesse – qu'on l'atteigne ou non –, et des moyens de progression sont de part et d'autre proposés au disciple pour y parvenir. Avant d'examiner ces moyens, il faut revenir sur la notion d'absolu.

La sagesse des stoïciens serait un absolu si elle était absolument inaccessible. Nous avons vu l'ambiguïté de cette conception, et nous ne pouvons la valider en l'état. La fin de la

---

<sup>1</sup> - Marianne Benetatou, *op. cit.*, p. 294.

<sup>2</sup> - Il ne s'agit ici que d'une appréciation toute personnelle : Zénon, Cléanthe ou Chrysippe n'ont jamais été comptés au nombre des sages par les stoïciens. Le sage est « introuvable sur terre » ; peut-être « un ou deux sages vécutrent parmi les hommes par le passé » (SVF III, 657, 658, 668, etc.).

<sup>3</sup> - « Pour ma part, je crois à la possibilité, pour l'homme moderne, de vivre, non pas la sagesse [...], mais un exercice, toujours fragile, toujours renouvelé, de la sagesse. Et je pense que cet exercice de la sagesse peut et doit viser à réaliser une réinsertion du moi dans le monde et dans l'universel » P. Hadot, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 346.

<sup>4</sup> - André Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, p. 108.

<sup>5</sup> - Voir plus loin (§ *Le statut de la sagesse*), et la parabole du radeau (Annexes,6).



Voie bouddhique, le *Nirvāṇa*, bien qu'aussi inaccessible (ou accessible<sup>1</sup> ?), peut cependant être considérée comme un absolu, mais dans un autre sens. Nous verrons pourquoi il est difficile – sinon impossible – de définir le *Nirvāṇa* (pāl. *Nibbāna*). Retenons à titre provisoire qu'il s'agit d'une « réalité non conditionnée (skt. *asaṃskṛta*) caractérisée par l'absence de naissance, de devenir et de mort<sup>2</sup> ». Dans le bouddhisme ancien, il s'agit de l'état atteint par l'*Arhat* et le *Samyaksambuddha*, tous deux étant libérés du *saṃsāra* ; mais le Mahāyāna considère que le *nirvāṇa* des *Arhat* est une sorte de *nirvāṇa* « inférieur » et statique qui n'est pas l'état de bouddha pleinement éveillé : il demeure une subtile ignorance<sup>3</sup>.

Il faut couper court définitivement au malentendu regrettable qui fit du *Nirvāṇa* un synonyme de nihilisme accolé par de nombreux philosophes occidentaux au bouddhisme, avec son cortège de conséquences lui attribuant, entre autre, un profond pessimisme. Cette assimilation du *Nirvāṇa* au « néant » au sens philosophique de non-être, non-existence, de rien absolu, « faisant ainsi entrer la notion bouddhiste dans une catégorie philosophique occidentale bien précise : celle d'un anéantissement absolu<sup>4</sup> » perdure encore de nos jours. Frédéric Lenoir ajoute : « Lecteur attentif de Schopenhauer, Freud entamera ainsi son élaboration de la notion de pulsion de mort sous l'appellation de *Nirwanaprinzip* ».

Littéralement, « *Nirvāṇa* » est formé du préfixe privatif « *nir* », *absence de*, et « *vāṇa* », *le vent*<sup>5</sup>. Cette image d'une « absence de vent » traduit le calme, l'apaisement de toute agitation, qui accompagne la disparition des confections mentales (*saṃskāra*). Cette simple illustration est bien éloignée de l'idée effrayante de nihilisme.

L'essence du *nirvāṇa* consiste, simplement, dans la suppression de toutes les constructions de notre imagination productive<sup>6</sup>.

Calme est son mental, calme sa parole, calme l'action de celui qui, ayant la parfaite connaissance, est pleinement libre, parfaitement paisible et équilibré<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> - L'« ambiguïté » est du même ordre.

<sup>2</sup> - *DEB*.

<sup>3</sup> - Serait-ce ce « reste d'attachement » dont parle le Bouddha dans le *Satipatthana sutta*, qui nous a posé question (voir supra, p. 254) ?

<sup>4</sup> - Frédéric Lenoir, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, p. 170.

<sup>5</sup> - Cette explication étymologique est très sommaire. Pour une analyse détaillée, à la fois étymologique et philosophique, voir R. Panikkar, *op. cit.*, ch. *NIRVĀṆA*, pp. 103-124.

<sup>6</sup> - Candrakīrti, *Commentaire sur le Madhyamika śāstra de Nāgārjuna*. Des déclarations analogues sont faites par Tsong Khapa, le fondateur de la secte des lamas Geloupsas, et par Patanjali, le philosophe indien fondateur de l'École du Yoga.

<sup>7</sup> - *Dhp*, verset 96.

Dans la mesure où le *Nirvāṇa* est le terme d'une longue pratique des exercices spirituels, il est la conséquence, si ce n'est l'équivalent, de la sagesse absolue, comme l'est à la limite la sagesse stoïcienne dans son advenue (mais pas dans sa nature). C'est l'exercice de concentration qui mène au *Nirvāṇa* et, chez les stoïciens, l'exercice de concentration sur l'instant présent « consiste d'une part à vivre comme si nous voyions le monde pour la première et dernière fois, d'autre part à avoir conscience que, dans cette présence vécue de l'instant, nous avons accès à la totalité du temps et du monde<sup>1</sup> ». Cet exercice possède une indéniable ressemblance avec le processus qui mène le sage bouddhiste à l'Éveil « sans trace », mais il s'insère dans une méthode plus globale où, « dans le système philosophique également, l'ordre des raisons va être ramené au *Logos* total, la progression méthodique se concentrera et s'absorbera dans la sagesse parfaite qui doit être présente d'un coup, et dont l'achèvement instantané correspond à celle de l'univers ; ce n'est qu'en attendant d'y parvenir, que l'apprenti-philosophe s'exerce dans la succession de ce qu'on pourrait appeler le temps méthodologique, et parcourt en sens différent, le réel, toujours le même, qu'il ne possède pas encore sous forme de totalité<sup>2</sup> ». Tous les stoïciens s'accordent sur les thèses dogmatiques, « et il y a, surtout, accord sur la fin : la sagesse totale qui ne garde plus trace des voies qui y ont conduit<sup>3</sup> ».

Il existe cependant au moins deux différences de nature entre le *nirvāṇa* bouddhique et la sagesse totale (ou « parfaite ») des stoïciens. La première est d'importance secondaire mais mérite d'être signalée ; la seconde met en évidence la différence essentielle dans l'appréciation que fait chacune des doctrines du statut de la connaissance.

V. Goldschmidt décrit la sagesse parfaite comme devant être présente « d'un coup », par un « achèvement instantané », ce qui fait penser à l'« illumination foudroyante » que décrivent certains auteurs bouddhiques modernes, sous l'influence du bouddhisme zen<sup>4</sup>. Mais cette vision serait, selon H. W. Schumann, en opposition avec les textes canoniques qui nous apprennent que l'illumination de Gautama s'est développée sur trois tiers de nuit (environ neuf heures) et fut ainsi un processus graduel<sup>5</sup>, et que le Bouddha a enseigné que le perfectionnement procède par degrés, qu'il n'y a pas de compréhension soudaine, spontanée, « de même que la côte maritime ne conduit pas abruptement à l'eau profonde mais s'enfonce graduellement<sup>6</sup> ». Il est néanmoins permis de douter de cette conception

---

<sup>1</sup> - Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 332.

<sup>2</sup> - Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, pp. 63-64. Cette idée sera développé au § *Le statut de la sagesse*.

<sup>3</sup> - *Ibid.*

<sup>4</sup> - Voir en particulier les écrits de D. T. Suzuki.

<sup>5</sup> - *MN*, 36.

<sup>6</sup> - *Udana*, 5, 5.

d'une illumination graduelle<sup>1</sup> et de voir plutôt dans les propos du Bouddha une incitation à la patience dans la progression vers l'éveil. L'idée de soudaineté n'est pas l'apanage du bouddhisme zen ni du Mahāyāna : « La conscience supra mondaine qui réalise le *Nibbāna* directement, pénètre les Quatre Nobles Vérités en les illuminant d'un seul coup d'une clarté foudroyante<sup>2</sup> », et on peut lire dans les textes canoniques :

C'est comme un homme, ô moines, qui dans la tristesse et l'obscurité de la nuit, à l'occasion d'un éclair subit, reconnaît les objets de ses propres yeux ; ainsi, le moine voit, selon la réalité : ceci est la souffrance, ceci est l'origine de la souffrance, ceci est sa cessation, ceci est le chemin qui conduit à la cessation de la souffrance<sup>3</sup>.

Dans la mesure où le moine a réalisé l'extinction complète de l'avidité, de la haine et de l'illusion, le *Nibbāna* est réalisable, immédiat, attirant, séduisant et compréhensif pour le sage<sup>4</sup>.

Ensuite, la philosophie du Portique consiste en une transformation de l'esprit qui vise à un mode de vie particulier (en accord avec la nature – et avec sa propre nature), elle nécessite un engagement qui se fonde sur le droit usage de la raison, et si l'ordre des raisons va être ramené au *Logos* total, il reste intelligible (et dicible) jusqu'au terme du processus. C'est exactement l'inverse avec le *Nirvāṇa* qui n'est pas *que* le résultat d'un processus intellectuel et qui, non seulement n'est pas un concept, mais se situe au-delà du concept. Cet état, qui est de l'ordre de l'expérience intime, ne peut être réalisé que par la connaissance *intuitive*. L'ascèse fait peu à peu disparaître les causes qui empêchent de « voir » le *Nirvāṇa*<sup>5</sup> et, au terme de la Voie, il n'y a plus de séparation entre un sujet connaissant, un objet connu et un acte de connaissance, il n'y a plus rien qui puisse être dit. « C'est la raison pour laquelle le Bouddha refusait de répondre à la question : le Bouddha existe-t-il ou non après la mort, c'est-à-dire dans le *Nibbāna*. Les mots d'existence ou de non-existence n'ayant plus de sens, on ne peut faire aucune réponse correcte à cette question. La spéculation intellectuelle à ce sujet n'est d'aucune utilité pour la conquête du *Nibbāna*, il faut donc la supprimer<sup>6</sup>. »

---

<sup>1</sup> - Les deux termes sont d'ailleurs antinomiques.

<sup>2</sup> - Bhikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée transcendante*, p. 64 (Bhikkhu Bodhi appartient à la tradition Théravāda).

<sup>3</sup> - AN, III, 25.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, III, 55.

<sup>5</sup> - Comme si cette « vision » était voilée par le *samsāra*.

<sup>6</sup> - Jean-Pierre Schnetzler, *La méditation bouddhique*, p. 38. Les maîtres de toutes les écoles s'accordent d'ailleurs pour considérer la spéculation intellectuelle comme un obstacle majeur à l'Éveil.

Comme une flamme éteinte par le vent  
S'évanouit et abolit les concepts,  
Ainsi, le sage libéré de l'esprit et du corps  
Ne peut plus se saisir conceptuellement.  
Il n'y a plus de mesure pour lui, passé au-delà,  
Plus de mot pour le définir ;  
Quand toutes les choses sont abandonnées,  
Tous les modes de description tombent aussi<sup>1</sup>.

H. W. Schumann insiste bien sur la nature en rien extatique de la *Bodhi* de Gautama : « elle ne fut pas un état hors du corps ou une transe<sup>2</sup> », en signalant que « le processus de l'illumination fut guidé par la raison, ainsi qu'il apparaît clairement dans ses mots trois fois répétés : "Je dirigerai mon esprit sur la compréhension de..."<sup>3</sup> Il nous faut donc voir l'illumination de Gotama comme une condition de bonheur, durant plusieurs heures, d'extrême clarté mentale, qui activa toutes ses capacités intellectuelles et les focalisa, comme au travers d'une loupe, sur un point à un moment<sup>4</sup> », mais il s'agit néanmoins d'une expérience qui se situe au-delà de la connaissance rationnelle. La sagesse stoïcienne exige l'usage de la raison là où la sagesse bouddhique peut en faire largement l'économie, considérant que tous les êtres ont en eux le *tathāgatagarba*, la nature de bouddha, ce qui implique qu'ils sont tous en mesure d'atteindre le *nirvāṇa*, et ce qui fait que stoïcisme et bouddhisme s'adressent à des catégories de disciples aux ambitions spirituelles et à la capacité de compréhension différentes. Nous reviendrons sur ce point<sup>5</sup>.

Si la question de la progressivité de la voie menant à l'illumination reste ouverte, elle est autrement problématique avec la conception stoïcienne de la sagesse. Il a été dit plus haut que le Portique propose des moyens de progression vers la sagesse, mais ce propos rapide doit être nuancé. Le stoïcisme ancien faisait une distinction radicale entre sages (*sophoi*) et non sages, ces derniers étant désignés par des termes peu élogieux comme *phauloi* (vilains), ou encore *aphronès* (insensés), *mainoménoi* (furieux)... Ce clivage de l'humanité en deux « races » est à l'origine de l'un des paradoxes stoïciens les plus célèbres<sup>6</sup> : l'homme est entièrement bon ou entièrement mauvais, il n'y a aucun degré entre les deux<sup>7</sup>. Cette

---

<sup>1</sup> - *Suttanipata*, 1074 + 76.

<sup>2</sup> - H. W. Schumann, *Le Bouddha historique*, p. 76.

<sup>3</sup> - Dans *MN*, 36 (NDR).

<sup>4</sup> - *Ibid.*

<sup>5</sup> - Au § *Le statut de la sagesse*

<sup>6</sup> - « Zénon et ses disciples stoïciens distinguent entre deux races (*gené*) d'hommes, les sages et les vilains » (*SVF I*, 216). Voir Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, XXXI.

<sup>7</sup> - Selon Cléanthe, « Il n'y a rien entre le vice et la vertu » (*SVF I*, 566).

position découle du fait que, pour les anciens stoïciens, toutes les vertus se tiennent dans la vertu : qui possède une vertu les a toutes, le corollaire étant que qui ne possède aucune vertu est totalement habité par le vice. Il fallut attendre Posidonius qui, soucieux de ménager le bon sens, introduisit la notion de *prokoptomtès*, « ceux qui sont en train de faire des progrès », révisant ainsi la position du Portique<sup>1</sup>. L'idée d'un progressant cheminant vers la sagesse aura une importance fonctionnelle considérable par la suite. En particulier, on la retrouvera chez Épictète qui, dans le *Manuel*, s'adresse plutôt à cette catégorie d'élèves, alors que les *Entretiens* contiennent des enseignements à l'intention de disciples plus avancés, voire de philosophes<sup>2</sup>. Cette précision est capitale si l'on veut éviter de voir à tort certaines contradictions sur des points de doctrines qui ne sont pas traités de la même manière dans ces deux ouvrages<sup>3</sup>.

## VII – 3 – Deux ordres d'une même réalité

Chez les stoïciens, la compréhension des choses et des phénomènes repose sur la validation d'un schéma simple : perception, représentation, jugement/assentiment, et, éventuellement, action. Assentiment et jugement sont au centre de ce schéma, et il est prescrit de décomposer analytiquement les éléments de la représentation sans se laisser influencer par l'émotion ou l'imagination, en ayant constamment conscience du caractère éphémère de tous les phénomènes. La fin de ce processus est, je le rappelle, d'établir la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas (les indifférents). L'identification des indifférents doit permettre aussi le non-attachement. À aucun moment la réalité des choses n'est mise en question : le monde existe, et la seule illusion réside dans un jugement faux sur la représentation. On trouve dans le bouddhisme un schéma fonctionnel en tout point identique, avec cependant une différence ontologique majeure : l'impermanence des phénomènes confère au monde que nous percevons un statut particulier, *sūnyatā* (la vacuité), leur déniait toute existence propre. Les phénomènes existent et n'existent pas<sup>4</sup>. C'est en comprenant *intuitivement sūnyatā* que l'on atteint l'Éveil, le *Nirvāṇa* au-delà des concepts. Deux réalités sont ainsi en présence : la réalité conventionnelle, conditionnée (le monde dans lequel nous vivons et existons nous-mêmes en tant que réalité conventionnelle) ; et la réalité ultime, non conventionnelle et

<sup>1</sup> - Voir Maria Dakari, « Les deux races d'hommes dans le stoïcisme d'Athènes », in *Les Stoïciens*, G. Romeyer Dherbey et J.-B. Gourinat, pp. 381-401.

<sup>2</sup> - Le chapitre 4 du livre I des *Entretiens* est tout entier consacré à la notion de progrès : « [...] dans tous les cas, le progrès consiste à nous rapprocher du but auquel nous ramène une fois pour toutes la perfection » (I, 4, 4).

<sup>3</sup> - Comme, par exemple, lorsque Épictète parle dans le *Manuel*, d'éradiquer les passions, alors que dans les *Entretiens* il explique comment les maîtriser.

<sup>4</sup> - « Exister c'est devenir », D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, p. 109

inconditionnée<sup>1</sup>. De même, la notion-perception (*saññā*) du bouddhisme, que nous pouvons comparer à la représentation des stoïciens<sup>2</sup>, est une construction subjective ayant tous les signes trompeurs de l'objectivité. La représentation stoïcienne est la constatation de ce qui appartient à un ordre indépendant et véridique, le réel tel que Dieu l'a créé. Et tandis que l'articulation des données sensibles est un signe manifeste de construction subjective pour les bouddhistes, le dieu stoïcien est *Logos*, raison et parole. Par conséquent, le langage peut, quand il est correctement utilisé, être une expression adéquate des choses et peut épuiser leur signification. En forçant le rapprochement de manière caricaturale, on pourrait dire que la vision stoïcienne du monde se limite au *saṃsāra*. Dans le Mahāyāna, *saṃsāra* et *nirvāṇa* ne s'opposent pas : ils sont deux aspects d'une même réalité. Littéralement, *saṃsāra* signifie « s'écouler ensemble », façon d'exprimer la vision d'êtres vivants ballottés par les vagues et à la merci du courant, « peut-être d'un fleuve puissant dont le courant les porte de lieu en lieu<sup>3</sup> ». En outre, le *saṃsāra* est caractérisé par la répétition circulaire, cyclique, des existences conditionnées<sup>4</sup>. La réalisation de l'inconditionnel exige un abandon du conditionné, se produisant précisément grâce à la compréhension intuitive du conditionné (dont les trois marques universelles sont l'impermanence, la souffrance et le non-soi<sup>5</sup>). « Le chemin de la libération est un chemin de compréhension et de transcendance, non pas un chemin d'évasion ou de sybaritisme affectif. Le *Nibbāna* ne peut être obtenu qu'en contemplant le *saṃsāra* et en l'observant dans toute sa nudité<sup>6</sup>. » En fait, le monde conditionné voile la réalité inconditionnée (la Vérité), ce qui fait dire aux Yogācārin que *saṃsāra* et *nirvāṇa* sont identiques. « L'individu non éveillé cherche la libération du monde de l'existence, alors qu'il devrait s'efforcer de se débarrasser de la fausse idée qu'il s'en fait (*saṃsāra*). La *mahāparinirvāṇa* ou Délivrance (*moḥsa*) n'est pas la cessation de quoi que ce soit, mais la transformation de l'esprit. Ainsi n'est-il ni éternel ni nihiliste et ne peut être ni gagné ni atteint. Il est au-delà de toute description conventionnelle<sup>7</sup>. » Et, « selon les *Mādhyamikas*, la Vérité est réelle et éternelle et le *saṃsāra* n'est pas différent du *nirvāṇa*. L'identité ne peut être effectuée que par la suppression radicale de toutes les erreurs (*prapañca*)<sup>8</sup> ».

<sup>1</sup> - Voir chapitre IX, « L'être et la question de l'âme », § *La théorie des deux vérités*.

<sup>2</sup> - Pour plus de détails, voir ch. V, « Le statut du désir », § I, *Deux théories de la perception voisines*.

<sup>3</sup> - Akira Sadakata, *Cosmologie bouddhique*, p. 76. Vision qui évoque quelque peu Héraclite !

<sup>4</sup> - Voir ch. III, « Le concept de causalité », § *Causalité, déterminisme et Karma dans le bouddhisme*.

<sup>5</sup> - Voir Bikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée transcendante*, p. 64.

<sup>6</sup> - *Ibid.*, p. 63.

<sup>7</sup> - Nalinaksha Dutt, *Les principes fondamentaux du Mahāyāna*, in *Présence du Bouddhisme*, pp. 217-218.

<sup>8</sup> - *Ibid.*

Il est impossible de montrer l'absolu  
Sans recourir aux conventions ;  
Le *Nirvāṇa* est impossible  
Sans la réalisation de l'absolu<sup>1</sup>.

En ce sens envisager la sagesse comme un idéal inaccessible, c'est la mettre sur le plan de l'absolu (le sage est un dieu parmi les dieux).

## **VII – 4 – Les moyens de parvenir à la sagesse**

Les exercices spirituels dont nous avons déjà parlé<sup>2</sup> composent l'*askesis*<sup>3</sup> qui doit conduire à la sagesse. Chacune des deux doctrines précise les contenus de cette *askesis*. Des enseignements plus pratiques indiqueront enfin au progressant un certain nombre de moyens pour réaliser ces contenus dans la vie quotidienne. Cette pédagogie est une illustration du pragmatisme des deux doctrines.

Dans le bouddhisme, ces contenus sont énoncés par le Bouddha avec la dernière des Quatre Nobles Vérités, la Voie qui mène à la suppression de *dukkha* (*mārgasatya*). Il s'agit pour le bouddhisme ancien du Noble Chemin Octuple (ou Voie, Sentier... il existe de nombreux synonymes), chemin comportant huit branches qui doivent être pratiquées *simultanément* :

Voici, ô moines, la noble vérité sur le Chemin qui mène à la suppression de la douleur. C'est l'Octuple Noble Chemin qui s'appelle la Compréhension juste, la Pensée juste, la Parole juste, l'Action juste, les Moyens d'existence justes, l'Effort juste, l'Attention juste et la Concentration juste<sup>4</sup>.

Il est possible de regrouper ces huit branches sous trois rubriques :

- 1) Groupe de la sagesse :
  - la compréhension juste ;
  - la pensée juste.
- 2) Groupe de la moralité :

---

<sup>1</sup> - Nāgārjuna, « Stances de la Voie Médiane » (*Mulamadhyamaka karita*), cité par SSDL, Zénith Nantes 2008.

<sup>2</sup> - Voir la présentation qui en est faite au chapitre II, « Approche non critique des ressemblances entre le stoïcisme et le bouddhisme », § *Les exercices spirituels*.

<sup>3</sup> - J'emploie à dessein ce terme grec qui correspond mieux que « ascèse » à l'idée d'exercices tels que pratiqués dans les deux disciplines. Les idées d'austérité et de privation communément associées à l'ascèse sont ici hors de propos.

<sup>4</sup> - *Mahavāgga*, I, 6, 10.

- la parole juste ;
- l'action juste ;
- les moyens d'existence justes.

3) Groupe de la concentration :

- l'effort juste ;
- l'attention juste
- la concentration juste.

On trouve, bien que d'une manière moins explicite, une « pédagogie » équivalente dans le stoïcisme, particulièrement nette chez Épictète et Marc Aurèle. La rédaction des *Pensées* constitua d'ailleurs en elle-même un exercice auquel l'Empereur-philosophe s'est astreint afin de garder constamment à portée de main les enseignements de ses maîtres, et, surtout par la remémoration incessante et la répétition, d'en faire comme une seconde nature. Cet élément psychagogique est présent dans le *Manuel* rédigé par Arrien dans le but d'avoir toujours les « recettes » à portée de main, à pouvoir les sortir en cas de besoin comme on brandit un poignard (*encheridion*<sup>1</sup>). Pierre Hadot a discerné dans les *Pensées* une organisation selon une structure ternaire, système « qui a été développé et, peut-être, conçu par Épictète<sup>2</sup> ». Ce système comporte lui aussi trois thèmes d'exercices, correspondant aux trois actes de l'âme, et qui, se rapportant aux trois formes de la réalité, correspondent au final aux trois parties de la philosophie :

- 1) Le Destin : la physique ;
- 2) La communauté des êtres raisonnables : l'éthique ;
- 3) La faculté de jugement et d'assentiment de l'individu : la logique.

La ressemblance avec les trois thèmes bouddhiques est notable, même si, évidemment, le Bouddha ne pouvait connaître la tripartition grecque en physique, éthique et logique. Le groupe de la sagesse vise, au moins en partie, la physique ; celui de la moralité se rapporte à l'éthique ; le groupe de l'attention à la logique<sup>3</sup>. Il faut insister dans les deux doctrines sur l'unité organique des trois parties de la philosophie, l'interpénétration des trois termes du système et la simultanéité de leur réalisation. Dans le stoïcisme, chacun des trois éléments est une partie indissociable d'un seul et même système. S'il y eut des divergences sur l'ordre hiérarchique de ces trois parties et sur l'ordre pédagogique à suivre dans leur

---

<sup>1</sup> - Traduit aussi par « manuel ».

<sup>2</sup> - Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 249.

<sup>3</sup> - Ce point sera développé au chapitre X, « Logique, dialectique, rhétorique ».



enseignement<sup>1</sup>, tous les stoïciens (mis à part Ariston) « admettent que le sage possède, indissolublement liées, logique, physique et éthique, en sorte que ces auteurs qui jugeaient "qu'aucune de ces parties n'avait la première place, mais que toutes étaient solidaires" et qui "les mélangeaient dans l'enseignement", n'adoptent pas seulement une thèse conciliatrice : ils introduisent la méthode d'enseignement ce *tota simul* qui, de l'aveu de tous, caractérise cela même qu'il s'agit d'enseigner<sup>2</sup> ». Ainsi, par exemple, la dialectique qui appartient au champ de la logique, se rapporte à l'éthique dans la mesure où elle est la science du dialogue juste, et à la physique en ce qu'elle a pour fonction, dans les demandes et les réponses, à dire la science du vrai et du faux<sup>3</sup>.

## VII – 5 – Vertus et *pāramitā*

Dans le Mahāyāna, on désigne par *upāya* (skt.) les « moyens habiles » à la disposition des bouddhas et des bodhisattvas pour aider les êtres à s'arracher à la souffrance et à atteindre l'Éveil<sup>4</sup>. Ces moyens sont dits « habiles » parce qu'ils vont de pair avec la *prajñā*. « Tous les enseignements sous forme de récits, de paraboles et de locutions, toutes les méthodes de pratique, entrent dans cette catégorie des moyens habiles<sup>5</sup>. »

L'*upāya* – instrument de la compassion d'un bodhisattva ou d'un bouddha – est l'une des *pāramitā* (*upāyakauśalapāramitā*) dont la seule raison d'être est de communiquer l'enseignement aux disciples. Dans les sources pāli (*Cariyāpiṭaka*), il est question de vertus transcendantes pratiquées par le bodhisattva au cours de ses nombreuses existences avant l'Éveil<sup>6</sup>.

Nous avons défini la sagesse comme la fin dernière de la philosophie, mais nous n'avons jusqu'à présent parlé ni du bonheur ni de la vertu. Ces trois notions entretiennent cependant un lien étroit : la sagesse exige la vertu et le sage est heureux par le fait même qu'il est vertueux.

---

<sup>1</sup> - «... ils comparent la philosophie à un jardin fruitier, pour représenter la physique par la grandeur des plantes, la morale par la saveur des fruits et la logique par la fortification des murs » (SVF II, 38). Poseidonius a proposé une nouvelle comparaison, de loin la plus célèbre : « ... c'est plutôt à un animal qu'il (Poseidonius) juge convenable de comparer la philosophie : le sang et la chair représentent la physique, les os et les nerfs la logique, et l'âme la morale », Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, op. cit., p. 249.

<sup>2</sup> - Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 64.

<sup>3</sup> - Ce dernier point ne se retrouve pas dans le bouddhisme.

<sup>4</sup> - Voir Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, « *Upāya* ».

<sup>5</sup> - *Ibid.* Voir aussi la parabole du maître de maison qui réussit à faire sortir ses enfants de sa maison en flammes (Annexes, 7).

<sup>6</sup> - Le bodhisattva n'est pas exclusif du bouddhisme mahāyāna. Vertus et *pāramitā* seront décrites plus en détail au chapitre VI, « Questions d'éthique ».

Lawrence C. Becker, qui défend l'idée d'une actualisation du stoïcisme, apporte sur ce point un éclairage intéressant : « Ce qui est spécifiquement stoïcien, disent-ils<sup>1</sup>, n'est rien qu'un ramassis de doctrines très étranges et, en fin de compte, insoutenables. Nous persistons à soutenir la plupart de ces doctrines étranges. Nous soutenons, par exemple, que la fin dernière de toute activité rationnelle est la vertu, non pas le bonheur ; que la vertu n'admet pas de degrés et que, parmi les personnes qui s'en écartent, aucune n'est plus vertueuse qu'une autre ; que les sages sont heureux simplement parce qu'ils sont vertueux, et peuvent être heureux même mis au supplice ; qu'ils doivent pouvoir dire de tout ce qui est étranger à leur vertu (amis, amours, émotions, réputation, richesse, état mental agréable, souffrance, maladie, mort, et ainsi de suite) que cela n'est rien pour eux<sup>2</sup> ».

Selon Diogène Laërce, Zénon et Chrysippe disent que le souverain bien, qui est de vivre en accord avec la nature, est équivalent à vivre selon la vertu, et que c'est en la vertu que réside le bonheur<sup>3</sup>. Avec la vertu, on s'aperçoit que la sagesse, le bien et le bonheur ne sont pas des dons de Dieu, car c'est la philosophie, par l'*askesis* (qui dépend donc de notre volonté), qui conduit à la vertu (et au bonheur) : « la vertu du sage n'est ni cette assimilation à Dieu que rêvait Platon, ni cette simple vertu civique et politique que peignait Aristote ; elle est l'acceptation de l'œuvre divine et la collaboration à cette œuvre grâce à l'intelligence qu'en prend le sage<sup>4</sup> ». Il ne dépend que de nous d'être philosophe, et la vertu, disposition stable et d'accord avec soi, est autosuffisante et est à elle-même sa propre fin : « La vertu n'a donc aucun objet extérieur vers lequel tendre ; elle s'arrête à elle-même ; elle est désirable pour elle-même ; elle ne tire pas sa valeur de la fin qu'elle fait atteindre, puisqu'elle est elle-même cette fin. Elle n'est pas, comme les autres arts, tournée vers une fin étrangère, mais tout entière tournée en elle-même (*in se tota conversa*) ; en revanche, elle n'est pas, comme les autres arts, susceptible de progrès ; elle est parfaite du premier coup, et complète en toutes ses parties<sup>5</sup> », ce qui veut dire que *celui qui possède une vertu les a toutes*. Ce dernier point rapproche l'idée stoïcienne de vertu de l'exercice des six (ou dix) *pāramitā* qui – comme les huit branches du Noble Sentier Octuple – ne peuvent s'exercer que simultanément. Plutarque insiste sur cette égalité des vertus : « La prudence, quand elle

---

<sup>1</sup> - Il parle ici des détracteurs du stoïcisme.

<sup>2</sup> - Lawrence C. Becker, *A New Stoicism*, p. 8 (trad. personnelle ; l'auteur justifie cette position dans la suite du texte).

<sup>3</sup> - Voir DL, VII, 86-89.

<sup>4</sup> - Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 270.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 291.

donne à chacun ce qui lui revient, est la justice ; quand elle choisit, la tempérance ; quand elle supporte, le courage<sup>1</sup> ».

Que la possession de la vertu suffise à faire le bonheur du sage ne va pas de soi. Thomas Bénatouïl note que les études effectuées sur ce point « se sont surtout concentrées sur la définition stoïcienne du souverain bien et sur la place qu'y tiennent la Nature et les choses corporelles et extérieures<sup>2</sup> », ce qui présuppose « que le principe de la conception stoïcienne du bonheur réside dans le rapport de la vertu à ces choses et que l'analyse stoïcienne de la vertu considérée en elle-même n'est pas fondamentalement différente de celle d'Aristote<sup>3</sup> ». Avec la vertu, le sage possède une autarcie éthique bâtie sur le modèle de l'autarcie physique que seul le monde peut posséder, une technique d'utilisation et d'élaboration semblable à celle que dieu met en œuvre avec la matière. « Inversement, chez Aristote, il est impossible que la vertu éthique soit toute-puissante et le sage autosuffisant, dès lors que l'activité génératrice de la Nature elle-même ne possède pas ces caractères : elle est en effet soumise aux contraintes de la matière et doit faire au mieux avec celles-ci pour élaborer des êtres adaptés à leur environnement<sup>4</sup>. »

Comme l'usage des *pāramitā*, l'usage des vertus par le sage stoïcien peut être considéré comme transcendant. Marc Aurèle explique que la partie directrice de l'âme, lorsqu'elle est en accord avec la nature, « se fait une matière » de tout obstacle qu'elle rencontre, « comme le feu qui dévore les matériaux qu'on y jette, tandis qu'une petite lampe en aurait été étouffée ; mais le feu éclatant a vite fait de s'assimiler ces matériaux, il les consume, et grâce à eux, il s'élève davantage<sup>5</sup> ». La vie du sage dirigée par la vertu est ainsi semblable à la marche de l'univers gouvernée par Dieu. La vertu imprègne l'ensemble de la conduite du sage jusqu'au mouvement le plus trivial, ainsi, « aucune action du sage ne peut être ni mal exécutée ni même indifférente moralement, car elles sont toutes produites sous le contrôle de la vertu<sup>6</sup> ».

L'usage que fera le sage de la vertu sera toujours bon, ou, dit autrement, ses actions sont toujours bonnes car il agit vertueusement<sup>7</sup>. Entre les choses bonnes et mauvaises (moralement), c'est-à-dire entre la vertu et le vice, il y a les indifférents dont le sage peut bien

---

<sup>1</sup> - Plutarque, *De la vertu morale*. Voir aussi Sénèque, *Lettres*, 67, § 10. Jacqueline Lagrée fait remarquer que cette égalité des vertus est « plus facile à admettre que le paradoxe inverse de l'égalité des fautes. Car cette égalité des vertus découle de leur union qui est une conséquence de la cohérence interne de l'âme vertueuse » (*Le Néostoïcisme*, p. 119).

<sup>2</sup> - Thomas Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du Stoïcisme*, pp. 158-159.

<sup>3</sup> - *Ibid.*

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 258.

<sup>5</sup> - *Pensées*, IV, 1.

<sup>6</sup> - T. Bénatouïl, *op. cit.*, p. 177.

<sup>7</sup> - La vertu est un style qui colore toutes les actions de la vie du sage.

entendu faire usage vertueux. Par cet usage, les choses ne deviendront pas « bonnes », mais c'est l'usage qu'il fera de ces choses qui sera bon constamment<sup>1</sup>.

De la même manière, un éveillé ne pourra jamais mal agir.

## VII – 6 – Les bienfaits du chemin vers la sagesse

L'état d'Éveillé pourrait être résumé en quatre termes : équanimité (*uppekha*), tranquillité (*passaddhi*), bonheur (*pīti-sukha*) et paix (*santi*)<sup>2</sup>. Il réalise ainsi d'une manière analogue au sage stoïcien l'harmonie des actes avec la parole et la pensée<sup>3</sup>, qui vient d'une pensée parfaitement sereine et détachée.

Mais il existe un abîme entre les huit prescriptions du Sentier Octuple dont l'exposé clôt la quatrième Noble Vérité, accessible au plus grand nombre, et les six (ou dix) *pāramitā* (des écoles anciennes ou du Mahāyāna) qui ne peuvent être exercées que par des sages. Il en va de même de la distance qui sépare le système ternaire d'Épictète et Marc Aurèle, accessible à tout disciple stoïcien suffisamment motivé, et la vertu qui n'appartient qu'au sage. Il est donc essentiel, à ce stade de l'analyse, de nous interroger sur ce qui peut revenir à l'homme ordinaire. La question devient alors : est-il possible, loin du seuil de la sagesse, de retirer certains bienfaits en s'engageant dans la doctrine ? En d'autres termes, à défaut d'être totalement libérés de la souffrance, pouvons-nous au moins en être soulagés ?

Les enseignements d'Épictète s'adressaient aussi bien à des débutants qu'à des disciples confirmés, et les « conseils » du *Manuel* peuvent être mis en pratique immédiatement. Si l'on ne parlera pas évidemment de stoïcisme « populaire », nous verrons que les progressants de tout niveau pouvaient tirer profit de la doctrine. Les enseignements du Bouddha sont pour leur part d'une très grande exigence, au point que dans le bouddhisme ancien on considérait que seuls les moines pouvaient atteindre l'Éveil. L'époque actuelle, après les engouements excessifs du New Age en Occident, voit se multiplier les publications d'ouvrages vantant les bienfaits de certains exercices spirituels du bouddhisme. Si l'on fait abstraction de certaines publications aux visées manifestement commerciales, il n'en reste pas moins que de nombreux livres sont l'œuvre de grands maîtres du bouddhisme qui proposent un autre regard sur l'existence, expliquant la doctrine avec fidélité et présentant de nombreuses applications pratiques – au premier rang desquelles on trouve la méditation – tout à fait réalisables par le profane motivé. L'intention de ces auteurs bouddhistes contemporains

---

<sup>1</sup> - Voir à propos des indifférents le passage de Sextus Empiricus cité supra (p. 71) : SE, AM, XI, 61 (cf. SE, HP, III, 177).

<sup>2</sup> - *Sutta Nipāta*, vv. 702, 1041, 1065, (éd. V. Fausböll., London, Henry Frowde., 1885).

<sup>3</sup> - L'expression souvent employée dans les textes bouddhiques associe « le corps, la parole et l'esprit ».

n'est nullement prosélyte et vise seulement à éclairer un public aussi large que possible sur les bienfaits de certaines pratiques<sup>1</sup>. Si la sagesse et le *nirvāṇa* sont les fins ultimes du stoïcisme et du bouddhisme, peut-on dire qu'ils en sont les seules fins ? Elles ne sont en effet accessibles qu'à quelques uns seulement. J'en reviens donc à la question initiale : quels bénéfices peut alors espérer l'homme ordinaire qui s'engage sur le chemin en sachant qu'il n'a que peu de chances d'arriver à destination ? Peut-il en tirer des bienfaits à court terme, sans pour autant être philosophe ou moine ?

L'*ataraxie* est un état intérieur d'*absence de trouble*. « *Ataraxia* » est aussi rendu par « tranquillité de l'âme<sup>2</sup> ». C'est donc un état de sérénité intérieure, de bien-être psychologique. On pourrait traduire aussi « *ataraxie* » par « bonheur stable », non dans le sens d'immuable ou éternel, mais d'un état mental proche de la joie, que ne peuvent perturber les événements extérieurs<sup>3</sup>. On accède à l'*ataraxie* par l'*askesis* qui consiste à apprendre à se rendre maître de soi-même, à ne considérer comme biens et comme maux que des choses qui dépendent de nous. « Celui qui est parvenu à avoir finalement accès à lui-même est, pour soi, un objet de plaisir. Non seulement on se contente de ce qu'on est et on accepte de s'y borner, mais on "se plaît" à soi-même<sup>4</sup>. Ce plaisir pour lequel Sénèque emploie en général les termes de *gaudium* ou de *laetitia* est un état qui n'est ni accompagné ni suivi par aucune forme de trouble dans le corps et dans l'âme ; il est défini par le fait de n'être provoqué par rien qui soit indépendant de nous et qui échappe par conséquent à notre pouvoir ; *il naît de nous-même et en nous-même*<sup>5</sup>. Il est caractérisé également par le fait qu'il ne connaît ni degré ni changement, mais qu'il est donné "tout d'une pièce", et qu'une fois donné aucun événement extérieur ne saurait l'entamer<sup>6</sup>. En cela, cette sorte de plaisir peut être opposée trait pour trait à ce qui est désigné par le terme de *voluptas* ; celui-ci désigne un plaisir dont l'origine est à placer hors de nous et dans les objets dont la présence ne nous est pas assurée : plaisir par conséquent précaire en lui-même, miné par la crainte de la privation et auquel nous tendons par la force du désir qui peut ou non trouver à se satisfaire<sup>7</sup> ».

---

<sup>1</sup> - Le danger étant toutefois de dissocier ce qui relève de pratiques de la profondeur spirituelle ainsi décontextualisée.

<sup>2</sup> - Qui correspond à l'*acquiescentia in se ipso*, le repos en soi-même des Classiques.

<sup>3</sup> - L'idée d'un tel bonheur s'oppose à celle d'un « bonheur » éphémère trouvant sa source dans la satisfaction immédiate de désirs superficiels en lien avec des choses extérieures, souvent matérielles, et qui n'est rien de plus que le plaisir au sens vulgaire.

<sup>4</sup> - Sénèque, *Lettres*, 13, 1 ; cf. aussi 23, 2-3 ; Épicète, *Entretiens*, II, 18 ; Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 16.

<sup>5</sup> - C'est moi qui souligne.

<sup>6</sup> - *Lettres*, 72. Cf. aussi *De la vie heureuse*, III, 4.

<sup>7</sup> - Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, pp. 91-92. Foucault fait ici allusion à tous les objets extérieurs susceptibles de satisfaire nos cinq sens, qui suscitent le désir, dont la poursuite est source d'angoisse dans la mesure où nous ne sommes jamais assurés de les atteindre, dont la jouissance est par nature éphémère, se doublant de la crainte de les perdre, et dont la disparition inéluctable (en raison de leur impermanence) est

*Sukha* est le terme qui s'oppose à *dukkha* (mais, la finalité de la doctrine étant la suppression de *dukkha*, il n'est pas étonnant qu'on le trouve beaucoup moins fréquemment dans les textes). On le traduit habituellement par « félicité, bien-être, plaisir<sup>1</sup> ». Dans le bouddhisme, « le terme *sukha* désigne un état de bien-être qui naît d'un esprit exceptionnellement sain et serein. C'est une qualité qui sous-tend et imprègne chaque expérience, chaque comportement, qui embrasse toutes les joies et toutes les peines<sup>2</sup> ». Un bonheur si profond que « rien ne saurait l'altérer, comme ces grandes eaux calmes, au-dessous des tempêtes<sup>3</sup> ». Il faut cependant préciser que *sukha* doit s'entendre comme un bonheur relatif. Malheur relatif (*dukkha*) s'oppose à ce bonheur relatif (*sukha*), mais lorsque l'on considère le malheur universel vis-à-vis du bonheur absolu (*parama sukha*), les choses sont différentes. Selon le premier critère, le bouddhisme affirme qu'il y a des bonheurs (*sukha*) ainsi que des malheurs (*dukkha*) dans la vie, dans le monde, dans l'existence du cycle des renaissances (*saṃsāra*). Cependant le concept de *dukkha* contenu dans la philosophie bouddhique envisage le deuxième critère. Selon lui, non seulement tous les malheurs relatifs, mais aussi tous les bonheurs relatifs sont inclus dans le fait du malheur universel. Autrement dit, par rapport au bonheur absolu (*parama sukha*) qui n'est autre que le *nibbāna*, toute l'existence peut être indiquée comme *dukkha*. Ainsi, le mot pāli *dukkha* est un antonyme de l'expression *dukkha nirodha*, qui signifie *nibbāna*, le *summum bonum* du bouddhisme, et le mot désigne à la fois les conflits, l'impermanence, la non-substantialité, l'insatisfaction de la vie et de la transmigration dite *saṃsāra*.

*Ataraxie* et *sukha* sont des états de conscience qui ont en commun les idées de sérénité, d'apaisement, de tranquillité, de joie intérieure, d'absence de trouble, et résultent d'une maîtrise intérieure qui s'acquiert progressivement à force d'exercices. En ce sens, elles sont très semblables. Sur le chemin vers le souverain bien, l'*ataraxie* est à la sagesse ce que *sukha* est au *Nirvāṇa*, une sorte d'état de repos bienfaisant qui se fait de plus en plus présent à mesure de la progression. Il ne faut pas croire cependant qu'il soit facile d'accéder à cet état de conscience : il s'agit, ici et là, du résultat d'un long et dur travail sur soi, d'une discipline quotidienne et assidue. Dans le bouddhisme, la pratique de la méditation est au premier plan. Akira Sadakata fait le lien entre les deux pratiques : « Dans le troisième Dhyāna, toute joie de méditation est éliminée et il ne reste qu'un plaisir sublime, que le méditant éprouve quand il est un avec la vérité. Cette tranquillité est insurpassable. Elle

---

source de souffrances. S'il se réfère ici à Sénèque en particulier et aux stoïciens en général, de tels propos pourraient être prononcés, du moins dans le sens qu'il faut leur attribuer, par un maître bouddhiste.

<sup>1</sup> - Il s'agit ici d'un plaisir « stable » au sens que nous l'entendons ci-dessus (voir note 3, p.277).

<sup>2</sup> - Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour le bonheur*, p. 16.

<sup>3</sup> - Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, Paris, Plon, 1951. Cité par Matthieu Ricard.

équivaldrait à ce que la philosophie grecque appelle ataraxie, imperturbabilité du mental et du corps, le but de la vie humaine<sup>1</sup> ».

La joie qui accompagne l'*ataraxie* est le signe de la perfection de l'action. « Par ailleurs, cette joie n'est pas une passion irrationnelle puisqu'elle est conforme à la raison. C'est, selon les stoïciens, une "bonne émotion", une "bonne affection" (*eupathéia*)<sup>2</sup>. »

La joie pour l'homme consiste à faire ce qui est propre à l'homme. Ce qui est propre à l'homme, c'est la bienveillance envers ceux qui appartiennent à la même espèce que lui, le mépris des émotions sensibles, la critique des représentations spéculatives, la contemplation de la Nature universelle et de ce qui se produit conformément à sa volonté<sup>3</sup>.

Aux portes de la sagesse et de l'Éveil, *ataraxie* et *sukha* ne sont pas hors d'atteinte du disciple endurant, comme peuvent lui sembler ces deux fins. En s'institutionnalisant en religion, l'Éveil, qui semblait être, dans les premiers discours, un phénomène courant parmi les auditeurs du Bouddha, est devenu plus inaccessible. Ceux qui contrôlaient les institutions avaient intérêt à soutenir que seule la discipline monastique permettait d'y parvenir. Mais, périodiquement, ces théories ont été remises en cause, et « les portes de l'éveil se sont ouvertes à ceux qui en avaient été proscrits par les restrictions et les dogmes d'une élite privilégiée. Les laïcs, les femmes et les personnes sans éducation, autrement dit les laissés-pour-compte, tous étaient invités à goûter pour eux-mêmes à la liberté du dharma. L'éveil n'était pas un but lointain destiné à être atteint dans une vie ultérieure. Non, l'éveil était là, en train d'avoir lieu dans notre esprit en cet instant même<sup>4</sup> ».

## VII – 7 – Le statut de la sagesse

Nous l'avons vu au début de ce chapitre, il n'existe pas chez les Grecs de terme univoque pour désigner la sagesse. Σοφία désigne autant l'habileté ou le savoir-faire de l'artisan que la connaissance de l'érudit, alors que σοφρονη se rapporte à une sagesse éthique, plus concrète et moins idéale, et φρονεσις et σοφροσυνη, traduits habituellement par prudence et tempérance, expriment, au niveau de la sagesse, la complémentarité entre assentiment et

---

<sup>1</sup> - Akira Sadakata, *Cosmologie bouddhique*, p. 73.

<sup>2</sup> - Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 256.

<sup>3</sup> - *Pensées*, VIII, 26 (trad. Pierre Hadot).

<sup>4</sup> - Stephen Batchelor, *Le Bouddhisme libéré des croyances*, p. 26.

tendance<sup>1</sup>. Les sophistes (« σοφοί ») possédaient une réelle virtuosité intellectuelle mais n'étaient pas pour autant des sages<sup>2</sup> ; si la σοφία implique chez eux la culture scientifique, c'est plutôt un savoir-faire dans le domaine politique qu'ils s'efforcent d'enseigner aux jeunes gens. Au-delà de la réalité historique objective, l'histoire de la philosophie retient cependant quelques personnages qui sont devenus des figures mythiques du sage. Socrate compte avec Diogène au rang de ceux qui ont le plus inspiré Épictète, même s'il se réfère souvent à Chrysippe. Aucun stoïcien n'a jamais revendiqué ce titre, pas même Épictète qui, modestement, reconnaissait n'être pas parvenu à la totale liberté qui est propre au sage. Néanmoins, les stoïciens fournissent avec Épictète l'un des plus beaux « types » de la figure du sage qu'ils ont thématiqués. Si les Grecs vénéraient sept sages, il faut noter que les listes des Sept Sages ne sont pas identiques. De plus, si l'on additionne tous les Sages, ils ne sont plus sept mais douze ! En outre, ces personnages, hormis peut-être Thalès et Solon, ne correspondaient pas aux « critères » qu'auraient retenus les stoïciens, car y figuraient Périandre, le tyran de Corinthe qui tua sa femme et fit brûler ses concubines, des inconnus, sans doute plus recommandables, ainsi que Pisistrate, un autre tyran ! Enfin, il peut sembler surprenant de n'y point trouver Pythagore ni Empédocle. Socrate lui-même affirmait ne pas être sage, ce que l'on peut sans doute imputer à une sagesse qui était précisément de se reconnaître comme non-sage. En fait, seul un être divin pourrait posséder cet absolu qu'on appelle sagesse ; l'homme au sens général ne peut que tendre vers la sagesse. Aussi, même si pour les Grecs cette sagesse absolue n'existe pas chez l'homme, c'est par le savoir qu'il pourra s'approcher de la σοφία socratique, et les stoïciens poursuivront avec passion un savoir fait de maîtrise de soi, de cohérence, de sincérité, et d'indépendance vis-à-vis des désirs et des passions, des circonstances et des fausses valeurs qu'ils dénoncent avec force. La cohérence de cette recherche réside dans le souci qu'ils avaient à vivre en accord avec la Nature, c'est-à-dire conformément à la Raison universelle qui n'est autre que Dieu<sup>3</sup>. Si les trois parties du système que sont la logique, l'éthique et la physique sont indissociables, leur exercice a pour fondement l'usage de la raison. La théorie de la connaissance stoïcienne n'a rien de symbolique ou de mystique. Elle est ancrée dans la réalité matérielle des choses, et, en dépit de la piété qui l'habite, rien dans cette philosophie ne permet de discerner la moindre sotériologie.

---

<sup>1</sup> - « C'est qu'il n'y a pas de tradition réelle de la sagesse chez les Grecs, qui n'ont même pas de terme univoque pour la désigner, insoluble casse-tête pour les traducteurs », J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 44.

<sup>2</sup> - Même s'ils se désignaient eux-mêmes comme *sages*, à la différence des amis de la sagesse, les *philosophes*.

<sup>3</sup> - Ce qui inspirera les chrétiens des premiers siècles, voire plus tard encore.



D'abord ne te trouble pas ; car tout est conforme à la nature de l'univers ; dans peu de temps, tu ne seras rien nulle part, non moins qu'Hadrien ou Auguste<sup>1</sup>.

Ce n'est pas dans un au-delà qu'il faut chercher le salut, mais au plus profond de soi. Tout est en soi, aussi bien la faute que le salut :

Vois-le bien, ce n'est pas par un autre, c'est par toi-même que tu es arraché à ces choses. Combats contre toi-même ! Détourne-toi toi-même pour revenir à la bonne tenue, à la réserve, à la liberté<sup>2</sup>.

D'ailleurs, les éléments que nous avons mis en évidence au sujet de la causalité sont pour la plupart extraits de considérations physiques, voire médicales. Il n'en reste pas moins que cette conception de la sagesse est empreinte d'une spiritualité quasi religieuse. Néanmoins, cette absence de sotériologie fut reprochée aux stoïciens, ce salut qu'ils trouvaient au plus profond d'eux-mêmes étant vu parfois comme de l'orgueil et de la présomption :

Quand on est orgueilleux et présomptueux, occupé par le désir de la gloire, le Portique ne fait que développer l'ambition. Il habitue à ne placer qu'en soi-même sa confiance, à se détourner de la grâce divine, à mépriser toute autorité, à se montrer irrévérencieux envers les magistrats, les peuples, les rois<sup>3</sup>.

Jacqueline Lagrée poursuit : « Une anthropologie naturaliste évacuée, même provisoirement, la question du péché originel, de la prédestination, de la demande de salut au profit d'une perfection que l'homme ne doit qu'à lui-même, à sa nature et à ses efforts<sup>4</sup>. Vouloir connaître la nature de l'homme par lui-même et son insertion dans la nature totale, sans considérer d'emblée son rapport à Dieu, c'est risquer la vanité non seulement comme orgueil mais comme vacuité. C'est du moins le reproche que le pasteur de Charenton, Pierre du Moulin, fait aux stoïciens anciens et modernes : "Les philosophes payens nous apprennent bien que c'est dans soi-même ou nulle part qu'il faut trouver le contentement. Mais ces pauvres gens ne cherchaient rien dans eux-mêmes qu'eux-mêmes", ce qui pour lui

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, VIII, 5.

<sup>2</sup> - *Entretiens*, IV, 9, 11.

<sup>3</sup> - Martin del Rio, *Syntagma trageodia latinae*, préface, Anvers, 1593. Cité par Jacqueline Lagrée in *Le Néostoïcisme*, p. 84.

<sup>4</sup> - Ces propos peuvent également s'appliquer au bouddhisme.

signifie qu'ils ont trouvé le rien, le néant, la vacuité<sup>1</sup> ». Ce jugement nullement isolé du pasteur de Charenton est bien proche de l'accusation de nihilisme que bien des penseurs occidentaux du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> ont fait peser sur le bouddhisme.

Le statut de la sagesse stoïcienne s'articule autour de deux axes : une connaissance menant à une science achevée, sous le signe de Dieu, de la Raison et du *Logos*, doublée d'une morale parfaite par laquelle le sage possède à la fois *la* vertu et *toutes* les vertus. L'action du sage, par l'usage de la vertu, est toujours bonne et juste. Son pragmatisme est rationnel.

Nous allons voir apparaître, dans l'histoire du bouddhisme, une divergence de point de vue sur la fin ultime. Elle est, pour certaines écoles (celles du Hīnayāna), la cessation de la souffrance par la réalisation des Quatre Nobles Vérités<sup>2</sup>. Pour d'autres, la cessation de *dukkha* se réalise dans l'Éveil ou le *Nirvāṇa* qui survient au terme du dernier degré de *dhyana*. Enfin, le bouddhisme Zen considère que la fin ultime consiste dans l'Illumination<sup>3</sup>. Nous avons insisté sur la place prépondérante de l'ignorance à l'origine de la répétition sans fin du cycle du *samsāra*, ce qui pourrait laisser entendre que la libération nécessite l'acquisition d'une certaine forme de connaissance. Cela est vrai pour une large part pour les écoles qui concentrent leur doctrine sur la cessation de *dukkha*, et qui vont mettre l'accent sur le dépassement des confections mentales et l'éradication des *kleśa*, les émotions perturbatrices. Ça l'est beaucoup moins pour les autres écoles. Pour celles-ci, l'ignorance n'est pas seulement intellectuelle, la *prajñā* ne se limite pas à une connaissance conventionnelle, mais elle est essentiellement une connaissance transcendante où les notions de volonté (ou plutôt de volition) et d'intuition prévalent sur celles d'intellect et de concept, et où la logique commune laisse souvent la place à une logique paradoxale. C'est dans ce dernier sens qu'il nous faut considérer le statut de la sagesse bouddhique. Si nous suivons les enseignements de certains maîtres du bouddhisme contemporain, à l'instar du Dalai-Lama, nous ne pouvons qu'être frappés par le pragmatisme moral très concret, voire terre à terre, qu'ils expriment. Mais cela ne doit pas voiler le fait qu'au-delà de ce pragmatisme au « premier degré » se cache un pragmatisme spirituel très profond.

Le Bouddha évitait les discussions métaphysiques et les raisonnements philosophiques<sup>4</sup>. La raison souvent invoquée est qu'il estimait que spéculer sur des questions abstraites (et souvent abstruses) était non seulement une perte de temps, mais aussi une dépense

---

<sup>1</sup> - J. Lagrée, *Ibid.*

<sup>2</sup> - Dans ce cas, *sukha*, proche de l'*ataraxie*, est déjà une forme de réalisation.

<sup>3</sup> - Cette appellation est parfois donnée au *satori* (voir les textes de D. T. Suzuki), sans doute pour signifier la possibilité d'un « Éveil *subit* ou *soudain* » (Philippe Cornu, *DEB*, art. « Satori », c'est moi qui souligne). Cette notion propre au Chan/Zen mériterait de plus larges développements qui sortent du présent propos.

<sup>4</sup> - Qu'il qualifiait, selon le point de vue indien, de *darśana* (point de vue) ou, pire, *dr̥ṣṭi* (opinion erronée).

d'énergie qu'il eût été préférable d'utiliser autrement<sup>1</sup>. Mais il considérait encore que la compréhension discursive se limitait à la surface des choses dont la vérité ultime réside en soi-même, et qu'on ne peut y accéder que par ses propres efforts. La conscience (*vijnāna*), en ce qu'elle sépare, distingue et discrimine, est relative dans son activité et ne peut comprendre la vérité ultime. L'accès à la *Bodhi* ne peut provenir de l'accumulation de connaissances théoriques ou de subtilités dialectiques, mais de la voie de l'intuition plutôt que de celle des concepts. Le changement d'orientation est sensible avec l'apparition du Mahāyāna, mais la notion de *prajñā* n'est pas une possession exclusive des mahāyānistes<sup>2</sup>. Cette connaissance transcendante est présente en chaque individu et elle est le principe qui rend possible l'Éveil.

Dans le stoïcisme, c'est un processus intellectuel – ou du moins rationnel – qui suit la représentation, génère un jugement qui motive l'action. La constance dans la rectitude du jugement est synonyme de vertu, et ce processus exige un dualisme sujet-objet. Pour le bouddhisme en revanche, il n'y a ni processus ni jugement ; sujet et prédicat sont confondus, non pas en un sur quoi l'on peut formuler quelque chose, mais en un *dont naît* le jugement : « Nous ne pouvons aller plus loin que ce un absolu ; toutes les opérations intellectuelles s'arrêtent là ; lorsqu'elles essaient d'aller plus loin, elles tracent un cercle à l'intérieur duquel elles se répètent à l'infini<sup>3</sup>. »

Ô Mahāmati, c'est parce que les Sūtra sont prêchés à toutes les créatures selon les modes respectifs de pensée de ces créatures, et n'atteignent pas le but de leur sens véritable ; les mots ne peuvent recréer la vérité telle qu'elle est. C'est comme le mirage : abusés par lui, les animaux font un jugement erroné sur la présence de l'eau, là où en fait il n'y en a point ; mais bien plus, toutes les doctrines exposées dans les Sūtra sont destinées à satisfaire l'imagination des masses, elles ne révèlent pas la vérité qui est l'objet de la noble compréhension. Par conséquent, ô Mahāmati, conformez-vous au sens profond et ne vous laissez pas captiver par les mots et les doctrines<sup>4</sup>.

Le Bouddha ne rejette pas pour autant la connaissance conventionnelle, et l'étude des Écritures, de la doctrine ainsi que leurs commentaires sont vivement encouragés. Mais la *prajñā* « est une compréhension d'un ordre plus élevé que celle employée habituellement

---

<sup>1</sup> - Voir la célèbre parabole de la flèche empoisonnée (Annexes,4).

<sup>2</sup> - L'Arhat et le Bodhisattva sont identiques en leur essence, mais les mahāyānistes ne souhaitent pas que l'Éveil opère uniquement en eux-mêmes. Ils désirent le voir réalisé en chaque être.

<sup>3</sup> - D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, p. 80.

<sup>4</sup> - *Lankāvatāra-sūtra*, éd. Nanjo, p. 77.

pour acquérir la connaissance relative<sup>1</sup> » qui ne peut à elle seule conduire à l'Éveil. L'ignorance n'est pas seulement le fait de méconnaître des lois, des théories ou des systèmes, « c'est le fait de ne pas saisir directement les faits ultimes de la vie en tant qu'expression du vouloir<sup>2</sup> ». Si l'ignorance est bien le premier terme<sup>3</sup> de la série des douze *Nidāna*, l'interpréter dans la relativité du temps ou la considérer comme un terme intellectuel, c'est en dénaturer radicalement le sens profond.

Quelle est alors la place de la compréhension des Quatre Nobles Vérités ou du Sentier Octuple sur le chemin de la sagesse ? C'est que l'Éveil – fin ultime de l'enseignement du Bouddha – n'est pas le seul but poursuivi par le bouddhisme. Pragmatique et proche de la réalité de la vie, l'enseignement du Bouddha fait preuve d'un esprit pratique et développe dans ses sermons ordinaires un discours pour une vie gouvernée par des règles morales. Mais il s'agit de deux aspects d'un même enseignement : « Les Quatre Nobles Vérités ou la Chaîne des douze Causes Interdépendantes ou la théorie du Non-ego sont des guides intellectuels pour la réalisation de la vie bouddhique. Un tel enseignement ne peut avoir d'autre sens pratique que de conduire finalement à l'Illumination<sup>4</sup> ».

La Doctrine des deux Entrées synthétise ce double statut de la sagesse bouddhique :

Il y a plusieurs moyens d'entrer dans la voie, mais en résumé, il n'y en a que deux catégories ; l'une est « l'Entrée par la Raison » et l'autre « l'Entrée par la Conduite ». Par « Entrée par la Raison » nous voulons parler de la compréhension de l'esprit du Bouddhisme à l'aide de l'enseignement des Écritures. Nous arrivons alors à avoir une foi profonde dans la Vraie Nature, qui est une seule et même chose dans tous les êtres doués de sensibilité. La raison pour laquelle elle ne se manifeste pas est due à l'illusion qui enveloppe les objets extérieurs et les fausses pensées. Lorsque, abandonnant le faux et embrassant le vrai, on se réfugie en parfaite sensibilité dans *pi-kouan*<sup>5</sup>, on trouve qu'il n'y a ni moi personnel ni rien d'extérieur au moi, que les masses et les individus éminents sont une seule et même essence ; on s'en tient alors fermement à cette croyance et on ne s'en écarte jamais plus. Un tel homme ne sera plus guidé dorénavant par des instructions écrites, car il est en communion silencieuse avec le principe lui-même ; il sera libéré de toute discrimination par voie

---

<sup>1</sup> - D. T. Suzuki, *op. cit.*, p. 148.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 153.

<sup>3</sup> - J'utilise ici cette expression par facilité de langage : une chaîne circulaire n'a évidemment ni début ni fin, et donc « premier terme » au sens strict ne veut rien dire.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 197.

<sup>5</sup> - L'expression *pi-kouan* est intraduisible. Elle signifie littéralement « contemplant le mur », ou « contemplation du mur ». Elle désigne en fait le mouvement révolutionnaire introduit en Chine par Bodhidharma et qui allait donner naissance au Zen.

de concept, car il est plein de sérénité et non-agissant. On appelle cela « Entrée par la Raison ».

L'« Entrée par la Conduite » désigne les Quatre Actions dans lesquelles tous les autres actes sont compris. Quelles sont-elles ? I. Comment répondre à la haine. II. Être obéissant envers le Karma. III. Ne jamais poursuivre quoi que ce soit. IV. Être en accord avec le Dharma<sup>1</sup> [...].

Si les expressions telles que l'Éveil, l'Illumination ou le *Nirvāṇa* sont passées à la postérité pour désigner la sagesse ultime, Suprême Parfaite Connaissance (*abhisam-prajñā*), on peut se demander s'il est bien légitime (d'essayer) de dire ce qui ne peut s'exprimer. Si, comme je l'ai déjà signalé, le Bienheureux avait décidé de garder le silence sur son expérience avant de se décider de s'exprimer après quelques jours de réflexion, c'est qu'il estima qu'il s'agissait d'une force qu'on ne pouvait garder emprisonnée et il se décida à parler, acceptant cette situation paradoxale de dire ce qui, par nature, est incommunicable. C'est ce paradoxe consistant à user de la convention du langage pour tenter d'exprimer ce qui ne peut se dire qui explique en partie le nombre de synonymes servant à désigner cette sagesse parfaite, chacun apportant une nuance elle aussi toute conventionnelle, en rapport avec les activités humaines, morales, spirituelles, intellectuelles, pratiques, psychologiques, etc. D. T. Suzuki en dresse une liste impressionnante dont voici quelques termes : « *tathatā* (le fait d'être "cela") ou *būthatā* (la réalité) sont d'ordre métaphysique. Le *Nirvāṇa* est conçu comme un état spirituel où tout le tourbillon passionnel est calmé ; *tathāgata-garbha* est plus psychologique qu'ontologique ; on emploie *citta* en tant qu'appartenant à la série des termes du mental tels que *mana*, *mano-vijñāna*, et autres *vijñāna* ; [...] *śūnyatā* est un terme négatif<sup>2</sup> [...] ». Dans le bouddhisme zen c'est le terme de *satori* qui est synonyme d'Illumination. La justification de ce paradoxe se trouve dans la célèbre parabole du radeau<sup>3</sup> qui invite les disciples à ne considérer la doctrine (faite d'éléments conventionnels) que comme un moyen de parcourir la voie jusqu'à la Délivrance. On peut la résumer comme suit :

Par moi a été fait un radeau bien construit, ainsi dit le Bhagavat ; j'ai traversé jusque dans le *Nirvāṇa*, j'ai atteint l'autre rive ; ayant franchi le torrent des passions, il

---

<sup>1</sup> - *Vajra-samādhi-sūtra*, traduit en chinois sous la dynastie Liang du Nord, qui dura de l'an 397 à 439 de l'ère chrétienne. Le nom du traducteur est perdu. Ce texte est cité par D. T. Suzuki dans *Essais sur le Bouddhisme Zen*, p. 214.

<sup>2</sup> - D. T. Suzuki, *op. cit.*, pp. 109-110.

<sup>3</sup> - Voir Annexes, 6.

n'y a plus d'emploi pour ce radeau ; par conséquent, si tu le veux, verse la pluie, ô ciel<sup>1</sup> !

Si, pour les stoïciens, la sagesse parfaite doit être présente d'un coup et se réaliser dans un achèvement instantané<sup>2</sup>, cette conception fait débat chez les érudits du bouddhisme. Cette question déjà évoquée mérite ici quelques précisions complémentaires. Dans les débuts du bouddhisme Zen, en Chine, sous la dynastie T'ang<sup>3</sup>, deux écoles s'opposaient à ce sujet. L'« École du Nord » insistait sur le processus graduel, exigeant beaucoup de temps et de concentration pour parvenir à l'illumination ; l'« École du Sud » soutenait au contraire l'idée d'instantanéité dans la compréhension de la Vérité. Si ces deux positions semblaient inconciliables, on peut toutefois penser qu'elles sont toutes deux acceptables. Le *Lankavatara-sūtra* indique en effet que, « Quand elle est regardée comme la maturation d'un fruit, le travail du potier, la croissance d'une plante, ou l'apprentissage d'un art, qui se réalisent graduellement et dans le temps, [l'illumination] est un acte au processus graduel ; mais quand elle est comparable à un miroir reflétant les objets, ou à l'*ālaya* réduisant toutes les images mentales, la purification de l'esprit se produit instantanément<sup>4</sup> ». Ceci revient à reconnaître deux types d'esprits, l'un ayant besoin d'une longue pratique de la méditation (« peut-être à travers bien des vies successives »), l'autre y accédant d'un seul coup (« sans même qu'on ait fait auparavant de consciencieux efforts »). À côté des déclarations du *sūtra* interviennent des « faits psychologiques<sup>5</sup> ».

Au total, le statut de la sagesse bouddhique est radicalement différent de celui de la sagesse stoïcienne, et il serait tentant de paraphraser une fois encore Wittgenstein en disant qu'on ne peut rien en dire<sup>6</sup>. Si l'acquisition d'une connaissance intellectuelle est encouragée et se manifeste aussi dans un pragmatisme moral, cette connaissance reste dualiste, relative, conventionnelle, et ne suffit pas pour accéder à la sagesse parfaite. Là où la sagesse stoïcienne reposait dans l'accord de la raison du sage avec la Raison universelle, la

---

<sup>1</sup> - *Sutta-Nipāta*, v. 21. Voir *MN*, I (PTS, p. 260 et pp. 134-135).

On peut trouver dans cette métaphore une ressemblance avec la proposition 6. 54 du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein (trad. Gilles-Gaston Granger, p. 112) :

« Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque, par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (*Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.*)

Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde. »

C'est moi qui souligne.

<sup>2</sup> - Voir note 2, p. 266.

<sup>3</sup> - 618-907.

<sup>4</sup> - D. T. Suzuki, *op. cit.*, p. 254.

<sup>5</sup> - *Ibid.*

<sup>6</sup> - « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » L. Wittgenstein, proposition 7, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, p. 112.

sagesse bouddhique est de l'ordre de la volition et de l'intuition. Qu'elle survienne de manière instantanée ou graduelle dépend non seulement de la voie empruntée, mais surtout de la psychologie de l'individu. En juxtaposant ces deux paradigmes de sagesse, on découvre l'opposition de la raison et de l'intuition.

## VIII

### La question du suicide

Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide<sup>1</sup>.

La question du suicide illustre l'importance de la casuistique évoquée à la fin du chapitre consacré à l'éthique.

L'idée commune selon laquelle le stoïcisme encouragerait le suicide repose surtout sur des textes de l'époque impériale. Il s'agit d'une interprétation trop sommaire qui sert les opposants au Portique. L'examen des textes conduit à une appréciation plus nuancée.

Vue superficiellement, la position bouddhiste pourrait sembler à la fois simple et de bon sens et serait en totale opposition avec la pseudo position stoïcienne. Selon cette vue, le suicide serait à la fois un acte immoral et un non-sens. Un acte immoral en ce que le premier précepte enjoint de ne pas tuer un être sensible ; un non-sens dans la mesure où la mort n'est en rien synonyme de sortie du *saṃsāra* et que les renaissances ultérieures verront mûrir les fruits de cet acte immoral. Une telle interprétation est à la fois réductrice et inexacte, comme le montrent certains textes du canon pāli.

Chez Musonius, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, le suicide n'est pas directement encouragé, mais les extraits suivants évoquent au moins une certaine permissivité :

Saisis l'occasion, quand tu l'as, de bien mourir, de crainte que, peu après, tu aies celle de mourir, mais que tu n'aies plus celle de bien mourir<sup>2</sup>.

Quand notre vie est utile à un grand nombre, nous n'avons le droit de mourir que si notre mort doit être utile à un plus grand nombre encore<sup>3</sup>.

Jusqu'où faut-il donc obéir aux règles du jeu ? Tant qu'il y va de mon intérêt, c'est-à-dire tant que je garde les convenances et l'accord avec moi-même. Il y a des gens sévères et d'humeur chagrine qui disent : « Moi, je ne peux pas dîner chez un tel pour subir le récit jour par jour de la guerre qu'il a faite en Mysie : oui, frère, je t'ai raconté comment j'ai gravi la colline ; à mon tour je commence à être assiégé... » Un autre dit : « Moi, je préfère dîner chez lui et l'écouter bavarder autant qu'il veut ». Toi, compare

---

<sup>1</sup> - Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*.

<sup>2</sup> - Musonius Rufus, fragment XXVIII. La formule est reprise en partie par Sénèque : « L'important n'est pas de mourir plus tôt ou plus tard, mais de mourir bien ou mal. Or bien mourir, c'est éviter le risque de vivre mal » (*Lettres*, 70, 6 ; comparer *Lettres*, 53, 34).

<sup>3</sup> - Musonius, fragment XXIX.



ces deux appréciations ; seulement ne fais rien avec ennui, par contrainte et en te croyant malheureux ; car cela, personne ne t'y force. Le foyer fume dans l'appartement ; s'il n'y a pas trop de fumée, je resterai ; s'il y en a trop, je m'en vais. *Car il faut se souvenir et bien retenir que la porte est ouverte*<sup>1</sup>.

Plutôt que de considérer les actions en elles-mêmes, ce qui donnerait lieu à une longue liste d'actions interdites et autorisées, le bouddhisme en considère deux aspects : l'état mental qui la sous-tend et les conséquences qui en résultent (dans ce sens, on peut considérer que l'éthique bouddhiste est à la fois intentionnaliste et conséquentialiste). Le premier argument s'opposant à la pratique du suicide repose sur les préceptes bouddhiques. Ceux-ci se fondent sur « La morale bouddhique [qui] n'est pas basée sur les commandements hétéronomes d'un législateur tout-puissant. Son critère n'est pas théologique mais anthropologique et psychologique<sup>2</sup> ». Le premier précepte repose sur l'engagement à la non-violence (*ahimsa*) qui est un trait majeur de l'éthique. « L'usage de la violence est en effet la négation d'un ego par un autre, avec le meurtre d'un être comme la négation absolue de cet être. [...] On peut imaginer alors que le fait de se tuer soi-même n'est qu'une variante du fait de tuer un être vivant et doit par conséquent être considéré dans un sens négatif comme étant simplement une autre cause de souffrance<sup>3</sup>. » Un deuxième argument tient à l'idée de renaissance et à la théorie du Karma : la mort n'est qu'un moment d'un processus plus large dans lequel la conscience ultime est un continuum qui se poursuit indéfiniment dans le *samsāra*, aussi se donner la mort est un acte inapproprié (*akusala*) qui constitue la condition d'une renaissance malheureuse ; croire que le suicide mettra un terme à la souffrance est une illusion.

Ce passage d'un texte paracanonique majeur, *Milarepa, ses méfaits, ses épreuves, son illumination*<sup>4</sup>, ne laisse guère de doute sur la condamnation du suicide :

Si tu meurs avant le temps, tu commets le crime de tuer un dieu. C'est pourquoi le suicide est un si grand crime. Même d'après les Sūtra il n'y a pas de plus grand péché que de trancher sa propre vie. Et puisque tu les connais, renonce à te tuer<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - Épictète, *Entretiens*, I, 25, 14-18. C'est moi qui souligne.

<sup>2</sup> - B. Stevens, *La communauté bouddhiste Triratna. Un Bouddhisme occidental*, p. 112.

<sup>3</sup> - Michael Attwood, *Suicide as A Response to Suffering*.

<sup>4</sup> - Trad. Jacques Bacot.

<sup>5</sup> - *Milarepa...*, *op. cit.*, p. 119.

Une étude plus attentive des textes nous montrera d'une part que les stoïciens n'encourageaient pas le suicide, et, d'autre part, que le Bouddha ne l'a pas toujours condamné.

## VIII – 1 – Les stoïciens et le suicide

Mettre en avant les quelques personnages célèbres qui se sont suicidés, comme Zénon, Cléanthe, Caton d'Utique ou Sénèque<sup>1</sup>, pour prétendre que les stoïciens étaient favorables au suicide, c'est méconnaître le contexte de ces actes, mais c'est aussi se livrer à une interprétation fautive du stoïcisme<sup>2</sup>.

Si Diogène Laërce présente un large éventail de situations où le suicide est justifié, ses propos concernent le sage, et non l'homme ordinaire :

Le sage aura raison de quitter la vie pour sa patrie, pour ses amis, et aussi s'il a des souffrances trop pénibles, s'il subit des mutilations ou s'il est atteint d'une maladie incurable<sup>3</sup>.

Cicéron développe ce thème en opposant la possibilité qui est offerte au sage de choisir la mort à l'obligation qui est faite à l'insensé de rester en vie :

Comme tous les convenables procèdent des choses moyennes, l'on dit non sans motif que toutes nos réflexions se rapportent à elles, entre autre la question de savoir si nous devons quitter la vie ou y demeurer. Sont-ce les états conformes à la nature qui dominant chez un homme, il est alors convenable de rester en vie ; si ce sont les états contraires qui paraissent dominer, il est convenable de quitter la vie. Il apparaît donc que c'est parfois un devoir pour le sage de quitter la vie, quoiqu'il soit heureux, et pour l'insensé d'y demeurer, quoiqu'il soit malheureux. Car le bien et le mal, je l'ai souvent dit, ne sont pas primitifs ; les tendances naturelles primitives sont-elles favorisées ou contrariées, voilà ce qui tombe sous le jugement du sage et l'amène à choisir ; elles sont comme la matière soumise à la sagesse. C'est pourquoi les raisons de rester dans la vie ou de la quitter, doivent se mesurer aux choses que j'ai dites ; ce

---

<sup>1</sup> - Les causes de la mort de Zénon sont incertaines : « fatigué par la vieillesse », il se serait laissé mourir en ne mangeant plus, ou il serait mort « d'étouffement » après s'être cassé le doigt (DL, VII, 28-32).

<sup>2</sup> - Comme dans l'article « Caton d'Utique » de l'*Encyclopædia Universalis* où Joël Schmidt écrit : « C'est en apprenant la victoire des partisans de César à Thapsus, qu'il décide de se suicider *en bon stoïcien* ». Peut-être Caton s'est-il suicidé en bon stoïcien, mais le raccourci est ici critiquable dans la mesure où 1/ la victoire des partisans de César appartient aux indifférents ; 2/ dans la proposition, les deux événements sont juxtaposés sans qu'on puisse affirmer une relation de cause à effet de « nature stoïcienne » (Caton a pu se suicider par dépit, ce qui serait alors de l'ordre de la passion, non de la sagesse, et annulerait la validité de « en bon stoïcien »).

<sup>3</sup> - DL, VII, 130.

n'est pas parce qu'on est vertueux qu'on est tenu de vivre, et l'absence de vertu n'est pas une raison pour devancer la mort. Souvent le convenable pour le sage est de s'écarter de la vie, alors qu'il est au comble du bonheur, s'il peut le faire à propos ; car les Stoïciens pensent que la vie heureuse, c'est-à-dire la vie conforme à la nature, est liée à l'opportunité des actes. Ainsi la sagesse prescrit qu'on l'abandonne, si le sage a profit à l'abandonner. Et comme les vices n'ont rien en eux-mêmes qui motive une mort volontaire, ce qui convient aux insensés, qui sont aussi les malheureux, c'est de rester en vie, si chez eux dominant ces choses qui sont, comme nous disons, conformes à la nature. Puisqu'il est également malheureux, qu'il sorte de la vie ou qu'il y reste, et puisque la prolongation de cet état ne lui donne pas plus de raisons de fuir la vie, ce n'est pas sans motif que l'on dit qu'il doit rester en vie, s'il peut jouir d'un plus grand nombre d'avantages naturels<sup>1</sup>.

Quelques notions qui reviennent souvent chez Épictète peuvent servir de guide à notre examen. La première est la bipartition entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas. Cette distinction en appelle à notre jugement et à l'assentiment que nous donnerons ou non à nos représentations. Nous devons nous abstenir de tout jugement sur les choses indifférentes, car ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes, mais leur jugement sur les choses<sup>2</sup>. Il y a ensuite l'idée que seule notre volonté est libre et indépendante, par l'exercice de la partie hégémonique de l'âme. Il s'ensuit qu'en dernier recours, nous avons toujours la possibilité d'user librement de notre volonté et que rien ne peut nous contraindre, sinon nous-même<sup>3</sup>. Il faut ajouter que cette partie hégémonique est une part de la Raison universelle ou en d'autres termes, que notre âme est une partie de l'âme de Dieu dont toutes les décisions sont justes et rationnelles. Accorder notre action avec la nature, c'est être en accord avec la nature de Dieu. C'est Dieu qui a choisi de nous assigner un rôle dans l'existence, et nous avons le devoir de jouer au mieux ce rôle car c'est Dieu qui ordonne toutes choses<sup>4</sup> pour le bien du Tout. Notre vie n'est pas en notre pouvoir et nous devons l'accepter comme une chose indifférente, même si la vie est préférable à la mort, la santé à la maladie<sup>5</sup>, etc.

---

<sup>1</sup> - Cicéron, *Des biens et des maux*, III, XVIII, 60-61.

<sup>2</sup> - Voir *Manuel*, V, et aussi, pour les exemples, XVI, XIX, XX...

<sup>3</sup> - « Qui craindre d'ailleurs ? Celui qui est maître de quoi ? De ce qui dépend de moi ? Nul n'en est maître. De ce qui ne dépend pas de moi ? À quoi bon m'en soucier ? », *Entretiens*, I, 29, 8.

<sup>4</sup> - « Souviens-toi que tu es acteur d'un drame que l'auteur veut tel : court, s'il le veut court ; long, s'il le veut long ; si c'est un rôle de mendiant qu'il veut pour toi, même celui-là joue-le avec talent ; de même si c'est un rôle de boiteux, de magistrat, de simple particulier. Car ton affaire, c'est de jouer correctement le personnage qui t'a été confié ; quant à le choisir, c'est celle d'un autre », *Manuel*, XVII.

<sup>5</sup> - Nous devons accepter la maladie comme indifférente, même si nous devons nous efforcer à nous garder en bonne santé. Si la vie appartient bien aux choses indifférentes, l'usage que nous en faisons dépend, lui, de notre volonté, et le sage en usera toujours vertueusement. Néanmoins, nous devons être attentif à la nature du rôle qui

Avoir ces notions à l'esprit éclaire les quelques textes d'Épictète qui se rapportent à la question du suicide.

Ce passage des *Entretiens* résume à lui seul la plupart de ces notions :

Voilà la lutte que votre professeur, votre maître, s'il était vraiment un maître, devrait soutenir ; vous viendriez à lui en lui disant : « Épictète, nous ne supportons plus d'être liés à ce misérable corps, de le nourrir, de le faire boire, de le reposer, de le nettoyer, de vivre, à cause de lui, dans la société de tels et tels. Tout cela n'est-il pas parmi les choses indifférentes qui ne sont rien pour nous ? N'est-il pas vrai que la mort n'est pas un mal, que nous sommes parents des dieux, que nous venons de là-bas ? Laisse-nous nous en aller d'où nous sommes venus ; laisse-nous détacher ces liens qui nous retiennent et qui nous pèsent. Ici, les brigands, les voleurs, les tribunaux et ceux qu'on appelle tyrans croient avoir quelque pouvoir sur nous à cause de notre corps et de ce qui lui appartient ; laisse-nous leur montrer qu'ils n'en ont aucun. » Et moi je leur dirais : « Hommes, attendez Dieu. Lorsqu'il vous fera signe, alors vous irez à lui ; pour le moment, consentez à résider dans le séjour où il vous a placés. Le temps du séjour n'est pas bien long et il est facile à supporter, et il est facile pour ceux qui sont dans les dispositions que je dis. Quel tyran, quel voleur, quels tribunaux sont redoutables à qui compte pour néant son corps et ses biens ? Restez ! Il serait déraisonnable de partir<sup>1</sup>. »

Le disciple, bien qu'ayant compris ce que sont les choses indifférentes, demande au maître s'il peut quitter ce corps et cette vie qui l'entravent. La réponse bienveillante du maître montre que s'il a vraiment bien compris les enjeux de ces choses indifférentes, il n'est pas raisonnable de quitter ce monde avant l'heure.

Si je ne vous sers plus à rien dans cette prison, je m'en vais ; si vous avez encore besoin que j'y sois, j'y rentrerai. Pour combien de temps ? Tant que la raison prescrit que je reste uni à mon corps ; lorsqu'elle ne le prescrira plus, prenez-le et que grand bien vous fasse. Seulement il faut que j'y réfléchisse sans faiblesse et que je ne prenne pas le premier prétexte venu ; Dieu, à son tour, le défend ; il a besoin d'un monde comme le nôtre, et d'hommes comme nous qui vivent sur la terre. Mais, s'il donne le signal de la retraite comme il l'a donné à Socrate, il faut obéir à son signal comme à celui d'un général<sup>2</sup>.

---

nous a été assigné et ne pas présumer de nos forces : « Si tu prends un rôle au-dessus de tes forces, non seulement tu y fais pauvre figure, mais celui que tu aurais pu remplir, tu le laisses de côté », *Manuel*, XXXVII.

<sup>1</sup> - *Entretiens*, I, 9, 12-17.

<sup>2</sup> - *Entretiens*, I, 29, 27-29.

Le point délicat sera donc d'être capable d'entendre le « signal de la retraite », le moment où Dieu « n'a pas besoin de moi<sup>1</sup> ». La faiblesse serait de donner son assentiment à une situation indifférente<sup>2</sup>. La décision juste dépendra donc de notre capacité à juger droitement de nos représentations :

Où veux-tu que je sois ? À Rome, à Athènes, à Thèbes ou à Gyaros ? Seulement souviens-toi de moi quand j'y serai. Si tu m'envoies là-bas, là où la nature ne permet pas à l'homme de séjourner, j'irai pour t'obéir, mais avec l'idée que tu me donnes par là le signe de la retraite ; je ne t'abandonne pas, aux dieux ne plaise, mais je m'aperçois que tu n'as pas besoin de moi. Mais si tu m'accordes un séjour conforme à ma nature, je ne chercherai pas un autre endroit que celui où je suis, ni d'autres hommes que ceux avec qui je vis<sup>3</sup>.

Il appartient à chacun de juger si la mort est préférable à la souffrance et à la détresse<sup>4</sup>. Dans ce cas, le suicide n'est pas condamné, toujours la porte reste ouverte.

Et la souffrance, qu'est-elle ? Un croquemitaine. Apprenez-le en retournant le masque ; notre chair est rudement secouée, puis elle se meut avec facilité. Si le mouvement t'est nuisible, la porte est ouverte ; s'il est utile, supporte-le. Dans tous les cas, la porte doit être ouverte, et nous n'avons pas de difficulté<sup>5</sup>.

Si je suis à ce point malheureux, la mort sera mon port de refuge. Pour tous, il y a ce havre qu'est la mort, cet asile. Grâce à elle il n'y a pas de difficulté dans la vie. Lorsqu'on le veut, on s'en va et on n'est plus enfumé<sup>6</sup>.

Mais si les malheurs ne concernent que le personnage dont nous jouons le rôle, nous devons être capable de mettre de la distance entre nous et ce personnage : s'attrister de notre sort, se laisser écraser sous la contrainte, c'est nous identifier à tort à notre rôle. Quitter le rôle serait alors l'aveu d'un échec : on aura recours au suicide « parce qu'on n'aura

---

<sup>1</sup> - De plus, il s'agit moins de *choisir* de quitter la vie que d'*obéir* à un ordre divin. Le suicide ne procède pas d'un choix, mais d'un acte d'obéissance.

<sup>2</sup> - Comme devancer l'appel par désespoir ou toute autre affection de l'âme.

<sup>3</sup> - *Entretiens*, III, 24, 100-102.

<sup>4</sup> - Il s'agit ici encore de maîtriser l'usage des représentations.

<sup>5</sup> - *Entretiens*, II, 1, 18-20.

<sup>6</sup> - *Entretiens*, IV, 10, 27.

pas réussi à tenir son rôle, parce qu'on n'aura pas su s'installer dans l'essentiel, qui est en nous et non dans le jeu de l'existence<sup>1</sup> ».

Nos contemporains n'ont-ils pas parfois surestimé la possibilité du suicide suggérée par les stoïciens ? Michel Spanneut cite G. Matzneff : « Aujourd'hui comme hier, ceux qui se sont mis à la rude et merveilleuse école des Stoïciens considèrent avec sérénité les orages menaçants. Ils savent qu'il existe une sortie raisonnable leur permettant d'échapper au malheur : le suicide<sup>2</sup> ». Plus loin, il s'interroge sur le suicide d'Henri de Montherlant qui rapporte la « leçon de Matzneff » dans un article paru en 1969 dans *Les Nouvelles littéraires*, intitulé « La mort de Caton ». M. Spanneut insiste : « Sa mort a été interprétée comme un acte stoïcien<sup>3</sup> ». J.-J. Duhot considère au contraire que la *possibilité* du suicide telle qu'elle est présentée par les stoïciens peut en éloigner la réalisation : « Puisqu'il y a toujours une issue, la porte de sortie, aucune situation n'est vraiment désespérée. L'hypothèse même du suicide sert donc à la rendre inutile. Si nous pouvons à chaque instant sortir du rôle, c'est qu'il ne s'agit que d'un rôle. Il suffit d'imaginer la sortie volontaire pour prendre la distance par rapport à ce qui nous arrive et ainsi le vivre comme une aventure de notre personnage et non comme un malheur personnel. Envisager sereinement le suicide en fait comprendre l'inutilité. L'expérience imaginaire du suicide fait prendre conscience que ce qui nous accable n'est pas réellement grave et ne nous concerne pas vraiment puisque nous pouvons en sortir<sup>4</sup> ». Il n'en reste pas moins que la position d'Épictète peut sembler ambiguë : « si on condamne le suicide, comment peut-on le suggérer comme une hypothèse envisageable quand l'épreuve semble au-dessus de nos forces ? C'est qu'il ne s'agit pas d'un commandement de type religieux : le suicide n'est pas en lui-même interdit par principe, simplement, il n'est pas bon de faire défection et de se dérober<sup>5</sup> ».

Le seul cas où le suicide ne serait pas un échec, c'est bien donc lorsque nous avons entendu le signal divin. Nous abordons ici en terre inconnue : personne d'autre que celui qui décide ne peut juger de la rectitude des raisons (donc de celles de Dieu) qui ont conduit à l'acte.

Si la mort s'accompagne de torture dans un cas, si dans l'autre elle est simple et facile, pourquoi ne pas choisir celle-ci ? Je choisis le navire où je vais naviguer, la maison où je vais habiter, de même le genre de mort qui me permettra d'abandonner la vie. En outre, si la vie la plus longue n'est pas toujours la meilleure, la mort la plus

---

<sup>1</sup> - J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 132.

<sup>2</sup> - G. Matzneff, dans *Le Défi*, Paris, 1965, cité par M. Spanneut dans *Permanence du Stoïcisme*, p. 380.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 381.

<sup>4</sup> - J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, *op. cit.*, p. 134.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 136.

longue, elle, est toujours la pire [...] Notre vie, nous devons la faire approuver même des autres : notre mort, de nous seuls. La meilleure, c'est celle que j'adopte<sup>1</sup>.

Il s'agit d'une décision purement individuelle qui interdit l'établissement d'une règle générale. Épictète dit encore :

Ainsi encore l'athlète qui était en danger de mort, s'il ne se faisait couper les parties génitales ; son frère survint (mais l'athlète était philosophe), et il lui dit : « Eh bien ! mon frère, qu'attends-tu ? Coupons ces parties et retournons au gymnase ». Mais lui ne se résigna pas, il tint bon et mourut. Quelqu'un demanda à Épictète : « Comment s'est-il conduit ainsi ? Est-ce comme un athlète ou comme un philosophe ? – Comme un homme, répondit-il, mais un homme dont le nom avait été proclamé aux Jeux d'Olympie, qui avait passé toute sa vie dans une telle position et qui n'était pas un client de Baton, le parfumeur. Un autre se serait laissé couper la tête, s'il avait pu vivre sans tête. » Voilà comment on reste au niveau de son rôle ; telle en est la force chez ceux qui, d'eux-mêmes, ont l'habitude d'en tenir compte dans leurs décisions<sup>2</sup>.

Au total, si Épictète (et, semble-t-il, Sénèque et Musonius) ne condamne pas le suicide en tant que tel, d'une manière générale sa réalisation est plutôt envisagée comme un expédient ou un pis-aller. C'est Dieu qui donne l'ordre de la retraite, mais entendre cet ordre reste du domaine de la subjectivité et, si elle peut appartenir au philosophe, cette décision est surtout le fait du sage. Aussi, ce n'est pas d'une manière générale qu'il faut considérer la question du suicide, mais dans l'individualité de chaque cas. Le suicide n'est pas un acte spécifiquement stoïcien.

Cela nous ramène aux cas de suicides évoqués en introduction. Des deux hypothèses que Diogène Laërce donne de la mort de Zénon, il est clair que, dans un cas comme dans l'autre, celui-ci avait entendu le signal du départ : « Je viens de moi-même, pourquoi m'appelles-tu<sup>3</sup> ? » ; la raison en est que, très âgé, il avait bien conscience que son rôle était terminé. Concernant Caton et Sénèque, le contexte est plus politique que philosophique. Le cas de Cléanthe ressemble à celui de Zénon. C'est encore Diogène Laërce qui nous en donne le récit<sup>4</sup>. Très âgé, Cléanthe est atteint d'une tumeur à la bouche. Les médecins lui conseillent de s'abstenir de nourriture pendant deux jours, mais

---

<sup>1</sup> - Sénèque, *Lettres*, 70, 8, 11-12 (trad. Gabriel Germain).

<sup>2</sup> - *Entretiens*, I, 2, 25-28.

<sup>3</sup> - DL, VII, 31.

<sup>4</sup> - DL, VII, 176.

Cléanthe, qui se sentait mieux, décide de jeûner au-delà de la durée prescrite (« il dit qu'on lui avait montré le chemin<sup>1</sup> ») et il meurt de faim. De la manière dont l'histoire nous est présentée, on reconnaît les conditions énoncées par Épictète : Cléanthe a entendu le signal de la retraite et a franchi la porte qui était ouverte. Mais, en dépit de son antériorité, le suicide qui peut être le plus qualifié de stoïcien<sup>2</sup> est celui de Socrate, et les stoïciens l'évoquent souvent. Il est l'un des rares philosophes qu'ils reconnaissent comme sage, et la conclusion du *Manuel* témoigne de l'importance que lui donnait Épictète :

- « Quiconque se rend de bonne grâce à la Nécessité
- « Est un sage à nos yeux, et il connaît les choses divines ».
- « Eh bien, Criton, si telle est la volonté des dieux, qu'il en soit ainsi ».
- « Anytos et Mélitos peuvent bien me tuer, mais non me nuire<sup>3</sup> ».

## VIII – 2 – Le suicide dans le canon pāli et d'autres textes bouddhiques

L'extrait de l'autobiographie de Milarepa cité en introduction est une injonction sans appel du lama Gnogpa à qui il vient de confier son désespoir et son intention de mettre fin à ses jours. Un maître bouddhiste contemporain relativise cependant cette vision :

Il n'existe aucun crime, aucune cruauté qu'un regret sincère et une pratique spirituelle authentique ne puissent purifier<sup>4</sup>.

Contredisant Gnogpa, les textes du canon pāli présentent quelques cas de suicides qui récuseraient toute position dogmatique.

### • ***Trois moines dont le Bouddha ne condamne pas le suicide***

Les deux premiers cas sont exposés dans le *Saṃyutta Nikāya*<sup>5</sup>.

Godhika est un bhikkhu dont la maladie grave contrarie la libération. Il envisage de se suicider, considérant que s'il meurt dans un état de superconscience il renaîtra dans le monde de Brahma. Mara en informe le Bouddha au motif que Godhika n'est

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*

<sup>2</sup> - Et qui constitue une exception à ce qui vient d'être dit.

<sup>3</sup> - *Manuel*, LIII.

<sup>4</sup> - Sogyal Rinpoché, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, p. 192. S'il peut nous sembler absurde de regretter ce « crime » une fois mort, la renaissance annule cette absurdité.

<sup>5</sup> - Voir *The Connected Discourses of the Buddha, A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, trad. Bikkhu Bodhi.



pas « soucieux de son corps et de sa vie ». En réalité, il voudrait que le Bouddha l'empêche de se suicider car il pressent que le moine est sur le point d'atteindre la libération. Mais c'est trop tard, et le Bouddha dit :

Voici vraiment comment est l'acte inébranlable :

Il n'y a pas d'attachement à la vie.

En ayant extirpé l'envie à sa racine,

Godhika a atteint le Nibbāna final<sup>1</sup>.

Vakkali, un autre bhikkhu, est lui aussi très malade et aux prises avec des douleurs atroces. N'étant pas en état de rendre visite au Bouddha, celui-ci vient le voir. Comme Vakkali s'accuse de n'avoir pas pu aller lui-même voir le Maître, le Bouddha lui répond : « Assez, Vakkali ! Pourquoi veux-tu voir ce corps infect ? Celui qui voit le Dhamma me voit ; celui qui me voit, voit le Dhamma ». Il poursuit avec un enseignement sur l'impermanence des phénomènes puis s'en retourne au Pic des Vautours. Prévenu en songe que Vakkali est sur le point d'atteindre la libération, le Bouddha lui envoie des moines pour l'en informer. Vakkali leur donne ce message en retour : « Je ne doute pas que, au regard de ce qui est impermanent, qui souffre et est sujet au changement, je n'ai plus de désir, de convoitise ou d'affection ». Se tranchant la gorge dès le départ des bhikkhus, il obtient la libération.

Le cas de Channa est rapporté dans le *Majjhima Nikāya*<sup>2</sup>. Channa vit au Pic des Vautours où résident deux disciples fameux du Bouddha, Sāriputta et Mahā Cunda. Il est lui aussi gravement malade et il explique aux deux autres moines que, n'ayant plus le désir de vivre, il songe à « prendre le couteau ». Sāriputta lui propose son aide, mais Channa décline son offre, lui dit qu'il a vénéré le Maître avec amour, et conclut : « Ami Sāriputta, rappelle-toi ceci : le Bhikkhu Channa usera du couteau d'une façon irréprochable », laissant entendre qu'il est déjà un arhant et que, par conséquent, il ne peut pas agir de manière inappropriée (*akusala*)<sup>3</sup>. Peu convaincus par cette assurance, Sāriputta et Mahā Cunda soumettent Channa à une sorte d'interrogatoire pour savoir s'il est bien un arhant. Ils lui demandent comment il en est arrivé à ces conclusions et Channa répond qu'il les a « vues et connues directement », ce qui est le signe de la vision transcendante. Peu après le départ des

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, pp. 212-215.

<sup>2</sup> - *Channovāda Sutta. The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, trad. Bhikkhu Bodhi and Bhikkhu Ñāṇamoli.

<sup>3</sup> - *Middle Length Discourses, op.cit.*, p.1115.

deux moines, Channa se tranche la gorge et meurt. Sāriputta relate la conversation au Bouddha, lui exprime ses doutes et demande au Maître dans quelles conditions Channa va renaître. Le Bouddha reprend alors les propres mots de Channa, disant qu'il était un arhant et que, par conséquent, son suicide n'était pas un acte inapproprié.

- ***Un suicide de masse***<sup>1</sup>

Alors qu'il était à Vesāli, le Bouddha donna un enseignement sur l'impureté et sur la contemplation des étapes de la décomposition d'un corps, sujets traditionnels visant à refréner l'attraction pour les désirs sensuels. Il se retira ensuite pour une retraite de deux semaines. À son retour, il s'étonne auprès d'Ānanda du petit nombre de moines présents. Ānanda répond qu'après l'enseignement du Bouddha, les bhikkhus sont devenus « rebutés, humiliés et dégoûtés par leur corps » et qu'ils se sont suicidés<sup>2</sup>. À la demande de son disciple, le Bouddha convoque l'assemblée des bhikkhus sur le champ et leur dispense un enseignement sur les bienfaits de la méditation sur la respiration. Ce qui frappe les commentateurs de ce sutta, c'est d'abord le manque d'émotion : Ānanda pas plus que son Maître ne semblent particulièrement affectés par l'événement. Ensuite, averti de ce suicide de masse, le Bouddha n'y fait aucune allusion : il se contente de donner un enseignement différent. Le sutta dit que parmi les moines suicidés, il y avait des arhants, des progressant avancés et des bhikkhus ordinaires. On apprend encore que les arhants ont réalisé le Nibbāna, les progressants avancés ont bénéficié d'une renaissance heureuse, les moines ordinaires d'une renaissance incertaine.

- ***Les cas de Sappadasa et de Sīhā***

Dans le *Theragāthā*<sup>3</sup> et le *Therīgāthā* nous trouvons deux histoires de personnes qui veulent se suicider mais qui, aux portes de la mort, ont une soudaine illumination. Le bhikkhu Sappadasa<sup>4</sup>, après vingt-cinq ans de pratique, n'avait atteint aucune paix et semblait dans la luxure. Sentant qu'il ne pouvait pas retourner à la vie domestique et n'ayant fait aucun progrès en tant que bhikkhu, il est sur le point de se trancher la

---

<sup>1</sup> - Cette histoire qui apparaît dans le *Majjhima Nikāya* (voir *The Connected Discourses*, pp. 1773-1774) se trouve aussi dans le *Vinaya* (I 1 68-70).

<sup>2</sup> - Il y aurait eu ainsi 500 suicides (sans doute un chiffre symbolique pour marquer le grand nombre).

<sup>3</sup> - Dans *The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Dīgha Nikāya*, trad. M. Walshe.

<sup>4</sup> - *Theg*, VI, 6, 405-410, dans *ibid.*, p. 48.

gorge quand « des pensées raisonnables apparurent en moi ; le danger sembla clair, le dégoût du monde fut établi. C'est alors que mon esprit fut réalisé<sup>1</sup> ». De même, dans le *Therīgāthā*<sup>2</sup>, une femme du nom de Sīhā, réfléchissant sur sa vie précédente alors qu'elle était « distraite et harcelée par les désirs des sens », « poursuivant [stupidement] des rêves insensés de bonheur », prend conscience de son angoisse et de sa détresse et décide de se pendre. Elle prend des liens et se rend dans la forêt :

Fort était le nœud coulant que je fis ; à une branche  
J'ai attaché la corde et je l'ai passée autour de mon cou,  
C'est alors que j'ai vu !... mon cœur fut rendu à la liberté<sup>3</sup>.

Nous voyons ici le désespoir conduisant à des pulsions suicidaires et l'urgence à les suivre amenant une transformation inattendue. Cela suggère que même quand nous avons épuisé toutes nos ressources personnelles et ne pouvons plus voir de chemin au-delà, il y a toujours un chemin.

Deux éléments rapprochent les cas de Godhika, Vakkali et Channa : la « preuve » de leur état d'arhant est confortée par leur non-attachement (au corps, aux sens, à la vie) et la disparition de tout désir ; le corollaire de cet état – sur lequel insiste le Bouddha – c'est que, puisqu'un arhant ne peut agir de façon inappropriée, leur action est *kusala*. Ils ne renaîtront plus. D. Keown estime que ces cas sont en contradiction avec le principe du plus profond respect bouddhiste pour la vie<sup>4</sup>. Il fait remarquer que si nous considérons seulement la motivation, alors, par exemple, le meurtre pourrait conduire à l'impunité bien que la victime ne voulait pas mourir. Pourtant, les conséquences doivent également être prises en compte. Priver une personne de la vie est un acte générant de la souffrance qui est jugé inapproprié, même s'il a été accompli sans volonté de faire le mal. Alors que le Bouddha n'est pas critique vis-à-vis de Godhika et Vakkali, c'est seulement avec Channa qu'il émet une déclaration sans équivoque disculpant le suicide : « Sāriputta, quand on renonce à ce corps pour s'attacher à un nouveau corps, alors je dis voilà quelqu'un qui est blâmable. Il n'y avait rien de cela chez le Bhikkhu Channa ; le Bhikkhu Channa a usé du couteau d'une façon irréprochable. » La première phrase ne se rapporte pas au suicide. C'est s'attacher à un

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*

<sup>2</sup> - Dans *Therīgāthā: Poems of the Early Buddhist Nuns*, trad. C. A. F. Rhys Davids and K.R. Norman, (Canto 5, 40, Sīhā ).

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 43.

<sup>4</sup> - Keown, D. *Buddhism and Suicide: The Case of Channa*. *Journal of Buddhist Ethics* 3, 1996.

nouveau corps qui est blâmable. La seconde phrase est le nœud du problème et, pour Kneown, cela conduit à la différence entre la non condamnation d'un acte et l'exonération de quelqu'un qui agit. Le Bouddha n'a pas émis une appréciation générale sur le caractère acceptable du suicide ; il a exonéré Channa dans ce cas particulier. Cela affaiblit le cas de ceux qui prétendent que le suicide des arhants est acceptable, et s'accorde avec les deux cas précédents. Un commentaire post-canonique pointe deux difficultés à propos de Vakkali : il aurait surestimé sa réalisation spirituelle, puisqu'il n'a réalisé l'illumination qu'*après* s'être tranché la gorge. Mais Attwood fait remarquer que, si un arhant aurait dû savoir que ce n'est pas le corps du Bouddha qui importe mais le Dharma, le Bouddha ne le considérerait pas comme un arhant au moment de sa visite puisque, précisément, il lui a donné un enseignement sur l'impermanence. Des commentaires semblables alimenteront d'ailleurs le cas de Channa. Selon la tradition bouddhique, la mort est une forme de souffrance. Mais, pour ces trois moines, elle n'était pas la plus grande des souffrances. Au contraire, pour eux, la plus grande des souffrances était de vivre, et la mort de leurs propres mains a conduit à la libération de la souffrance : nous souffrons au moment de la mort parce que nous sommes *attachés* à la vie, à notre corps, à notre soi, à nos possessions matérielles... Nous pouvons conclure que, pour les arhants, la mort n'implique pas la souffrance.

L'histoire du suicide de masse est bien plus problématique. Le commentaire donne l'explication que les cinq cent bhikkhus étaient liés par un karma commun. Partis du monde des enfers, ils avaient accédé à une renaissance humaine et avaient été ordonnés moines. Ce que le commentaire semble dire, c'est que le Bouddha était conscient de ce qui allait se passer et que, par son enseignement sur l'impureté, il a essayé d'atténuer les effets du suicide « karmiquement » inévitables des moines. Mais le traducteur, Bhikkhu Bodhi, a de la difficulté à accepter cette explication : « l'idée d'un suicide karmiquement prédéterminé semble difficile à concilier avec la conception du suicide comme un acte "induit par la volition<sup>1</sup>" ». Le doute est d'ailleurs renforcé par une autre difficulté : si le Bouddha avait su dès le début ce qui arrivait, pourquoi aurait-il dû interroger Ānanda ? Par ailleurs, il est incompréhensible que, s'il y avait des arhants parmi les moines suicidés, ils eussent réagi avec répulsion à l'enseignement du Bouddha, plutôt qu'avec l'équanimité qui les caractérise. Attwood est tenté de conclure que ce sutta a été corrompu au cours de sa transmission. Le Vinaya rapporte lui aussi le cas d'un suicide de masse qui aide à éclaircir un aspect qui n'a pas été abordé dans celui du *Majjhima Nikāya*. Le karma des bhikkhus entraîne à la fois le suicide et l'homicide. Dans cette version, nous apprenons que, plutôt que prendre leur propre

---

<sup>1</sup> - *The Connected Discourses, op. cit.*, pp. 1951-1952.

vie, certains moines trouvent un homme peu scrupuleux pour la leur prendre. Ensuite, nous lisons qu'un groupe de plusieurs moines a convaincu un homme de se tuer afin de séduire son épouse ! L'argument qu'ils avancent, c'est que quand l'homme est vertueux il doit en prendre l'avantage en mourant tôt et ainsi s'assurer une renaissance heureuse. Basée sur ces deux cas, une règle est formulée qui proscrie l'assistance au suicide, louant la beauté de la mort dans tous les cas, et n'incitant personne à se tuer soi-même<sup>1</sup>. Déroger à cette règle entraîne l'expulsion définitive du bhikkhu de la sangha. Mais ici, le suicide en soi n'est pas interdit.

Les histoires de Sappadasa et de Sīhā apportent un message d'espoir : ils sont extrêmement conscients de leur souffrance et, au cœur de celle-ci, ils ne gagnent pas seulement une plus large perspective sur elle, mais gagnent aussi une vision au sein de la réalité elle-même, comme si, dans l'expérience de la souffrance, la vision est d'une certaine manière plus accessible.

De ce panorama illustré d'exemples variés<sup>2</sup>, il ressort qu'il n'est pas possible d'arriver à une conclusion univoque sur le suicide. D'une manière générale, le suicide ne constitue pas une solution à la souffrance, l'auto-agression n'est d'aucun secours et est source de nouvelles souffrances. Par extension, on peut rappeler que le Bouddha rejetait fermement toute forme de mortification comme exercice spirituel. Certains des cas que nous avons présentés sont des exceptions en ce qu'ils ne provoquent pas la souffrance. Cette multiplicité de réponses montre que, d'un point de vue bouddhiste, nous ne pouvons généraliser une règle éthique face à une situation donnée.

## **VIII – 3 – Mise en perspective**

La première chose qui ressort de ces analyses est que les deux traditions ont une vision générale de la question du suicide qui peut être contredite dans des circonstances particulières. Cette vision générale est défavorable au suicide, ce qui rapproche les deux doctrines, mais pour des raisons différentes. Pour le Portique, l'homme doit jouer au mieux et jusqu'au bout le rôle qui lui a été assigné par Dieu et seul Dieu peut donner le signal du départ. La possibilité du suicide est envisagée comme un pis-aller : non seulement il doit être exceptionnel, mais ce choix implique une confusion entre le personnage et l'acteur. Le bouddhisme pour sa part met en avant le premier précepte et le principe d'*ahimsā* ; par

---

<sup>1</sup> - Vin I 1.73, cité par P. Harvey, dans *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, 2000, p.289.

<sup>2</sup> - M. Attwood en présente encore d'autres qui ne sont pas repris ici.

ailleurs, les conséquences karmiques d'un acte inapproprié (*akusala*) vont se manifester lors de renaissances futures et le suicide ne fait qu'ajouter de la souffrance à la souffrance.

D'autres rapprochements sont possibles.

L'attachement (ou le non-attachement) est un principe que les deux doctrines ont en commun (pour des raisons différentes que nous avons déjà évoquées). Pour les stoïciens, la vie fait partie des choses indifférentes et, par conséquent, y être attaché résulte d'un jugement erroné ; nous avons vu aussi pour le bouddhisme que la méditation sur l'impermanence vise au non-attachement à la vie, aux biens et à la renaissance, légitimant certains cas de suicides et permettant même la sortie hors du *saṃsāra*.

On peut aussi considérer que, dans les deux traditions, la *possibilité* du suicide possède un effet psychologique et propédeutique : elle agit comme un repoussoir de l'acte et en éloigne la réalisation. Pour les stoïciens, la mise à distance du personnage que nous jouons fait envisager la possibilité du suicide comme une expérience de pensée où le suicide n'est qu'une sortie du rôle ; en ce sens, envisager sereinement le suicide en fait comprendre l'inutilité. Cette dimension apparaît nettement dans les cas de Sappadasa et de Sīhā qui renoncent au moment ultime du passage à l'acte. Mais le canon pāli va plus loin : sur le point de se suicider, Sappadasa et Sīhā ont une soudaine réalisation. Cette issue heureuse n'est cependant pas exclue pour le philosophe stoïcien qui, s'il est attentif à l'enseignement du Portique, prendra conscience que, quand il a épuisé toutes ses ressources personnelles et ne peut plus voir de chemin au-delà, il y a toujours un chemin.

P. Harvey<sup>1</sup> a traduit une section du commentaire du *Vinaya* pour présenter un aperçu des circonstances où le suicide n'est pas considéré comme une rupture des règles du *Vinaya*. Les quatre situations sont :

- 1) Le suicide, par tous moyens, est mauvais si l'on est malade mais que la médecine et l'entourage sont efficaces ;
- 2) Dans le cas d'une longue et grave maladie, quand l'entourage, de guerre lasse, commence à envisager l'euthanasie, on peut arrêter de se nourrir et de prendre les remèdes, et par conséquent mourir sans reproche ;
- 3) Quand une personne est agonisante mais a atteint l'état de méditation requis, elle peut arrêter de se nourrir ;
- 4) Quand on est tellement absorbé dans la méditation que rompre la concentration pour manger pourrait être un obstacle à l'Éveil.

---

<sup>1</sup> - P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, p.289.

Les deuxième et troisième points de cette présentation résonnent indéniablement avec la mort de Cléanthe (même si l'entourage n'a pas envisagé l'euthanasie).

Enfin, le suicide du sage est remarquable par la quasi-approbation qui en résulte. Cette fois, les raisons de cette acceptation sont assez semblables. Le sage stoïcien, par nature agit vertueusement, et chacune de ses actions est juste et vertueuse ; Épicète ne peut qu'approuver les conditions de la mort de Socrate, qu'il va même jusqu'à hisser au rang de modèle. Godhika, Vakkali et Channa étaient des sages, et le Bouddha valide leur acte.

## IX

### L'être et la question de l'âme

Selon une perspective toute occidentale, il eut été opportun de confronter les vues métaphysiques et ontologiques du stoïcisme et du bouddhisme. Mais cette perspective nous renvoie à l'une des problématiques signalée en introduction<sup>1</sup> : l'écueil qui consiste à porter sur la pensée bouddhique un regard « occidentalocentré » qui nous ferait perdre de vue des notions qui nous sont étrangères, ou encore projeter sur elle nos critères catégoriels inappropriés. Si un tel examen est aisément envisageable pour le stoïcisme, à partir par exemple du concept de métaphysique tel que l'envisage Aristote, le terme *métaphysique* n'appartient pas au vocabulaire du bouddhisme, du moins au vocabulaire du Bouddha et du bouddhisme originel. C'est ce que rappelle Bhikkhu Bodhi dans sa traduction de l'*Aṅguttara Nikāya* :

Contrairement à nombre de ses contemporains, le Bouddha refusait de s'engager dans des discussions spéculatives sur les thèmes sans rapport avec la question de la libération de la souffrance. Il refusait en particulier de se prononcer sur le destin du délivré ou de répondre aux dix questions spéculatives inutiles<sup>2</sup>. Il mettait plutôt en avant le fait qu'il enseignait le Dharma « pour la purification des êtres, pour le dépassement de l'affliction et des lamentations, pour l'extinction de la souffrance de l'abatement, pour l'accomplissement de la méthode, pour la réalisation du *nibbāna*<sup>3</sup> ». De plus, bien qu'il soutint une sorte de « réticence métaphysique », il n'hésita pas à critiquer ces conceptions qu'il considérait comme préjudiciables<sup>4</sup>.

Les dix questions mentionnées ici sont appelées « sujets non déclarés<sup>5</sup> » (*abyākatavatthūni*). Une présentation de ces dix questions figure également dans l'*Aggi vacchagotta sutta* (MN, 72) sous la forme de quatre problèmes métaphysiques posés au Bouddha par l'errant Vachagotta. Le Bouddha les rejette comme n'étant pas utiles pour atteindre la libération de la souffrance. Nāgārjuna donnera une autre explication à ce rejet :

---

<sup>1</sup> - Voir « Introduction », § *Des modes de pensée différents ?*

<sup>2</sup> - *Aṅguttara Nikāya*, 7, 54.

<sup>3</sup> - *Aṅguttara Nikāya*, 9, 20.

<sup>4</sup> - Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha, a translation of the Aṅguttara Nikāya*, p. 29 (traduction personnelle).

<sup>5</sup> - Ces dix questions sont les suivantes : le monde est-il éternel ? le monde n'est-il pas éternel ? le monde est-il fini ? le monde n'est-il pas fini ? le principe de vie est-il le même que le corps ? le principe de vie est-il différent du corps ? et quatre alternatives concernant le statut du *Tathāgata* après son *parinirvāṇa*.



ce n'est pas seulement parce qu'il n'était pas utile d'y répondre que le Bouddha rejeta ces questions, mais les questions elles-mêmes étaient le problème à cause des hypothèses sur lesquelles elles reposaient.

De même, la question ontologique ne peut se poser pour le bouddhisme dans les mêmes termes que pour la pensée grecque. La notion d'essence lui est étrangère, en vertu des principes d'impermanence et d'interdépendance qui ramènent la compréhension des phénomènes à la conditionnalité expliquée par la *pratītya samutpāda*.

Ni existants ni non-existants, tous les *dharma* naissent en dépendance des causes, il n'y a en eux ni âme, ni sujet pensant, ni agent ; mais, bon ou mauvais, aucun acte ne périt<sup>1</sup>.

## IX – 1 – Impermanence et vacuité

Stoïcisme et bouddhisme sont des pensées du devenir et du mouvement, non des essences. Le devenir advient, dans le stoïcisme, en interdépendance<sup>2</sup> et selon les lois de la causalité qui ont été décrites par ailleurs. Dans le bouddhisme, la réalité conventionnelle est soumise à la loi du Dharma qui implique elle aussi une interdépendance de tous les phénomènes. S'il existe de nombreuses similitudes entre Raison universelle et Dharma, leur signification ontologique est radicalement différente. En particulier, la Raison universelle se constitue en un système autosuffisant, alors que le Dharma conduit au seuil de la réalité ultime, le point de contact s'effectuant par les notions centrales de Voie du milieu et de vacuité, esquissées déjà par le Bouddha, mais qui seront surtout théorisées à partir du Mahāyāna. Raison universelle et vacuité font l'objet d'une dialectique qui va s'effacer, dans le bouddhisme, dans le non-conceptuel de la vérité ultime, générant des paradoxes philosophiques nombreux et complexes. Mais, dans un sens général, l'idée de la loi a remplacé, dans les deux doctrines, l'idée d'essence.

---

<sup>1</sup> - *L'Enseignement de Vimalakīrti*, trad. É. Lamotte, p. 106.

<sup>2</sup> - « Toutes les choses sont entrelacées les unes avec les autres ; c'est un lien sacré ; et il n'y a presque aucune d'elles qui soit étrangère à l'autre ; car elles ont une ordonnance commune, et elles forment un seul et même monde. Le monde, fait de toutes les choses, est unique ; à travers toutes circule un dieu unique ; une substance unique, une loi unique, une raison commune à tous les êtres vivants intelligents, une vérité unique, puisque pour tous les vivants du même genre et participant à la même raison il y a une perfection unique » Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 9.

## IX – 1 – 1 – Dharma et Raison universelle

Il faut revenir sur la notion complexe de Dharma (« *Dhamma* » en pāli) que nous avons tenté de définir par ailleurs<sup>1</sup>. Complexe, car ce mot, nous l'avons vu, admet une grande variété de significations. « Le mot *Dharma* est employé à la fois pour se référer à la réalité expérimentée par le Bouddha ainsi qu'à l'expression conceptuelle et verbale de cette expérience, son enseignement<sup>2</sup>. » Il possède aussi un sens juridique qui n'est pas employé dans le bouddhisme, bien qu'il soit aussi traduit par « loi », mais dans un sens éthique<sup>3</sup>. Avec une minuscule, dharma peut simplement désigner n'importe quel phénomène (mental, physique, spirituel ...). Dharma désigne enfin un état de condition d'existence, les huit *loka dharma* ou les « huit conditions mondaines<sup>4</sup> ». Nous étendrons ici, sauf mention particulière, l'emploi de Dharma au sens général de Loi universelle qui sous-tend tout ce qui existe, jusqu'à l'enseignement du Bouddha et sa réalisation.

La Raison universelle administre la loi générale de l'univers qui en assure l'ordre et la cohésion, et préside à la « sympathie universelle », un concept qui était déjà présent en filigrane dans la pensée du Portique mais dont Posidonius se fera « le champion<sup>5</sup> ». Posidonius éleva surtout cette notion héritée de ses prédécesseurs en lui donnant une densité conceptuelle nouvelle, c'est-à-dire scientifique : « Nul avant Posidonius n'avait élevé la sympathie, à partir du caractère limité de rapports astrologiques et d'observations individuelles médicales [...], au rang d'un concept physique qui éclaire, qui définit et qui pénètre la totalité de la structure universelle : lui le premier a conquis la sympathie comme effet à distance dans l'immensité et comme système cosmique de la science ; lui le premier s'est assuré de sa puissance, de son évidence secrète par l'observation des marées ; personne avant lui n'avait vu les relations du monde comme sympathie, n'en a fait l'expérience et ne l'a senti pour en faire une nouvelle théorie de la mantique, une nouvelle physique, une nouvelle théorie de la connaissance et une nouvelle théorie du destin<sup>6</sup> ». Mais le concept de sympathie universelle possède aussi une pertinence éthique : « Parmi les êtres les meilleurs, les êtres rationnels, l'homme est contraint à une diversité de liens, qu'il n'arrive pas à unifier : liens politiques [...], familiaux, amicaux, lien social au

---

<sup>1</sup> - Voir ch. III, « Le concept de causalité ».

<sup>2</sup> - Sangharakshita, *What is the Dharma?*, p. 6.

<sup>3</sup> - Comme par exemple dans ce verset du *Dhammapada* : « Jamais la haine n'éteint les haines en ce monde. Par l'amour seul les haines sont éteintes. C'est une ancienne loi (*esa dhammo sanantano*) », *Dhp*, I , 5.

<sup>4</sup> - Qui sont respectivement le gain et la perte, la renommée et l'infamie, la louange et le blâme, la plaisir et la peine (« le *Mangala Sutta* dit que la plus grande bénédiction est de posséder un esprit qui ne peut être perturbé par aucun de ces huit *loka dharma* » Sangharakshita, *op. cit.*, p. 7).

<sup>5</sup> - Voir Valéry Laurand, « La sympathie universelle : union et séparation », dans *Les stoïciens et le monde, Revue de Métaphysique et de Morale*, décembre 2005, pp. 517-518.

<sup>6</sup> - K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, Munich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1926, p. 53, (cité par V. Laurand).

sens le plus large [...]. Au-dessous de lui, chez les animaux, existe une sorte d'unité par rassemblement, au-dessus de lui, une unité plus fondamentale, sympathique, qui réalise ce à quoi il est appelé : être un dieu, et être uni aux autres hommes et aux dieux malgré la séparation. Or les hommes échouent à réaliser leur nature, et à prendre conscience de leurs réelles inclinations. C'est en quelque sorte le regret de Marc Aurèle<sup>1</sup>. Seul parmi les êtres rationnels l'homme ne parvient pas à cette perfection, alors que la nature l'a comme programmé pour cela. Il lui faut revenir à ses premières impulsions [...]. Chez les insensés eux-mêmes, la nature est la plus forte : d'où ce rassemblement hétéroclite mais nécessaire qu'est la cité, qui a en vue la conspiration de ses membres les uns avec les autres et avec le tout. C'est là l'enjeu éthique de la *sympatheia* stoïcienne<sup>2</sup> ».

Dans ces deux acceptions, à la fois physique et éthique, Dharma et sympathie universelle semblent assez proches. Dharma désigne l'ordre du monde, dans le sens d'une loi naturelle (incluant le Karma) et l'expression « exercer » ou « suivre la loi du dharma<sup>3</sup> », qui est récurrente dans la littérature bouddhique est équivalente à bien des égards à l'« exercice de la raison » chère aux stoïciens. Il s'agit à chaque fois d'accorder son action avec la nature<sup>4</sup>.

## **IX – 1 – 2 – De l'impermanence au statut de l'être**

D'autres similitudes apparaissent encore. Elles sont liées à l'interdépendance et à l'impermanence des phénomènes, à l'œuvre dans le Dharma et la sympathie universelle. Mais les conséquences ontologiques vont être diamétralement opposées : justifiant pour les stoïciens leur « matérialisme<sup>5</sup> », elles vont au contraire frayer pour les bouddhistes la Voie du milieu, éloignée à la fois de tout nihilisme (*ucchedavāda*) et de tout éternalisme (*śāśvatavāda*), matérialisme et spiritualisme.

### **• *La théorie des deux vérités***

Ayant réalisé l'Éveil, le Bouddha envisagea dans un premier temps de ne pas communiquer son expérience. Comment en effet exprimer verbalement et

---

<sup>1</sup> - « Vois donc ce qui arrive maintenant : seuls les êtres intelligents ne se souviennent plus de ce qui les attache les uns aux autres et de leur accord ; chez eux seuls, on ne voit plus de convergence. Pourtant, bien qu'ils se fuient, ils restent enfermés ensemble ; car la nature est forte. Tu verras ce que je veux dire en observant bien ; de fait, il serait plus facile de trouver la terre qui ne touche à aucune terre qu'un homme séparé de l'homme », *Pensées*, IX, 9.

<sup>2</sup> - Valéry Laurand, « La sympathie universelle : union et séparation », *op. cit.*

<sup>3</sup> - Le pratiquant bouddhiste ne peut avoir une attitude éthique qu'en « suivant le dharma », ce à quoi il s'engage dans la prise du triple refuge.

<sup>4</sup> - Prise à la fois dans le sens de nature universelle que de sa propre nature.

<sup>5</sup> - Sur l'inadéquation de ce mot, voir *infra*, pp. 315-316.

conceptuellement une expérience de l'ordre de l'indicible, incommunicable précisément parce que non-conceptuelle ? Mais, conscient d'une part de l'importance de donner aux autres hommes les moyens de parvenir à l'Éveil et, d'autre part, pressé par ses proches, il lui fallut concevoir un enseignement accessible. On voit le paradoxe auquel il fut confronté : conceptualiser un message dont le contenu est par nature non-conceptuel. Ce paradoxe ne peut être dépassé qu'en distinguant deux ordres de vérités : la « vérité au sens suprême », ou réalité ultime (*paramārthasatya*) et la « vérité d'enveloppement », réalité conventionnelle (*saṃvṛtusatya*). La première est la vérité absolue, la seconde celle de l'apparence.

« C'est en prenant appui sur deux vérités que les Buddha enseignent la Loi, d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre part la vérité du sens ultime.

« Ceux qui ne discernent pas la ligne de partage entre ces deux vérités, ceux-là ne discernent pas la réalité profonde qui est dans la doctrine des Buddha.

« Faute de prendre appui sur l'usage ordinaire de la vie, on ne peut indiquer le sens ultime. Faute d'avoir pénétré le sens ultime, on ne peut atteindre à l'extinction<sup>1</sup> ».

Si la fin de l'enseignement du Bouddha est de nous montrer la voie qui mène à l'expérience de la *paramārthasatya*, nous habitons un monde concret, gouverné par les lois de la réalité conventionnelle, mais la libération de la souffrance est aussi libération de la *saṃvṛtusatya*, la fin de l'ignorance est la connaissance suprême de la vérité ultime.

Notre pensée est initialement substantialiste. Nous sommes naturellement portés à rechercher la stabilité rassurante des choses. Il s'agit, pour le bouddhisme, de la première erreur : le monde et les phénomènes sont par nature impermanents et nous sommes trompés par les apparences de la réalité conventionnelle qui n'est qu'illusion. De plus, absorbés par nos activités quotidiennes bien concrètes, nous perdons de vue qu'il existe deux aspects de vérité conventionnelle : « L'un concerne notre dépendance quotidienne à l'égard des notions provisoirement valides relatives à l'identité du moi et des choses. L'autre appartient au registre spéculatif, et se construit dans un discours qui défait patiemment la mentalité substantialiste tissée par nos habitudes de pensée quotidiennes, et enseigne le conditionnement réciproque des *dharma* et leur manque d'identité stable<sup>2</sup> ». L'idée de l'impermanence des choses est étroitement mêlée à celle

---

<sup>1</sup> - *Madhyamika*, 24, 8-10.

<sup>2</sup> - Joseph S. O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 125.

de leur interdépendance. S'obstiner dans le premier aspect, le plus concret (la souffrance que nous éprouvons est bien réelle et la prendre pour une illusion ne l'apaise nullement), ne fait que nous enfermer dans un cercle sans fin : « ni les réponses théologiques, ni celles du matérialisme ne peuvent éclairer un chemin vers une échappée réelle de la souffrance. Ces deux positions, en fin de compte, ne peuvent que proposer un choix entre la résignation et la rébellion<sup>1</sup> ». Prendre conscience du deuxième aspect constitue une première étape vers la libération. Cette théorie constitue la base, le premier élément, de l'ontologie<sup>2</sup> bouddhique : cette impermanence (très héraclitéenne aux yeux de l'observateur occidental<sup>3</sup>) destitue les choses du monde de la réalité conventionnelle de toute existence intrinsèque<sup>4</sup>.

### • ***Stoïcisme et impermanence***

Le mot « impermanence » n'appartient pas au vocabulaire stoïcien, mais l'influence d'Héraclite au fondement du Portique rend la notion bien présente dès son origine, pour devenir un thème récurrent chez Marc Aurèle :

Se rappeler toujours les mots d'Héraclite : « La mort de la terre, c'est la naissance de l'eau ; la mort de l'eau, la naissance de l'air ; la mort de l'air, naissance du feu, et inversement<sup>5</sup>. »

Si la mort des éléments les uns dans les autres a retenu l'attention de l'empereur, sa réflexion s'étend à l'universelle métamorphose des êtres et des choses<sup>6</sup>, jusqu'à la vie humaine qui tombe dans l'oubli sitôt passée<sup>7</sup>. L'enracinement à cet héraclitéisme a une conséquence éthique immédiate : nous ne devons pas nous attacher à des choses qui sont par nature vouées à passer ou à être détruites. La discipline du désir se

---

<sup>1</sup> - Bhikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée transcendantale*, p. 32.

<sup>2</sup> - J'utilise le mot « ontologie » par défaut, n'en trouvant aucun de mieux approprié pour désigner ce qui pourrait s'approcher d'une théorie de l'être dans le bouddhisme et en dépit de son lien étroit avec la tradition philosophique occidentale.

<sup>3</sup> - À cette nuance près que dans l'héraclitéisme, les choses certes ne demeurent pas, mais passent continuellement dans leur contraire.

<sup>4</sup> - « Si vous avez une allumette, vous avez la condition pour faire du feu. Si la flamme que vous faites surgir avec l'allumette dure assez longtemps, elle va brûler l'allumette. L'allumette fait apparaître le feu, mais le feu à son tour brûle l'allumette ; c'est tout l'enseignement de l'impermanence. Cette compréhension éveillée de l'impermanence vient brûler à son tour notre idée de l'impermanence ». Thich Nhat Hanh, *Il n'y a ni peur ni mort*, p. 28.

<sup>5</sup> - *Pensées*, IV, 46.

<sup>6</sup> - « Ne méprise pas la mort, mais sois content d'elle, puisqu'elle est une des choses que veut la nature. Tels sont l'adolescence, la vieillesse, la croissance, la maturité, la poussée des dents, de la barbe et des cheveux blancs, la fécondation, la grossesse, l'accouchement et tous les événements naturels qui marquent les heures de ta vie, telle est aussi la dissolution de ton être », *Pensées*, IX, 3.

<sup>7</sup> - Voir *Pensées*, II, 17 ; III, 10 ; IV, 48 ; V, 33 ; VI, 47 ; X, 18 ; X, 31.

construit sur ce principe, ce qui constitue un point de convergence avec le bouddhisme. Mais les conséquences ontologiques ne peuvent être semblables. Il n'y a pour les stoïciens qu'un seul ordre de la réalité : celui d'un univers corporel et organisé comme une totalité organique, « en perpétuelle transformation, dont l'élément originel est le feu, et qui est ordonné par un *logos*, une Raison, selon laquelle les événements s'enchaînent d'une manière nécessaire<sup>1</sup> ». Cette impermanence a néanmoins une conséquence ontologique qui la rapproche du bouddhisme : si chaque individu matériel possède une « qualité propre » (*ιδιως ποιον*) qui le distingue des autres individus<sup>2</sup>, il ne s'agit pas d'un être doté d'une qualité stable et immuable, mais d'une « manière d'être », plus conforme à une pensée du devenir et du mouvement :

[les stoïciens] admettant que les corps sont les seules réalités et la seule substance, disent que la matière est une ; elle est le substrat des éléments, et elle est leur substance ; toutes les autres choses, même les éléments, ne sont que des corps et des manières d'être de la matière ; ils osent l'introduire jusque chez les Dieux, et ils disent finalement que Dieu lui-même n'est qu'un mode de cette matière. Ils attribuent un corps à la matière et la définissent un corps sans qualité ; ils lui donnent aussi la grandeur<sup>3</sup>.

Plus encore, c'est dans les attributs des êtres qu'on trouvera leur tendance à une continuelle métamorphose : des verbes, indiquant des actes (*ενεργηατα*), remplacent les attributs des êtres plutôt que des épithètes qui indiquent des propriétés. Dans la proposition, l'objet n'est pas une nature réelle, mais l'acte qui résulte de son activité ou de l'activité d'un autre sur lui. Le prédicat est incorporel et n'existe que dans la simple pensée<sup>4</sup>.

Mais les stoïciens ne poussent pas les conséquences de leur prise en compte pourtant avérée de la transformation incessante des choses jusqu'à leur dénier toute substantialité intrinsèque, bien au contraire.

Toutefois, les deux principes dont les choses sont composées sont voués à persister éternellement dans le système du monde<sup>5</sup> :

---

<sup>1</sup> - Voir Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, pp. 90-91.

<sup>2</sup> - « Ce qui survient d'un seul coup, puis disparaît et qui demeure identique à travers toute la vie du composé », Simplicius, *SVF* II, 45.

<sup>3</sup> - Plotin, *Ennéades*, II, 4, 1 (trad. É. Bréhier).

<sup>4</sup> - Voir É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pp. 19-22.

<sup>5</sup> - Il ne s'agit évidemment pas de l'âme ou d'un principe spirituel (dont la question sera traitée plus loin).

Je suis composé d'un principe causal et d'un principe matériel ; aucun des deux ne périra dans le néant, pas plus qu'ils ne sont venus du néant. Donc toute partie de moi-même sera ramenée, grâce à une mutation, à une partie du monde, et ainsi à l'infini. C'est grâce à une telle mutation que j'existe, ainsi qu'ont existé ceux qui m'ont engendré, en remontant à l'infini. Car rien n'empêche de parler de l'infini, même si le monde s'organise en périodes finies<sup>1</sup>.

## IX – 1 – 3 – La Voie du milieu bouddhique et le

### « matérialisme » stoïcien

- ***Voie du milieu et vacuité dans le bouddhisme***

On pourrait voir dans la Voie du milieu et la doctrine de la vacuité deux théories distinctes. On peut en effet interpréter la première de manière non philosophique. Par exemple, le Bouddha ayant expérimenté l'aisance d'une vie de palais et la rigueur extrême d'un ascétisme mortifère, il est facile de comprendre qu'il ne conseillera aucun de ces deux modes de vie, mais une attitude médiane. Dans un autre sens, il conseillait la Voie du milieu pour éviter les positions dogmatiques extrêmes que sont l'éternalisme et le nihilisme.

En première analyse, la théorie de la vacuité<sup>2</sup> est la conséquence de l'impermanence des phénomènes qui les prive *de facto* d'existence intrinsèque et on dira de ces phénomènes qu'ils sont « vides » d'existence propre. Mais cela ne signifie pas pour autant la négation de leur existence.

Si la Voie du milieu et la théorie de la vacuité se retrouvent dans le bouddhisme ancien, c'est en Nāgārjuna (II<sup>e</sup> siècle) que l'on reconnaît le grand philosophe de la Voie du milieu (Mādhyamaka). Quelle que soit la profondeur de leur pensée, les philosophes du Mādhyamaka vont se heurter à une difficulté *a priori* insurmontable : « Le Mādhyamaka maîtrise toute l'échelle des vérités conventionnelles et de leurs

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, V, 13. Sans vouloir forcer le trait, on peut dire que l'Empereur distingue ici implicitement deux ordres de réalités : la réalité matérielle informée par le principe causal, qui est finie ; et une réalité « remontant à l'infini », où cause et matière sont séparées. Les néostoïciens contesteront toutefois l'idée de l'éternité de la matière : « L'erreur des Anciens fut d'accorder une éternité à la matière comme à Dieu, alors que, par elle-même, la matière n'est rien puisqu'elle n'a aucune activité et aucune cohésion. Seul est vraiment le principe agent. [...] La matière qui n'est jamais cause mais seulement ce sur quoi s'exerce la causalité première est un quasi-néant », J. Lagrée, *Le Néostoïcisme*, pp. 37-38.

<sup>2</sup> - Voir l'étymologie de *sūnyatā* et la présentation sommaire de la notion de vacuité au ch. III, « Le concept de causalité », § *L'existence propre et la notion de vacuité*.

vérités ultimes respectives [...]. Ainsi, peut-on croire, il établit la vacuité comme vérité ultime universelle. [...] Mais, même si la doctrine mādhyamaka revendique une autorité indépassable sur le plan conventionnel, si on la considère en termes de vérité ultime, il faut bien dire d'elle qu'elle est "valide" mais non pas "ultime", car tout discours ne peut être que convention<sup>1</sup> ». Quelle que soit en effet la puissance de l'argumentation logique, le discours mādhyamaka lui-même appartient à la réalité conventionnelle, l'analyse des causes et des conditions n'ont plus aucune fonction sur le plan ultime et ne sont plus perçues, « car les dharma illusoire qu'elles produisent se sont révélés vides<sup>2</sup> ». Nāgārjuna use du terme *śūnyatā* pour décrire la nature de la réalité, ou plutôt des *conceptions* de la réalité, qu'élabore l'esprit humain, mais même l'idée de *śūnya* (vide) doit être rejetée. En dernier lieu, le mot de « vacuité » lui-même est sans référence : « Parce qu'une chose est vide, elle devra se contenter d'une existence relationnelle, dépendante. Qu'un reliquat d'existence ou d'inexistence soit attaché à la *śūnyatā* et elle perd tout son sens. La vacuité n'a de valeur qu'en tant qu'elle n'est pas un élément du monde, mais un élément linguistique<sup>3</sup>. » Elle a aussi un statut métalinguistique : « elle porte sur le langage et annule sa puissance descriptive sans décrire elle-même<sup>4</sup>. » Nāgārjuna procède par déconstruction des concepts, montrant l'inanité des phénomènes et la futilité qu'il y a à vouloir les saisir. Jusqu'au désir de vouloir saisir le *nirvāṇa* qui est absurde, précisément parce qu'il n'y a rien à saisir. Sa doctrine réfute de même toutes les propositions métaphysiques en démontrant leur relativité. À côté de l'impermanence qui permet de comprendre l'absence d'existence intrinsèque des phénomènes, les analyses de la notion d'interdépendance font du Mādhyamaka une ontologie<sup>5</sup> relativiste : « Nāgārjuna explique dans un texte qui s'appelle les soixante types de raisonnement que toute chose se manifeste sur le support d'autre chose. De ce fait, ce qui n'est jamais venu à l'existence en tant qu'entité autonome, ne peut évidemment non plus cesser d'être ce qu'elle n'a jamais été. Et le fait de comprendre que les phénomènes surgissent par le jeu des causes et des conditions est équivalent à comprendre leur absence d'existence propre. Cette notion permet d'éviter de tomber dans les deux vues extrêmes que sont le nihilisme et le matérialisme ou l'éternalisme. On dit que les choses surviennent et que nous les

---

<sup>1</sup> - Joseph S. O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 122.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 121.

<sup>3</sup> - L. Viévard, *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karunā) dans le bouddhisme madhyamaka*, p. 75. (J. S. O'Leary ajoute : « En fait, pour Nāgārjuna et ses grands commentateurs, la vacuité n'est pas une fin en soi mais un instrument sotériologique », *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 87).

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 78.

<sup>5</sup> - Voir note 2, p. 309.



percevons, ce n'est donc pas du nihilisme. On dit aussi que les choses n'ont pas d'existence propre et on ne tombe pas non plus dans le matérialisme<sup>1</sup> ».

Sa déconstruction détruit non seulement les convictions que l'on adopte consciemment, mais également les prémisses inconscientes et cachées de la pensée et de l'action, jusqu'à ce que les racines mêmes de l'esprit soient réduites au silence total.

On ne peut le qualifier de vide, ni de non-vide,  
Ou des deux, ou d'aucun ;  
Mais pour le désigner,  
On l'appelle « le Vide »<sup>2</sup>.

Il existe peut-être un point de jonction entre les deux vérités : en essence, tout est vacuité, tant le *saṃsāra* que le *nirvāṇa*, ce qui fait dire que le *saṃsāra* est la vérité du *nirvāṇa*, mais une vérité voilée dont il s'agira d'ôter le voile.

### • ***Le vide et le « matérialisme » stoïciens***

Le concept de vide pour les stoïciens est d'un tout autre ordre et n'a que pas ou peu de rapports avec l'idée bouddhique de vacuité, aussi nous ne ferons que résumer sommairement leur conception du vide.

Avec le temps, le lieu et l'exprimable (*lekton*), le vide appartient aux *incorporels*, c'est-à-dire des êtres, comme disait Proclus, « sans consistance et tout près du non-être<sup>3</sup> ». C'est Chrysippe, semble-t-il, qui formula le premier la notion d'incorporel pour le temps, en distinguant ce qui existe réellement, qui jouit de l'*ὑπαρξις* (comme le présent qui est un *υπαρχον*) et ce qui ne connaît que la condition de l'*ὑποστασις* (comme le passé et le futur qui ne peuvent être autre chose que des *υφεστοτα*, de « simples êtres »). Le statut ontologique de l'incorporel se réfère à sa place en dehors de la chaîne causale : « l'incorporel est, il n'existe pas véritablement, et il n'existe pas véritablement pour la raison qu'il n'est pas compris dans la chaîne causale des événements réels, ne pouvant être ni cause ni effet. Mais, quand même, on doit lui reconnaître une sorte d'existence<sup>4</sup> ».

---

<sup>1</sup> - SSDL, Zénith de Nantes, 2008.

<sup>2</sup> - *Mādhyamika Śāstra*, XV, 3.

<sup>3</sup> - Voir V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, pp. 13 et 42.

<sup>4</sup> - Margherita Isnardi Parente, « La notion d'incorporel chez les stoïciens », dans *Les Stoïciens*, pp. 177-178.

Le vide est défini par Proclus en opposition avec le lieu. Arius Didyme (« sous le patronage de Chrysippe<sup>1</sup> ») le dit illimité, sauf quand il est rempli (provisoirement) par un corps (lui-même limité par nature) :

Les Stoïciens disent que le vide est ce qui est capable d'être occupé par un être sans, de fait, être occupé ; ou l'intervalle vide de corps, ou encore l'intervalle non-occupé par un corps ; que le lieu est l'intervalle occupé par un être et rendu égal à l'être qui l'occupe ; or ils appellent être, le corps<sup>2</sup>.

On dit que le vide est infini ; car tel est le vide en dehors du monde ; le lieu, en revanche, est limité, étant donné qu'aucun corps n'est infini. Or, de même que le corporel est limité, de même l'incorporel est infini ; en effet, le temps est infini, ainsi que le vide. Car, de même que le rien n'est aucune limite, de même il n'y a aucune limite au rien ; or, tel est le vide. Selon sa propre nature, en effet, il est infini ; il se limite cependant, quand il est rempli ; mais quand est supprimé ce qui le remplit, impossible de lui concevoir une limite<sup>3</sup>.

Destitué de toute qualité, « le vide a besoin du monde, afin d'être arraché à son non-être et d'exister sous forme de *lieu*<sup>4</sup> ». En d'autres termes, le vide est ce qui précède le lieu avant que le monde ne l'appelle à l'existence. Il est « capacité de recevoir, mais non pas d'accueillir, d'être visité, mais non pas d'héberger. C'est donc bien moins une condition d'existence pour le monde qu'une condition, pour le vide, d'accéder au rang de lieu<sup>5</sup> ». Si le monde est un corps contenu dans un lieu, quel est alors le statut ontologique de l'univers ? « l'univers n'est ni corporel ni incorporel puisqu'il inclut un corps dans un incorporel (le vide). [Il] est à la fois étant et non étant puisqu'il n'est ni agent ni patient, ni doté ni privé de figure. Réciproquement l'étant est ou agissant ou pâtissant ou les deux à la fois, et doté de forme<sup>6</sup>. »

C'est la question du vide qui est traitée ici, sans référence à celle de vacuité (sauf, à la limite, dans son rapport avec le corps et le lieu). Elle est de moindre importance et ne présente pas d'intérêt pour notre propos.

---

<sup>1</sup> - V. Goldschmidt, *op.cit.*, p. 26.

<sup>2</sup> - SE, *HP*, III, 124 (texte préférable à SE, *AM*, X, 3 = *SVF* II, 505). Cité par V. Goldschmidt.

<sup>3</sup> - *Arius Did.*, 25 (*Dox. gr.*, 460, 24 sqq. = *SVF* II, 503). Cité par V. Goldschmidt.

<sup>4</sup> - V. Goldschmidt, *op.cit.*, p. 28.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 29.

<sup>6</sup> - J. Lagrée, *Le Néostoïcisme*, pp. 41-42.

La question du « matérialisme<sup>1</sup> » est plus intéressante. Si, pour les stoïciens, tout est corps, ce n'est qu'en étant informée par un agent causal que la matière devient corps :

Nos stoïciens disent, comme tu le sais, que, dans la nature, toutes les choses sont faites à partir de deux [principes], la cause et la matière. La matière gît inerte et disponible pour toutes les choses, ne faisant rien si personne ne la met en mouvement, alors que la cause, c'est-à-dire la raison, donne forme à la matière, la dispose comme elle veut et produit à partir d'elle divers ouvrages<sup>2</sup>.

Les corps qui sont les seuls existants ne se réduisent donc pas à la matière qui, sans l'action de l'agent causal, n'est pas. Cette relation agent/patient est présente à tous les degrés de l'existence. Dieu lui-même ne peut être réduit à la matière et à la pure action des forces physiques. « En réalité, le "matérialisme" stoïcien est précisément ce qui permet d'affirmer l'ordre et la beauté du monde et de les imputer à Dieu. Le Portique est finaliste, il rejette tout mécanisme, toute action purement autonome de la matière : tout ce qui se produit est l'effet de la volonté divine, agissant à travers la matière, ce qui est difficilement compatible avec ce que nous entendons par matérialisme<sup>3</sup>. » Le corporalisme intégral<sup>4</sup> des stoïciens implique le rejet de toute intervention surnaturelle, et donc l'affirmation d'un ordre et de lois de la nature<sup>5</sup>.

Cette « interdépendance », cette « intrication » des choses les unes dans les autres, implique que la matière soit pénétrable et « que tout corps ait une puissance d'expansion infinie, afin que le plus petit puisse se mélanger au plus grand<sup>6</sup> ». C'est la thèse stoïcienne du *mélange total*, qui explique comment le corps agent peut s'étendre à travers la matière et l'âme à travers le corps<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> - J'écris « matérialisme » entre guillemets, car si ce mot fut souvent utilisé par le passé, sa référence exclusive à la matière est incorrecte et il faut lui préférer « corporalisme ».

<sup>2</sup> - Sénèque, *Lettres*, 65, 3.

<sup>3</sup> - J.-J. Duhot, *La sagesse stoïcienne*, pp. 59-60.

<sup>4</sup> - Qui n'est pas en contradiction avec la théorie des incorporels qui, « quasi-inexistants » n'ont qu'une utilité opératoire et, dépourvus de toute puissance causale, n'appartiennent pas au monde. Voir Gilles Deleuze : « [Les incorporels] ne sont pas des qualités et propriétés physiques, mais des attributs logiques ou dialectiques. Ce ne sont pas des choses ou des états de choses, mais des événements. On ne peut pas dire qu'ils existent, mais plutôt qu'ils subsistent ou qu'ils insistent, ayant ce minimum d'être qui convient à ce qui n'est pas une chose, entité non existante. Ce ne sont pas des substantifs ou des adjectifs, mais des verbes », *Logique du sens*, p. 8.

<sup>5</sup> - « Lois constantes et qui rendent compte des changements des êtres naturels », J. Lagrée, *Le Néostoïcisme*, p. 44.

<sup>6</sup> - A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, p. 53.

<sup>7</sup> - Chrysippe file la métaphore de la goutte de vin versée dans la mer et qui peut se répandre dans la mer entière. É. Bréhier voit dans la thèse du mélange total une forme limite de spiritualisme : « C'est ce qui donne au matérialisme stoïcien ce caractère si particulier qui le rapproche du spiritualisme. Le souffle matériel (*πνευμα*) qui traverse la matière pour l'animer est tout prêt à devenir esprit pur », *Histoire de la philosophie*, p.280.

Ce corporalisme est aussi un monisme, le *Logos* étant la pierre angulaire du système stoïcien. Ce *Logos* divin se retrouve à un degré inférieur dans l'âme humaine et se répand « à travers tout l'univers en *logoi spermatikoi* pour donner à chaque être son *tonos* [...] Le *logos* enveloppe tout dans les filets d'une raison universelle : le monisme stoïcien peut apparaître comme un rationalisme intégral<sup>1</sup> ».

### • *Deux doctrines non-dualistes ?*

Avec beaucoup d'à-propos, Gilles Deleuze place côte à côte une maxime zen et un sophisme attribué à Chrysippe<sup>2</sup>. Le zen dit : « Si tu as un bâton, je t'en donne un, si tu n'en as pas, je te le prends » ; et Chrysippe, d'une manière étrangement proche : « Si vous n'avez pas perdu une chose, vous l'avez ; or vous n'avez pas perdu de cornes, donc vous avez des cornes ». C'est au-delà de toute logique qu'il faut chercher un sens à ces deux propositions. Sous cette forme de propositions (*kōan*), le maître zen interroge l'élève, et souvent la réponse de ce dernier est sanctionnée par un coup de bâton. Cette non-question qui n'admet pas de réponse logique vise à faire prendre conscience au disciple que la vérité ultime est d'ordre non-conceptuel. Comme chez Chrysippe, l'évènement se confond avec un non-évènement. « À travers les significations abolies et les désignations perdues, le vide est le lieu du sens ou de l'évènement qui se composent avec son propre non-sens, là où n'a plus lieu que le lieu. Le vide est lui-même l'élément paradoxal, le non-sens de surface, le point aléatoire toujours déplacé d'où jaillit l'évènement comme sens. [...] Il s'agit moins d'atteindre à l'immédiat que de déterminer ce lieu où l'immédiat se tient "immédiatement" comme non-à-atteindre : la surface où se fait le vide, et tout évènement avec lui, la frontière comme le tranchant acéré d'une épée ou le fil ténu de l'arc<sup>3</sup> ». Les évènements ne sont pas des choses ni des états de choses, mais des entités non existantes qui possèdent ce minimum d'être qui convient à ce qui n'est pas une chose ; ils n'existent pas : ils insistent ; ce ne sont pas des substantifs, mais des verbes (une chose existe dans l'espace, un évènement insiste dans le temps). Ou comme dit encore É. Bréhier : « Lorsque le scalpel tranche la chair, le premier corps produit sur le second non pas une propriété nouvelle, mais un attribut nouveau, celui d'être coupé. L'attribut ne désigne aucune qualité réelle [...], [il] est toujours au

---

<sup>1</sup> - M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, pp. 26-27.

<sup>2</sup> - Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 161. Il s'agit en fait d'un sophisme traditionnel appelé « le cornu », attribué aux sophistes contemporains de Socrate, qui illustre une théorie du langage et non de l'être.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 162.

contraire exprimé par un verbe, ce qui veut dire qu'il est non un être, mais une manière d'être [...] Cette manière d'être se trouve en quelque sorte à la limite, à la superficie de l'être, et elle ne peut en changer la nature : elle n'est à vrai dire ni active ni passive, car la passivité supposerait une nature corporelle qui subit une action. Elle est purement et simplement un résultat, un effet qui n'est pas à classer parmi les êtres [...] [Les Stoïciens distinguent] radicalement, ce que personne n'avait fait avant eux, deux plans d'être : d'une part l'être profond et réel, la force ; d'autre part le plan des faits, qui se jouent à la surface de l'être, et qui constituent une multiplicité sans fin d'êtres incorporels<sup>1</sup> ». Ce qui rapproche ontologiquement les deux doctrines – certes, par des voies totalement différentes –, c'est qu'elles réfutent l'être en tant que substance immuable. Pour le bouddhisme, la réduction opérée par la vacuité, conséquence pré-ultime de l'interdépendance et de l'impermanence, conduit à la négation de tout dualisme. Chez les stoïciens, la théorie des incorporels, l'intrication des choses les unes dans les autres par le mélange total, leur transformation incessante, aboutissent à un rejet d'une vision substantiellement dualiste de la distinction entre l'esprit et le corps.

Pour V. Goldschmidt, « le réalisme stoïcien dépasse entièrement le dualisme entre matière et forme. [...] Mais après avoir, plus décidément qu'Aristote, "corporalisé" la *forme* platonicienne et, pour ainsi dire, l'avoir "incarnée", les Stoïciens sont d'autant plus libres pour faire ouvertement sa part au platonisme. Les incorporels et les "pensées" (or, "Les idées" platoniciennes ne "sont" que "nos pensées") jouissent d'un statut de quasi-existence. C'est ce que signifie le genre suprême, le "quelque chose", englobant aussi bien les corps que les incorporels<sup>2</sup> ».

Le non-dualisme bouddhique ne peut, pour sa part, être total, même si Mañjuśrī soutient que : « Exclure toute parole et ne rien dire, ne rien exprimer, ne rien enseigner, ne rien désigner, c'est entrer dans la non-dualité<sup>3</sup> », cette négativité est en elle-même positive et contient une part de dualisme, fût-elle infime<sup>4</sup>.

Pour totalement irréductible qu'elle soit, cette non-dualité possède deux implications éthiques majeures :

---

<sup>1</sup> - Émile Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p.11-13.

<sup>2</sup> - V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, pp. 17-18.

<sup>3</sup> - Étienne Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, pp. 316-317.

<sup>4</sup> - Ne serait-ce que par le fait qu'indiquer la non-conceptualité ultime ne peut se faire que de manière conceptuelle.

- 1) Elle rend caduque toute espèce d'attachement aux choses. Cette forme de non-attachement est accessible au progressant stoïcien<sup>1</sup> et au pratiquant bouddhiste.
- 2) Elle n'est entièrement réalisée que chez le sage. Chez les stoïciens, le dualisme rendu inévitable par la bipartition entre ce qui ne dépend pas de nous et ce qui en dépend possède une fonction opératoire : il disparaît chez le sage qui accède à une totale domination sur l'objet. L'Éveillé, dans la *prajñā* qui est exercée « en union avec la vision en une seule pensée », dépasse la séparation entre le connaissant et l'objet connu ; « ils sont saisis l'un et l'autre en une seule et même pensée, et c'est de cela que résulte l'Illumination<sup>2</sup>. » Pour le progressant ou pour le pratiquant, la non-dualité se tient dans l'insaisissable de l'instant présent ; pour le sage, le temps lui-même est aboli.

Dans le bouddhisme, la non-dualité découle à la fois de la Voie du milieu et de la vacuité, et sa conséquence – au moins pour le Mahāyāna<sup>3</sup> – est éthique : elle justifie l'équanimité et la compassion. Atteindre la sagesse, c'est réaliser la vacuité de façon complète et parfaite, c'est-à-dire défaire le moi de sorte que la dualité entre le sujet qui appréhende (*grāhaka*) et les objets appréhendés (*grāhya*) est totalement abolie. Ainsi, devant la personne qui souffre, le sage prend une part égale de souffrance, la compassion qui en découle est une évidence inéluctable. De même, c'est avec une totale équanimité que le sage accueille la souffrance qu'on lui inflige comme les louanges qu'on lui fait<sup>4</sup>.

Le début du *Sutra de Cœur* résume la notion de non-dualité de la manière suivante :

Le Bodhisattva de la compassion  
Alors qu'il méditait profondément,  
Vit la vacuité des cinq skandha  
Et coupa les liens qui le faisaient souffrir.

---

<sup>1</sup> - Encore que chez les stoïciens, le non-attachement relève surtout de l'indifférence aux choses qui ne dépendent pas de nous (qui découle d'une autre forme de dualisme).

<sup>2</sup> - D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, p. 149.

<sup>3</sup> - Très schématiquement, on peut dire que dans le Hīnayāna la vacuité s'applique essentiellement au *moi* et, dans le Mahāyāna, qu'elle s'étend à l'ensemble des phénomènes.

<sup>4</sup> - Voir p. 208, l'exemple donné par Lama Thoubtèn Zopa Rinpoché.

Ici donc,  
La forme n'est rien d'autre que la vacuité,  
La vacuité n'est rien d'autre que la forme.  
La forme n'est que vacuité,  
La vacuité n'est que forme.

Sensation, perception et choix,  
La conscience elle-même,  
Sont identiques à cela.

Toutes choses sont vides par nature,  
Elles ne sont ni nées ni détruites,  
Ni tachées ni pures,  
Pas plus qu'elles ne croissent ou ne décroissent.

## **IX – 2 – La question de l'âme**

Pour certains stoïciens, écrit Sextus Empiricus<sup>1</sup>, l'âme se dit en deux sens : le pouvoir sustentateur qui assure l'unité et la cohésion du composé âme-corps, mais aussi la partie directrice (*hēgemonikon*).

On peut alors comprendre le mot « âme » de deux manières.

Elle est en premier lieu une instance dynamique qui fait qu'un étant est ce qu'il est, dans sa totalité, ce qui persiste de l'être indépendamment des accidents qui l'affectent.

Dans un sens tout à fait différent, l'âme est ce (un ensemble de facteurs) qui « anime » un être vivant, le dote du mouvement au sens large. Dans ce sens, elle est aussi, chez les êtres raisonnables, la capacité à être conscient de soi-même. Elle est ce qui individualise la personne, qui fait qu'un individu n'est semblable à aucun autre et qu'on le distingue à coup sûr au milieu d'une foule.

Le second sens est admis par les deux doctrines, même si leur compréhension et leur expression diffèrent. En revanche, la non-existence de l'âme dans le premier sens est un principe indissociable (et même révolutionnaire) du bouddhisme ; chez les stoïciens, le devenir de l'âme prise dans cette première acception est source de difficultés et d'une grande confusion.

---

<sup>1</sup> - SE, AM, VII, 234.

## IX – 2 – 1 – L'âme en tant que personne ou individu

### 1) L'âme selon les stoïciens

- *L'âme est composée par mélange*

L'âme, qui a sa propre existence comme le corps qui la reçoit, est diffusée à travers l'ensemble du corps dans son mélange avec lui tout en conservant sa propre essence<sup>1</sup>.

L'âme humaine, qui est un souffle chaud<sup>2</sup>, est « mélangée » au corps pendant la durée de la vie, selon le principe du mélange total. Chacune de ses parties est intimement liée aux autres, toutes préservent leurs qualités propres, « de telle sorte que l'une ne peut être affectée sans l'autre, mais [...] le processus de fusion est réversible<sup>3</sup> ». Le souffle psychique, composé d'air et de feu, anime le corps qui, sans cela, ne serait qu'un composé de matière inerte. L'interaction de l'âme et du corps est une réplique de l'harmonie de la raison et de la volonté du principe divin immanent au monde<sup>4</sup>. Il s'agit bien d'une vision corporaliste et non « matérialiste » : les stoïciens distinguent la matière, passive et inerte, du corps qui résulte de l'effet du souffle (*pneuma*) actif et dynamique sur la matière<sup>5</sup>. Cette conception de l'âme comme réalité corporelle est totalement étrangère à toute connotation spiritualiste souvent attachée au mot « âme ». Le *pneuma* psychique, identifié à celui de la respiration, « est alimenté par l'air absorbé lors de la respiration<sup>6</sup> ». L'âme est conçue comme un fragment de l'éther divin, ce qui « accentue le privilège de l'homme<sup>7</sup> ».

---

<sup>1</sup> - SVF II, 473.

<sup>2</sup> - Aujourd'hui on dirait un gaz.

<sup>3</sup> - Voir J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, pp. 30-32.

<sup>4</sup> - « L'âme de l'homme est l'exemple privilégié que prennent les Stoïciens pour donner une idée du mélange total, ou pour faire sentir comment l'esprit divin anime le monde. L'âme est un souffle chaud, qui s'étend au corps entier et qui le pénètre dans ses moindres parties. L'âme est matérielle, comme tout ce qui existe », A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, p. 57.

<sup>5</sup> - Voir J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, pp. 19-20. J.-B. Gourinat précise : « les stoïciens étendent cette conception psychologique et médicale à l'ensemble de la réalité, dont ils se font ainsi de sa totalité une image pneumatique et dynamique ».

<sup>6</sup> - J.-B. Gourinat, « Le traité de Chrysippe *Sur l'âme* », dans *Les stoïciens et le monde*, Revue de Métaphysique et de Morale, p. 563.

<sup>7</sup> - É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 289.



- **Les parties de l'âme**

À la différence de Platon qui divisait l'âme en trois parties, les stoïciens insistent sur son unité. Le stoïcisme ancien distinguait huit parties de l'âme (les cinq sens, la phonation, la génération, et la partie directrice<sup>1</sup>), mais – ce qui sera vrai pour l'ensemble des stoïciens – n'en reconnaissaient en fait qu'une seule : la partie directrice (ηγεμονικον), qui loge dans le cœur, est le principe de tout et s'étend à toutes les autres parties, jusqu'aux organes correspondants, « comme dans les tentacules d'une pieuvre<sup>2</sup> ». Il assure ainsi l'unité foncière de l'âme. Cet ηγεμονικον est le siège de l'esprit, appelée tantôt λογος, la raison, διανοιαν, la pensée, το λογιστικον, la faculté de raisonner. Une faculté fondamentale de l'ηγεμονικον sera désignée du nom de προαιρεσις par Épictète. La *proairesis*, littéralement « choix privilégié », « pré-choix », « décision fondamentale », est « ce qui fait le moi responsable de l'homme<sup>3</sup> ».

Il y aurait ainsi deux sens du mot « âme » dans son rapport entre l'âme et le corps. L'âme serait, au sens large et selon la théorie du mélange total, l'ensemble du *pneuma* psychique qui aurait une fonction unificatrice (Chrysippe le définit comme un « souffle connaturel et cohérent »). Elle serait aussi, dans un sens étroit, l'hégémonique. C'est ce qu'indique Sextus Empiricus qui la désigne comme « ce qui tient ensemble le composé », ajoutant que « lorsque nous disons que l'homme est composé d'une âme et d'un corps, ou que la mort est la séparation de l'âme et du corps, nous voulons parler de l'hégémonique<sup>4</sup> ». Mais J.-B. Gourinat souligne que Sextus donne ici la mauvaise clé : « c'est le même souffle psychique qui circule de l'hégémonique aux autres parties, et la façon dont l'hégémonique est uni au corps humain et s'en sépare ne peut pas être dissociée de la façon dont le reste de l'âme est uni à ce même corps<sup>5</sup> ».

- **La personne est un individu**

Selon ce qui s'appellera plus tard (avec Leibniz) le principe des *indiscernables*, il n'existe pas dans la nature deux individus absolument

---

<sup>1</sup> - Les autres en distingueront cinq, mais le nombre importe peu ici.

<sup>2</sup> - Voir A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, pp. 57-58.

<sup>3</sup> - Voir Maximilian Forschner, « Le Portique et le concept de personne », dans *Les Stoïciens*, pp. 293-317.

<sup>4</sup> - SE, AM, VII, 234.

<sup>5</sup> - J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, p. 29.

semblables en tout<sup>1</sup>. « La conception de l'individualité singulière est inscrite dans la théorie de l'*idiôs poïon* : le terme désigne la qualité propre de l'individu, ce qui le constitue, le caractérise et le distingue des autres<sup>2</sup>. » C'est le *tonos*, une tension interne, qui assure l'unité de l'individu, concourant ainsi à maintenir une structure et une qualité qui lui sont propres. Le *tonos* est une force intérieure<sup>3</sup> qui « contient la matière (principe passif) et l'empêche de se dissiper<sup>4</sup> ».

Ce principe des indiscernables a des conséquences épistémologiques considérables qui font l'originalité de la vision physique stoïcienne du monde. La seule réalité est présentée par le corps, les idées générales ne représentent que des mots<sup>5</sup>. L'individu est ainsi un monde dans un monde plus grand qui se distingue par un principe d'unité. Contrairement à la forme d'Aristote, il s'agit d'un principe dynamique dont la cohésion est assurée par le *tonos*. « La connaissance, portant sur le réel, ne peut appréhender que des individus, car seuls les individus sont réels. [...] Leur connaissance a cependant l'ambition d'être universelle. [...] D'abord parce que tous les hommes forment dans leur esprit des notions communes, participent à une même raison, usent d'un même langage. D'autre part, chaque conscience porte en elle le sentiment que la raison qui l'anime et la gouverne coïncide avec la raison qui anime et gouverne l'univers ; et trouve dans ce sentiment l'assurance que penser raisonnablement, c'est-à-dire, en accord avec elle-même, cela revient à penser en accord avec le monde et avec chaque partie du monde<sup>6</sup> ».

Cet individualisme stoïcien a une autre conséquence. Par nature, l'être vivant recherche ce qui est propre à sa conservation<sup>7</sup>. Chez les animaux, la raison est absente et s'il existe une conscience de soi, elle est purement instinctive. Chez l'homme, la conscience de soi devient sentiment de soi qui est déjà « le prélude de la vie selon la nature, c'est-à-dire selon la raison et selon la justice. On prête à

---

<sup>1</sup> - Voir J. Lagrée, *Les Néostoïciens*, pp. 150-151. J. Lagrée précise que ce principe fut notamment utilisé par Cicéron contre les sceptiques dans les *Premiers Académiques*.

<sup>2</sup> - *Ibid.*

<sup>3</sup> - Faute de quoi l'individu ne serait qu'« un agrégat ou un tas ».

<sup>4</sup> - *Ibid.*

<sup>5</sup> - « Ils disent, rapporte Simplicius, que le général n'est rien » (cité par A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, p. 86).

<sup>6</sup> - A. Bridoux, *op. cit.*, p. 89.

<sup>7</sup> - Cicéron, *de Finibus*, III, 16 : « Ceux dont j'approuve la doctrine estiment que l'être vivant, dès sa naissance, est uni à lui-même, confié à lui-même, et porté à aimer sa propre constitution, ainsi que tout ce qui la conserve ; qu'il répugne au contraire à l'anéantissement, ainsi qu'à tout ce qui peut y conduire. »

Zénon la formule suivante ; η οικειωσις αρχη δικαιοσυνης : la première conciliation est le principe de la justice<sup>1</sup> ».

## 2) La personne<sup>2</sup> selon le bouddhisme

### • La personne : un assemblage complexe d'éléments instables

Utiliser ici le mot « âme », comme nous l'avons fait dans la section précédente, serait à la fois ambigu et périlleux. Il ne s'agit que d'une traduction par défaut d'expressions diverses qui se rapportent à la personne et il ne faudrait surtout pas la confondre avec la traduction d'*ātman* qui, souvent rendu lui aussi par « âme<sup>3</sup> », est en totale opposition avec la pensée bouddhique<sup>4</sup>.

Si les stoïciens considèrent la personne ou l'individu comme un ensemble de qualités s'interpénétrant selon le principe du mélange total, dont la cohésion est assurée par la force interne du *tonos*, la conception bouddhique de la personne présente d'indéniables similitudes. La personne est une continuité (*santāna*) dont le corps et l'esprit ne sont que des « moments », des aspects variant sans cesse et très rapidement sous l'effet de conditions, « sans qu'un noyau stable, perdurant, puisse être trouvé<sup>5</sup> ». La personne est l'ensemble qui forme un être conscient par l'agrégation de phénomènes, tant grossiers que subtils, animés par une connaissance discriminative (elle-même transitoire car dépendant de conditions). Ces agrégats (skt. *pañca skandha*, pāl. *pañca khanda*) ont été regroupés par le Bouddha dans cinq ensembles<sup>6</sup> dans lesquels sont englobés tous les phénomènes physiques et mentaux de l'existence conditionnée<sup>7</sup> :

- I. Les formes (*rūpa*) C'est la sphère du corps et des phénomènes d'ordre physique.

---

<sup>1</sup> - A. Bridoux, *op. cit.*, p. 99.

<sup>2</sup> - « Personne » et « individu » se distinguent en ce que « individu » implique l'indivision. Si, dans le stoïcisme, les deux mots sont le plus souvent interchangeable, voire synonymes, ce ne peut être le cas dans le bouddhisme car l'idée d'individu, doué d'une existence autonome, est en contradiction avec la théorie du non-soi.

<sup>3</sup> - Qui serait alors plutôt un « moi » ou un « soi » entendus au sens ontologique du terme.

<sup>4</sup> - Voir infra, § *La doctrine bouddhique révolutionnaire de l'anātman*.

<sup>5</sup> - Voir le commentaire du *Dhammapada*, *Les dits du Bouddha*, par le Centre d'études dharmiques de Gretz, pp. 158-160.

<sup>6</sup> - « Dans un texte accepté comme authentique par toutes les écoles, [...] le Bouddha avait comparé les cinq agrégats à un lourd fardeau que la personne (*pudgala*) prend, porte longtemps sur son dos à travers la série des vies successives, et qu'elle dépose enfin quand elle atteint le *nirvāṇa* », André Barreau, *La Voix du Bouddha*, p. 66.

<sup>7</sup> - D'après le *DEB*.

- II. Les sensations (*vedanā*) regroupent les trois types d'expériences sensibles : plaisantes, désagréables ou neutres, qu'elles soient liées au corps ou à l'esprit.
- III. Les représentations mentales, perceptions ou notions (skt. *saṃjñā*, pāl. *sañña*) ont pour caractéristique de reconnaître, d'identifier et de discerner les choses dont on fait l'expérience.
- IV. Les « facteurs de composition ou formations karmiques » (skt. *saṃskāra*, pāl. *samkhāra*) Cet agrégat comprend tous les facteurs mentaux concomitants ainsi que tous les facteurs mentaux dissociés de la conscience, et l'on peut considérer qu'il englobe les agrégats précédents.
- V. Les consciences (skt. *vijñāna*, pāl. *viññāna*) Cet agrégat réunit les informations de tous les autres. C'est le « connaisseur » qui se place toujours dans la perspective dualiste d'un « connaisseur-sujet » de l'expérience d'un objet et s'y relie. Il peut se manifester sous l'un des six modes des sens, selon la nature des objets.

- ***L'existence d'un moi relatif***

En résumé, comme tout phénomène, la personne est un complexe d'agrégats conditionnés, caractérisé donc par l'impermanence et l'interdépendance avec d'autres phénomènes qui le conditionnent. La question de l'inexistence de deux individus semblables ne se pose pas, puisque la personne est ici dépourvue d'identité vis-à-vis d'elle-même. Le premier agrégat rend compte de l'existence physique de la personne ; le second, les sensations, est toujours en lien avec le corps ; les trois derniers concernent l'esprit en tant que faculté cognitive, mentale et consciente. Il existe donc bien un moi relatif, soumis aux influences de la réalité conditionnelle.

## **IX – 2 – 2 – Le devenir de l'âme**

### ***1) Le stoïcisme et la survie de l'âme après la mort***

La question centrale est ici de savoir si les stoïciens croyaient à la survie de l'âme après la mort et si, dans ce cas, l'âme était ou non immortelle. Mais avant de s'interroger sur la persistance ou non de l'âme, il est utile de savoir d'où elle vient. Pour Chrysippe, elle n'est pas produite du dehors, « mais engendrée à partir de la portion de

souffle reproducteur (autrement dit la portion d'âme) qui est à l'origine de l'embryon<sup>1</sup> ». Cette « portion d'âme » est une partie de l'âme de Dieu, mais quelque chose de la spécificité de l'âme de chacun des parents est transmise au fœtus et, « lorsque l'âme apparaît, ce caractère spécifique est appelé lui aussi à apparaître<sup>2</sup> ». Par cet argument, Chrysippe vise les doctrines de la réincarnation<sup>3</sup>. Comme nous l'avons vu plus haut, l'âme est agrégée au corps dont elle pénètre toutes les parties, la cohésion de l'ensemble étant assurée par le *tonos*. Avec la mort intervient la destruction de cette agrégation et la question est alors de savoir ce qu'il advient des corps qui étaient auparavant agrégés.

La cosmologie stoïcienne nous apprend que le monde est « un » et matériel, et que *κοσμος* peut revêtir deux significations : le monde en tant qu'inengendré, incorruptible et éternel, identifié au « feu divin » ou à Zeus, et aussi le monde organisé ou *διακοσμησις*, *engendré* du « feu divin » primitif et animé par lui. Ces deux significations ne sont pas contradictoires, la doctrine stoïcienne tenant à la fois Dieu pour incorruptible et le monde engendré comme en évolution perpétuelle et soumis à la corruption. À l'éternité de Dieu s'oppose la durée (considérable, certes, mais) finie du monde<sup>4</sup>. Une théorie du devenir de l'âme devra tenir compte de cette distinction, immortalité n'étant pas forcément synonyme d'éternité.

D'une manière générale, les stoïciens considèrent que l'âme humaine survit après la mort, cependant les avis divergent sur la durée de cette survie : « si Zénon parle simplement de "longue" survie, Cléanthe la prolonge jusqu'à la "conflagration universelle", tandis que Chrysippe distingue : survie jusqu'à la conflagration pour les âmes des sages, plus brève pour les autres âmes<sup>5</sup> ». Les tenants de l'immortalité de l'âme limitent cependant celle-ci à la survenue de la conflagration où toutes les âmes retournent aux éléments primitifs. La question de la mortalité ou de l'immortalité de l'âme est loin d'obtenir une réponse unanime. On peut même trouver des opinions

---

<sup>1</sup> - J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, p. 34. Chrysippe « utilise principalement comme démonstration de ce que l'âme est engendrée après le corps le fait que le comportement et le caractère des enfants ressemblent à ceux des parents » (Plutarque, *De Placitis Philosophorum*, 1053 D).

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 34.

<sup>3</sup> - Comme dans le mythe d'Er, en *République X*.

<sup>4</sup> - La doctrine d'un retour éternel où alternent conflagration (*εκπυρωσις*) et renaissance (*παλιγγενεσια*) est antérieure au stoïcisme, mais elle a été adoptée par celui-ci (presque unanimement, au moins de Zénon à Posidonius, l'exception la plus remarquable étant Panétius). Selon René Hoven, cette *παλιγγενεσια* peut être considérée « comme une forme d'au-delà sur le plan universel [...] : il y a là croyance en une véritable "renaissance", en une vie "au-delà" de la vie présente » (René Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, p. 37).

<sup>5</sup> - J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 65. Aucun texte ne permet de connaître l'opinion de Panétius et de Posidonius sur l'appréciation de cette durée, bien qu'il semble qu'ils admettaient eux aussi la survie limitée de l'âme.

contradictoires chez un même philosophe<sup>1</sup>. Épictète (pas plus que son maître) ne parle pas d'une survie individuelle de l'âme humaine, mais d'une transformation, d'une décomposition, d'un retour des composés corporels et, partant, de la « matière-âme » aux éléments :

Tout ce qu'il y a en toi de feu retournera au feu, tout ce qu'il y a de terre retournera à la terre, tout ce qu'il y a d'air retournera à l'air, tout ce qu'il y a d'eau retournera à l'eau. Il n'y a ni Hadès, ni Achéron, ni Cocyte, ni Pyriphlégéthon, mais « tout est plein de dieux et de démons<sup>2</sup>. »

Si Épictète ne semble pas s'être beaucoup soucié du problème, Marc Aurèle a laissé de nombreuses pensées qui y font allusion :

Je suis composé d'un principe causal et d'un principe matériel ; aucun des deux ne périra dans le néant, pas plus qu'ils ne sont venus du néant. Donc toute partie de moi-même sera ramenée, grâce à une mutation, à une partie du monde, et ainsi à l'infini. C'est grâce à une telle mutation que j'existe, ainsi qu'ont existé ceux qui m'ont engendré, en remontant à l'infini. Car rien n'empêche de parler de l'infini, même si le monde s'organise en périodes finies<sup>3</sup>.

Si les âmes persistent dans l'existence, comment l'air peut-il les contenir depuis l'éternité ? Mais comment la terre contient-elle les corps qui y sont enterrés depuis une éternité aussi longue ? De même que, ici-bas, leur changement et leur dissolution, après quelque durée, font place à d'autres cadavres, de même les âmes passées dans l'air, après avoir subsisté quelque temps, se modifient, fondent et s'enflamment ; elles sont recueillies dans la raison séminale de l'univers, et de cette façon, elles font place à celles qui viennent habiter avec elles. Voilà ce qu'on pourrait répondre dans l'hypothèse de la persistance des âmes. Mais il faut songer non seulement à la multitude des corps enterrés de cette manière, mais à celle des animaux mangés chaque jour par nous et par les autres animaux. Combien en est-il ainsi consommés et en un sens enterrés dans les corps de ceux qui s'en nourrissent ? Et pourtant ils y sont contenus, parce qu'ils deviennent sang et parce qu'ils se

---

<sup>1</sup> - Dans certains textes (*Lettres* 73 et 102) Sénèque admet la possible immortalité de certaines âmes, dans d'autres (*Consolation à Marcia*) leur mortalité.

<sup>2</sup> - *Entretiens*, III, 13, 15.

<sup>3</sup> - *Pensées*, V, 13.

changent en terre et en feu. Quelle est, à ce sujet, la réalité des faits ? Faisons la division en matière et en cause<sup>1</sup>.

Mais il ne prend pas nettement position, oscillant, comme dans l'exemple précédent entre l'extinction ou la dispersion vers un « ailleurs ». D'une manière générale, les âmes rationnelles se séparent du corps et survivent sous une forme « amoindrie ». Seule l'âme du sage « survit longtemps, avant de disparaître dans l'embrasement périodique du monde<sup>2</sup> ».

Quant à cet « ailleurs », le corporalisme stoïcien ne peut l'assigner qu'à un lieu bien concret, du moins qui ne soit pas un au-delà surnaturel. L'hypothèse de la réincarnation ou d'une transmigration ayant été rejetée, les âmes migrent vers les astres et non pas vers d'autres corps ; « Les âmes des sages émigrent au voisinage de la lune ou dans la Voie lactée, celles des sots demeurent à proximité de la terre mais pour un temps limité à chaque fois et les âmes des nouveaux corps se forment régulièrement à partir de l'âme du monde<sup>3</sup> ». J. Lagrée soulève encore la question de la mémoire de l'âme : « Si l'âme survit au corps ou connaît des vies successives, se souvient-elle du passé ? Il n'y a pas de réponse claire et univoque à cette question mais, si l'on accepte la thèse qui veut que l'âme conserve dans son corps des étincelles de raison et de quoi former les notions communes, il faut supposer qu'après la séparation du corps, l'âme se souvient de ce qu'elle a vécu et qu'elle connaît sans l'entremise des sens ou d'autres instruments<sup>4</sup> ».

## **2) La doctrine bouddhique révolutionnaire de l'anātman**

Pour le bouddhisme, la question de l'âme ne se pose pas, du moins pas dans les termes où elle a pu se poser dans les autres traditions, aussi bien d'ailleurs occidentales qu'orientales, et même d'hier à aujourd'hui. J'ai insisté sur l'individualité irréductible de la personne conçue par la pensée du Portique ainsi que sur le rôle central de l'hégémonique comme « chef d'orchestre » de l'âme humaine. Si les avis sont partagés quant au devenir de l'âme après la mort, nous pouvons retenir deux

---

<sup>1</sup> - *Pensées*, IV, 21. Voir encore *Pensées*, VIII, 25 et XI, 3.

<sup>2</sup> - J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 35. Voir Diogène Laërce, VII, 157 ; *SVF* II, 809 et 810.

<sup>3</sup> - J. Lagrée, *Le Néostoïcisme*, p. 101.

<sup>4</sup> - *Ibid.* Il faut replacer cette considération dans son contexte. L'auteur met ici en perspective la conception stoïcienne de l'âme humaine avec celle du christianisme (à la Renaissance), et elle poursuit : « Il y a tout de même là une difficulté car si le stoïcisme n'est pas attaché à l'immortalité de l'âme et en tout cas pas à une immortalité personnelle avec conservation du soi, le christianisme, lui, l'est fortement ». En outre, il s'agit davantage ici d'une interprétation néostoïcienne dans le commentaire du grand texte de Sénèque sur l'âme que d'une position strictement stoïcienne.

notions constantes : les stoïciens refusaient toute idée de transmigration ; ils admettaient quasi unanimement la persistance d'un principe spirituel (une « portion d'âme ») après la mort.

La conception bouddhiste est totalement opposée. Nous l'avons vu, contrairement à une idée répandue, le Bouddha ne nie pas strictement l'existence d'un soi<sup>1</sup>. Ce soi est constitué par les cinq *skandha* interdépendants et relatifs, constitués eux-mêmes par des ensembles dont les éléments varient constamment en fonction de causes et de conditions. « Dire que les *skandha* sont vides est presque une tautologie, car ce sont des feux qui se consomment en permanence, ne donnant pas un seul instant de stabilité<sup>2</sup>. » Il s'agit donc d'un soi impermanent, ensemble de phénomènes conditionnés du monde de la réalité conventionnelle.

Héritier du védisme, le brahmanisme qui avait cours à l'époque du Bouddha considérait qu'il existe dans l'homme « une entité permanente, éternelle et absolue qui est une substance immuable derrière le monde phénoménal changeant<sup>3</sup> ». Cette entité, *ātman* (*atta* en pāli), est traduite généralement par âme, soi, ego... Pour cette tradition, l'*ātman* est le principe et réceptacle de l'énergie vitale qui transmigre d'une enveloppe charnelle en une autre jusqu'à ce qu'il soit purifié et s'unisse finalement à Dieu ou Brahman, l'Âme universelle ou *Ātman* dont elle émane originellement. Jusqu'à la venue du Bouddha, il n'était pas difficile de répondre à la question « Quel est le principe qui transmigre d'un vivant à un autre vivant ? » La chaîne indéfinie des transmigrations est le *saṃsāra* et l'idée du soi correspond à cet *ātman* qui pense les pensées, ressent les sensations et reçoit les récompenses et punitions pour toutes les actions bonnes ou mauvaises. Cette croyance était rassurante dans la mesure où elle était censée éloigner la crainte de la mort, entretenir l'espérance d'une renaissance dans un monde meilleur et, finalement, ramener l'*ātman* dans la félicité originelle de Brahman par la libération hors du *saṃsāra*. La notion d'*ātman* n'est en rien comparable au soi bouddhique impermanent du monde conditionné qui en quelque sorte s'y oppose en tout point. C'est pourquoi l'affirmation par le Bouddha qu'il n'y a pas d'*ātman* peut être considérée comme une révolution, et il n'hésite pas d'ailleurs à reconnaître que son enseignement va « à l'encontre du courant » (*paṭisotagāmi*). « La doctrine d'*Anatta* ou non-soi est le résultat naturel ou le corollaire de l'analyse des cinq

---

<sup>1</sup> - Qui est encore désigné indifféremment « moi », contrairement à l'approche psychologique de la question (voir ch. VI, « Le « regard vers l'intérieur »).

<sup>2</sup> - J. S. O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 44.

<sup>3</sup> - Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, p. 75.



Agrégats et de l'enseignement de la Production conditionnée<sup>1</sup>. » Elle est aussi la conséquence logique de la Voie du milieu et de la vacuité. La difficulté ontologique majeure sera d'éviter l'écueil du nihilisme, mais l'intérêt éthique de la compréhension juste de l'inexistence d'un soi ultime constitue l'antidote à l'ignorance qui occupe une place décisive dans la chaîne des douze *Nidana* : l'illusion d'un soi permanent est la source du désir, de la vaine poursuite de choses elles-mêmes vides d'existence propre, et de l'attachement douloureux à ces choses.

On peut juger de l'importance de cette doctrine du Non-soi par le fait que l'*Anattalakkhaṇa-sutta*<sup>2</sup> est considéré comme le deuxième sermon du Bouddha et fut prononcé quelques jours seulement après le premier sermon à l'intention des cinq moines qui l'accompagnaient. Il est révélateur que le Bouddha a dû prononcer un sermon sur le sujet du « Non-soi » devant ces moines afin d'approfondir leur compréhension de la vérité. Il est également révélateur de savoir que ces cinq moines étaient issus de la caste brahmane et sans doute avaient-ils adopté eux aussi, héréditairement, l'une ou l'autre théorie de l'*Ātman*, tout comme beaucoup de brahmanes savants de l'époque. De plus, ce n'est pas le seul sermon où le Bouddha nie l'existence d'une âme immortelle.

Mais la doctrine d'*Anatta* est conforme à la Voie du milieu. Le Bouddha ne nie ni n'affirme l'existence ou l'inexistence d'un soi. Il reconnaît que, dans la réalité conventionnelle, il y a un soi impermanent et conditionné qui est en quelque sorte l'expression phénoménale par laquelle les êtres nous apparaissent, mais l'erreur serait de voir dans cette illusion une réalité ultime, un *ātman*. Cet enseignement ne doit pas être considéré comme nihiliste : « De même que le *Nirvāṇa*, il est Vérité et Réalité ; et la Réalité ne peut pas être négative. C'est la fausse croyance en un Soi imaginaire, inexistant, qui est négative<sup>3</sup> ». C'est dans le silence du Bouddha que se trouve peut-être la réponse la plus significative :

Vacchagotta vient auprès du Bouddha et lui demande :

« Vénérable Gotama, y a-t-il un *Ātman* ? »

Le Bouddha reste silencieux.

« Alors, Vénérable Gotama, il n'y a pas d'*Ātman* ? »

Le Bouddha reste également silencieux.

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 77.

<sup>2</sup> - *Vin*, I, 13-14 ; cf. *SN*, III, 66-67.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 93. Walpola Rahula cite cette phrase d'Asanga : « Il y a le fait qu'il n'y a pas de soi » (*Abhidharma-samuccaya*).

Alors Vacchagotta se lève et s'en va<sup>1</sup>.

La contrepartie de la doctrine d'*Anatta*, c'est qu'il semble désormais difficile de répondre à la question de savoir quel est le principe qui transmigre au cours de la renaissance (pour autant que la question ait encore quelque pertinence). Lorsqu'un bhikkhu la lui pose, le Bouddha répond : « Je vous ai enseigné, ô bhikkhu, à voir la conditionnalité partout et en toute chose ». En d'autres termes, cela ramène au fait que l'existence (humaine) n'est que la manifestation éphémère d'un continuum qui n'a ni commencement ni fin qui se poursuit indéfiniment dans le *samsāra*. La naissance et la mort ne sont que deux moments de cette manifestation, mais en réalité, il n'y a ni naissance ni mort. Ce ne sont que des conventions nominalistes. On retrouve cette idée dans ce passage de Matthieu Ricard (qui, paradoxalement et en dépit des différences inconciliables que je me suis appliqué à démontrer, possède incontestablement des accents stoïciens, le rapprochement avec *Pensées* II, 17 de l'Empereur-philosophe est ici indéniable) :

Examinons ce qui est supposé constituer l'identité du « moi ». Notre corps ? Un assemblage d'os et de chair. Notre conscience ? Une succession de pensées fugaces. Notre histoire ? La mémoire de ce qui n'est plus. Notre nom ? Nous lui attachons toutes sortes de concepts – celui de notre filiation, de notre réputation et de notre statut social – mais, en fin de compte, il n'est rien de plus qu'un assemblage de lettres<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> - SN, IV (PTS). Passage cité par Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op.cit., p. 88.

<sup>2</sup> - Matthieu Ricard, *L'art de la méditation*, p. 123.

# X

## Logique, dialectique, rhétorique

Les faits les plus étonnants et les plus réels ne peuvent jamais être communiqués d'homme à homme. La vraie moisson de ma vie quotidienne est en un sens aussi impalpable et indescriptible que les teintes du matin et du soir. C'est un peu de poussière d'étoile qui a été saisi, un segment de l'arc-en-ciel que j'ai pu accrocher au passage<sup>1</sup>.

La philosophie revient à s'exercer à la vertu ou à la correction de l'esprit, « d'où certains ont dit que c'était la recherche de la droite raison<sup>2</sup> ». Pour les stoïciens, il existe deux degrés de vertu. « À son degré le plus élevé », la vertu est une<sup>3</sup>. À un niveau « plus général », il y a trois ordres de vertus : vertu physique, éthique et logique, qui justifient les (et se rapportent aux) trois parties de la philosophie. Pour Aétius, les stoïciens considèrent la logique comme « notre engagement dans le discours ; ils l'appellent aussi dialectique<sup>4</sup> ». Diogène Laërce précise pour sa part que « Certains [philosophes] disent que la logique se divise en deux sciences, la rhétorique et la dialectique<sup>5</sup> ».

Dans le bouddhisme, la dialectique est un sujet ambigu (comme l'est également la logique). L'enseignement passe souvent par la réalité conceptuelle du langage, mais, paradoxalement, le Bouddha est connu aussi pour l'importance de ses silences. « Les érudits qui ignorent [la vision intérieure] sont liés aux désignations et aux phrases. Ils restent figés par des noms tels que le vulgaire et le sage. Avec une vision de la Voie ainsi entravée, ils ne peuvent distinguer clairement [la Voie<sup>6</sup>] ». Nous sommes confrontés au paradoxe que la sagesse, de l'ordre de l'expérience, est incommunicable par nature, mais que l'enseignement nécessite aussi le recours au discours philosophique. Non seulement l'Éveil n'est pas destiné aux seuls érudits, mais ceux-ci sont même piégés par leur souci d'extraire « un sens de mots et de phrases » qui les enferment dans la dépendance et la causalité<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> - Henry D. Thoreau, *Walden*.

<sup>2</sup> - Sénèque, *Lettres*, 89, 5

<sup>3</sup> - *SVF* II, 35.

<sup>4</sup> - Aétius I, Préface 2 = *SVF* II, 35.

<sup>5</sup> - DL, VII, 41.

<sup>6</sup> - Passage du *Rinzai Roku (Dits de Rinzai)*, cité par D. T. Suzuki dans *Zen et psychanalyse*, p. 40.

<sup>7</sup> - Voir la suite du passage du *Rinzai Roku* : « Même les douze parties de l'enseignement du Bouddha ne sont rien que paroles et formules (et non réalités). Les érudits, qui ne le comprennent pas, s'obligent à extraire un sens de mots et de phrases. Comme ils se trouvent dans la dépendance de quelque chose, ils s'embrouillent inextricablement dans la causalité et ne peuvent échapper au cycle des naissances-et-morts dans les trois mondes ».

## X – 1 – Logique et langage chez les stoïciens

La logique du Portique s'inspire largement de celle de l'Académie et, surtout, du Lycée, mais elle n'est pas – comme ont pu le dire certains personnages mis en scène par Cicéron, voire certains critiques modernes – une simple et inutile reprise de ses prédécesseurs. En effet, la vision que les stoïciens portent sur le monde se démarque de celle d'Aristote en ce qu'elle en propose une interprétation dynamique. Cette vision originale du monde est à la source d'une logique « fondamentalement opposée en intention et en structure à celle des péripatéticiens<sup>1</sup> ». À l'inverse de celle d'Aristote, elle « ne s'attache pas à étudier les emboîtements possibles des concepts les uns dans les autres, mais elle cherche à définir des *implications d'événements* selon la vérité<sup>2</sup> ». La démarche aristotélicienne empirique repose sur la formule célèbre : « il n'y a de science que du général, d'existence que du particulier », couronnée par ses classifications zoologique, botanique et minéralogique<sup>3</sup>. Dans le monde des stoïciens, ce sont les idées de tension, de sympathie, de totalité organique... qui prédominent. Il ne s'agit pas d'un empirisme de l'Être, mais de la modification continue des sens et de l'âme par ce qui est extérieur, qui peuvent être en harmonie ou en dysharmonie avec ce qui la provoque. Cet « empirisme dynamique » n'est pas sans rappeler l'« empirisme pragmatique » du bouddhisme qui pose l'impermanence et l'interdépendance aux fondements de la compréhension du monde.

Nous n'aborderons pas ici les aspects les plus techniques de la logique stoïcienne dans ce qui la différencie de la logique académicienne ou aristotélicienne. Il faut cependant préciser que pour les stoïciens, l'idée de logique est indissociable de celle de *science*, c'est-à-dire de la « compréhension ferme d'un certain nombre de notions formant un système cohérent et vrai<sup>4</sup> ». L'exercice de la droite raison doit conduire à la vertu, c'est-à-dire à la perfection humaine ; il constitue aussi l'accord avec la nature dans la mesure où la droite raison est aussi la loi commune de l'univers identique à Zeus.

Pour les stoïciens, « la distinction de la rhétorique et de la dialectique est [...] le noyau central de la partie logique de la philosophie<sup>5</sup> ». Ce qui différencie rhétorique et dialectique, c'est d'abord que la première consiste dans le développement d'un discours<sup>6</sup>, alors que la seconde est un échange d'arguments :

---

<sup>1</sup> - J. B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, p. 34.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 43 (c'est moi qui souligne).

<sup>3</sup> - Voir Jean Brun, *Le Stoïcisme*, PUF, 2003, chapitre II, La logique.

<sup>4</sup> - J. B. Gourinat, *op. cit.*, p. 20.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 35.

<sup>6</sup> - C'est-à-dire un exposé excluant l'intervention d'un tiers.

La rhétorique est la science de bien parler qui s'applique aux discours sous forme continue, la dialectique est la science de dialoguer correctement dans des discours sous forme de questions et réponses<sup>1</sup>.

La dialectique est la science de bien dialoguer ; la rhétorique est la science de bien parler<sup>2</sup>.

Recevoir un argument et en donner un est la tâche de la dialectique ; dire sous une forme développée et continue ce qui est examiné est le propre de la rhétorique<sup>3</sup>.

Rhétorique et dialectique ne s'adressent pas à un même auditoire : la rhétorique s'exerce dans un lieu public et semble avoir pour objet les affaires publiques, alors que la dialectique s'exerce dans le lieu privé qu'est l'école. En revanche, ce qui les rapproche, c'est que, « pour la plupart des stoïciens, la rhétorique, comme la dialectique, semble avoir été science du vrai<sup>4</sup> », ce qui est en opposition avec la conception d'Aristote (ou de Gorgias) pour qui la rhétorique était un art de la vraisemblance ou du probable, visant d'abord à convaincre l'auditoire.

Pour les stoïciens, la science n'est pas l'ensemble objectif des connaissances, « mais la connaissance telle qu'elle est possédée par un sujet<sup>5</sup> ». C'est aussi une façon d'être de l'âme<sup>6</sup>, et la vérité devient une sorte de propriété de l'âme du sage, tandis que le vrai ne dépend pas de la science<sup>7</sup>. Pour Sextus, le vrai est assimilable à une proposition, et la vérité à une disposition de l'âme. « Le critère de la vérité serait donc avant tout critère du vrai, mais aussi critère de la vérité, puisque la vérité est le système de connaissance des propositions vraies<sup>8</sup>. » La connaissance de la vérité s'appuiera donc sur des critères.

La représentation compréhensive (« perceptive ») est un critère de vérité dans la mesure où je l'utilise dans la proposition correspondante<sup>9</sup>. La disposition de l'âme qui permet d'exprimer la proposition dans un sens littéral (« il fait jour ») est également un critère de vérité, « critère » désignant aussi pour Sextus une mesure de compréhension. C'est

---

<sup>1</sup> - DL, VII, 42.

<sup>2</sup> - FDS 55.

<sup>3</sup> - SE, AM, II, 6-7 = FDS 35

<sup>4</sup> - J. B. Gourinat, *op. cit.*, p. 36. « Bien parler voulait dire pour eux dire le vrai » (FDS 49).

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 60.

<sup>6</sup> - « La science est une manière d'être de l'hégémonique, comme le poing est une manière d'être de la main », SE, HP, II, 81.

<sup>7</sup> - « Un imbécile ou un enfant peut dire quelque chose de vrai à l'occasion, *mais il ne sait pas vraiment ce qu'il dit* », SE, HP, II, 83 ; AM, VII, 42.

<sup>8</sup> - J. B. Gourinat, *op. cit.*, p. 61.

<sup>9</sup> - La perception est le critère qui me permet de d'affirmer le vrai et est bien une disposition de l'âme. C'est l'exemple célèbre de celui qui dit « il fait jour » : s'il fait effectivement jour, la proposition est vraie, s'il ne fait pas jour, elle est fautive (voir DL, VII, 65 ; SE, AM, VIII, 229-237, SE, HP, II, 110-113).

l'intervention de la raison qui permet de juger de la vérité de la représentation, ce qui distingue le critère logique des critères naturels (ceux des sens) ou techniques (donnés par des instruments de mesure). C'est à partir de ces critères que seront construites les démonstrations qui doivent permettre de comprendre, à partir des choses perçues, des choses qui n'étaient pas perçues<sup>1</sup>.

Il arrive cependant que la représentation perceptive ne soit pas retenue comme critère de vérité : on peut ne pas donner son assentiment à une telle représentation. Les stoïciens<sup>2</sup> donnent deux exemples : celui de Ménélas qui, retrouvant Hélène chez Protée alors qu'il croyait qu'elle avait été enlevée par Paris, prit sa représentation perceptive pour une « hallucination démonique<sup>3</sup> » ; et celui d'Admète qui ne reconnaît pas sa femme Alceste qu'Hercule ramène des enfers et qu'il croyait morte. Mais en dehors de tels cas, la représentation perceptive peut être considérée comme critère de vérité des objets représentés<sup>4</sup>.

Selon Diogène Laërce, la sensation, la prénotion et la droite raison sont des critères de vérité que Posidonius aurait rappelés dans son traité *Sur le critère*<sup>5</sup>. La sensation étant l'assentiment donné à une représentation sensorielle, elle ne diffère guère d'une représentation perceptive. Les prénotions, qui sont des notions formées naturellement (par opposition à celles qui se forment par l'enseignement ou l'étude) peuvent être considérées comme une forme de sensations « emmagasinées », ce qui nous ramène au critère précédent. La droite raison, enfin, en ce qu'elle « ordonne ce qu'il faut faire, interdit ce qu'il ne faut pas faire<sup>6</sup> », pourrait être le critère d'action que Sextus oppose au critère de vérité. Mais on peut y voir aussi une « fonction critériologique » qui lui est assignée par la vertu de « pondération » qui, consistant à rapporter toute représentation à la droite raison, « permet de distinguer le vrai du faux et consiste dans une ferme compréhension des représentations qui les empêche d'être renversées par aucun raisonnement<sup>7</sup> ». Elle joue un rôle régulateur en intervenant, par exemple, « pour les représentations qui nous sont procurées par le discours de notre interlocuteur, en nous évitant d'être trompés par lui<sup>8</sup> ».

---

<sup>1</sup> - « La démonstration est définie : "un raisonnement qui mène des objets perçus à ceux qui n'étaient pas perçus" », Cicéron, *Premiers Académiques* II, VIII, 26.

<sup>2</sup> - Nous ne savons pas qui sont ces « stoïciens », Sextus se référant seulement à des « stoïciens plus récents » que Zénon.

<sup>3</sup> - SE, AM, VII, 256.

<sup>4</sup> - L'évidence, la clarté et la distinction sont les *critères de vérité* que Descartes emprunte à l'héritage stoïcien.

<sup>5</sup> - DL, VII, 54.

<sup>6</sup> - SVF II 1003 ; SVF III 613, 614.

<sup>7</sup> - J. B. Gourinat, *op. cit.*, p. 68. Voir DL, VII, 48.

<sup>8</sup> - *Ibid.*

« La dialectique est une vertu qui n'appartient qu'au sage, et sans laquelle il ne saurait être tel<sup>1</sup>. » Cette vertu « comprend des vertus à l'intérieur de son espèce<sup>2</sup> » qui sont au nombre de quatre :

- La première est l'absence de précipitation (*απροπτωσια*) définie comme « la science de quand il faut ou non donner son assentiment<sup>3</sup> ».
- La circonspection (*ανεικαιοτης*) est la seconde de ces vertus. Elle est « la fermeté de la raison à l'égard du vraisemblable, de sorte qu'on ne s'y abandonne pas<sup>4</sup> ». Cette vertu consisterait à ne donner son assentiment à des représentations persuasives que si elles sont également compréhensives (ne pas s'abandonner au hasard à ce qui paraît persuasif).
- La troisième vertu dialectique est l'irréfutabilité (*αναλαγξια*), qui est « une fermeté dans la raison telle qu'on ne puisse pas être conduit par celle-ci à se contredire<sup>5</sup> ».
- Vient enfin la pondération (*αματαιοτης*), « disposition qui rapporte les représentations à la droite raison ». Critère de vérité qui est une forme de vertu, celle de la raison propre à l'homme, la droite raison est l'objet même de la philosophie de Chrysippe selon qui la définition de la philosophie est « la recherche de la rectitude de la raison<sup>6</sup> ».

## X – 2 – La discursivité bouddhique

Le corpus des enseignements bouddhiques est incomparablement plus volumineux que la somme des textes stoïciens qui nous sont parvenus. La littérature bouddhique regroupée dans les trois collections du *Tripitaka* s'est enrichie au fil des siècles de nouveaux sūtra et de nombreux traités et commentaires, les traductions dans les différentes langues d'Asie donnant encore naissance à d'autres versions et nouveaux commentaires. Cet enrichissement constant se perpétue de nos jours sous forme de nouveaux commentaires et traductions, de transcriptions d'enseignements oraux des maîtres bouddhistes...

La littérature bouddhique prend des formes très variées : sermons, traités, récits, contes, historiettes, paraboles, apologies..., où le recours aux métaphores et l'expression poétique sont souvent présents, jusque dans les textes les plus arides. Rhétorique et dialectique appartiennent aussi au champ de l'expression du bouddhisme, mais si, dans leur forme, elles

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 73.

<sup>2</sup> - DL, VII, 46.

<sup>3</sup> - DL, VII, 46.

<sup>4</sup> - DL, VII, 46.

<sup>5</sup> - DL, VII, 47.

<sup>6</sup> - Pour une approche détaillée de ces vertus dialectiques, voir J.-B. Gourinat, « La vertu dialectique », dans *La dialectique des stoïciens*, pp. 69-87.

sont assez semblables à leurs homologues grecques, elles en diffèrent considérablement dans leur contenu et leur finalité. Les fins ultimes du bouddhisme sont la cessation de la douleur et la sortie hors du *samsāra*, l'Éveil, mais les préoccupations éthiques et l'intérêt pour la vie quotidienne dans ses aspects les plus pratiques prennent le pas sur les considérations physiques, métaphysiques ou logiques, même si celles-ci ne sont pas totalement absentes. Loin de se livrer à des spéculations intellectuelles, les formes littéraires utilisées ici visent à s'adapter à des auditoires et des situations variées et concrètes : « elles transcrivent l'enseignement dans les faits et les mots de la vie et nous touchent souvent de façon bien plus évidente que ne saurait le faire un traité philosophique<sup>1</sup> ». L'usage de la métaphore est habituel dans toutes les sectes de l'Antiquité<sup>2</sup>, et il est fréquent chez les stoïciens où il sert essentiellement à illustrer la vérité des propositions. Dans le bouddhisme, c'est plus l'illustration de situations particulières que la vérité qui est en jeu. Mais la métaphore est aussi largement utilisée pour illustrer certains aspects généraux de la doctrine<sup>3</sup>. Pour Éric Rommeluère, l'enseignement du Bouddha *ne prétend qu'à la métaphore* : « La métaphore n'est pas une simple figure de style, ni même un effet, elle est un outil de compréhension de soi et du monde. L'usage de la métaphore souligne qu'une description complète de la réalité est impossible, que les mots dans l'agencement précis d'une pensée manquent quelque chose. La métaphore est ambiguë puisqu'elle ne conclut pas<sup>4</sup> ».

La forme dialogique est aussi très présente dans les enseignements du Bouddha. Mais ce n'est pas une dialectique au sens où la pratiquent les stoïciens<sup>5</sup> : s'il s'agit souvent d'amener l'interlocuteur à prendre conscience de sa propre ignorance, il n'y a pas de vérité à enseigner, mais une invitation à concentrer son esprit sur une expérience qui, étant personnelle, est à chaque fois singulière, mais n'en exclut pas moins la raison<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> - Pierre Crépon, *Contes et paraboles du Bouddha*, p. 12. P. Crépon parle ici des fables, historiettes, contes et paraboles, mais, même dans les sermons, discours et dialogues, l'expression se veut proche des préoccupations quotidiennes de l'auditoire, qu'il s'agisse de moines ou de laïcs.

<sup>2</sup> - Aussi bien en Orient qu'en Occident.

<sup>3</sup> - Citons à titre d'exemple emblématique de ce type d'usage de la métaphore la symbolique du lotus : Le lotus est « une plante aquatique qui pousse dans de l'eau boueuse, saumâtre, avec des racines qui s'enfoncent dans la boue, et dont la fleur merveilleuse s'épanouit au-dessus de l'eau, sans être affectée par la saleté de l'eau. À partir de nos vies difficiles, dans ce monde où il y a beaucoup de souffrance, la fleur de lotus, l'esprit de Bouddha, l'esprit pacifié et éveillé de Bouddha, peut s'épanouir. [...] C'est à cause de la boue de nos illusions, de nos désirs, de nos souffrances que peut s'épanouir l'esprit pacifié et éveillé » (Pierre Crépon, *L'art du zazen*, p. 120). De nombreux récits métaphoriques, prenant souvent la forme du conte ou de la parabole, sont présents dans les textes bouddhiques, canoniques et paracanoniques.

<sup>4</sup> - Éric Rommeluère, *Le bouddhisme n'existe pas*, p. 155. Les exemples sont nombreux et les trois paraboles bouddhiques présentées dans « Annexes » en sont l'illustration.

<sup>5</sup> - Dans son exigence socratique de mener à la vérité (ou à l'aporie) par un échange d'arguments.

<sup>6</sup> - C'est d'ailleurs en raison de la singularité de chaque cas que les solutions proposées ou les réponses données à des situations apparemment similaires seront souvent différentes, voire opposées, ses détracteurs accusant le bouddhisme d'incohérence ou de contradiction (voir en particulier le ch. VIII, « La question du suicide »).



La forme rhétorique est aussi employée dans les discours du Bouddha (le « sermon » de Bénarès en est le premier exemple) et dans d'autres enseignements, mais si ce discours est public, il ne concerne pas les « affaires publiques ». Il est, plus simplement, l'une des nombreuses formes de l'enseignement oral.

Dans les enseignements bouddhiques, la forme du discours est donc faite de nombreux paradoxes. Le plus surprenant d'entre eux est l'affirmation que, de la « bouche dorée » de l'Éveillé, rien d'autre n'est jamais sorti que le silence – surprenant, puisque les textes bouddhiques foisonnent de discours, de paraboles et de dialogues qui mettent en scène le Bouddha. Et, même dans l'échange dialectique, la parole du Bouddha est mutique : « son savoir n'a pas d'objet, son chemin s'enfonce dans l'invisible, ses pas ne laissent pas de traces<sup>1</sup> ». Éric Rommeluère précise que le titre de « *muni* » contenu dans l'autre nom du Bouddha, Śākyamuni, confond en sanskrit les deux acceptions de « Sage » et de « Silencieux ». Avant de s'engager dans l'enseignement de ses disciples, le Bouddha avait hésité : comment transmettre par le langage son expérience de l'indicible<sup>2</sup> ? L'ensemble du discours bouddhique est ainsi habité par ce paradoxe de la tension entre l'usage d'un langage par nature conventionnel et le silence qui seul pourrait traduire ce qui ne peut se dire, conforme en cela aux deux ordres de la réalité : au niveau ultime, la pensée bouddhique dépasse la logique et la laisse loin derrière elle, ce qui n'exclut nullement que, dans ce monde samsārique, la logique garde toute la force de sa nécessité rationnelle<sup>3</sup>.

## **X – 3 – Les principes de non-contradiction et du tiers-exclu**

L'usage que font les stoïciens des principes de non-contradiction et du tiers exclu ne diffère pas, dans sa structure logique, de celui qu'en propose Aristote. Il faut cependant avoir à l'esprit que les intentions ne sont pas les mêmes. Chrysippe parle de raisonnement « non concluant » lorsque le contraire de la conclusion ne s'oppose pas aux prémisses (*S'il fait jour il fait clair, or il fait jour, donc Dion se promène*) ; un raisonnement « concluant » est celui qui conduit à une conclusion d'une façon spécifique (*Il est faux qu'il fasse à la fois jour et nuit or il fait jour donc il ne fait pas nuit*) ; il distingue enfin cinq sortes de raisonnements anapodictiques, c'est-à-dire ceux qui ne nécessitent pas de démonstration (*S'il fait jour il fait clair, or il fait jour donc il fait clair*). Je ne détaillerai pas toutes ces modalités ici, mais disons

---

<sup>1</sup> - Éric Rommeluère, *Le bouddhisme n'existe pas*, op. cit., p. 63.

<sup>2</sup> - Selon la tradition, c'est au cours de la cinquième semaine suivant son illumination, après une période de doute, que le Bouddha se décida à enseigner sa doctrine. Les textes pâli rapportent une conversation avec le dieu Brahma Sahampati à l'issue de laquelle il s'écria : « Que les portes de la non-mort s'ouvrent pour tous ceux qui peuvent entendre ! » (*Mahavagga* 1, 5 et *MN*, 26).

<sup>3</sup> - Voir Joseph S. O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 95.

simplement que tous ces types de raisonnements en appellent aux principes de non-contradiction<sup>1</sup> et du tiers-exclu.

Le Stagirite les énonce ainsi :

En effet si toute affirmation ou négation est vraie ou fausse, il est nécessaire aussi pour toute chose d'exister ou de ne pas exister. Car si quelqu'un dit que telle chose sera, tandis que quelqu'un d'autre dit que cette même chose ne sera pas, il est évident que nécessairement l'un des deux seulement dit la vérité, puisque toute affirmation est ou vraie ou fausse. En effet, s'appliquant à ce genre de choses, il n'arrivera pas que les deux disent simultanément la vérité. [...]

Le même argument s'applique aussi à la contradiction. Tout nécessairement est ou n'est pas, sera ou ne sera pas, sans dire pour autant, si l'on divise, que l'un des deux est nécessaire. [...]

Je prends un exemple. C'est nécessairement que demain il y aura ou il n'y aura pas de bataille navale. Mais ce n'est pas pour autant ni qu'une bataille navale arrive nécessairement demain ni qu'elle n'arrive pas. Ce qui est nécessaire cependant, c'est qu'elle arrive ou n'arrive pas<sup>2</sup>.

On peut résumer le principe de non-contradiction de la façon suivante : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas tout à la fois au même sujet, et sous le même rapport ». Ne pouvant se démontrer pas plus qu'être réfuté, ce principe a valeur de théorème.

Le principe du tiers-exclu pour sa part s'énonce comme suit : « Il n'est pas possible qu'il y ait un intermédiaire entre des énoncés contradictoires, mais il faut nécessairement soit affirmer, soit nier, un prédicat quelconque d'un sujet<sup>3</sup> ». Autrement dit, de deux propositions contradictoires, si l'un est vraie, l'autre est nécessairement fausse. Il s'agit d'un dilemme impliquant un choix entre deux propositions, sans possibilité d'une proposition intermédiaire. Mais alors pourquoi, par exemple, soutenir qu'une porte est ou bien ouverte, ou bien fermée ? Elle peut être ni l'un ni l'autre (on dira qu'elle est entrebâillée), mais on peut aussi bien considérer qu'une porte entrebâillée est à la fois ouverte *et* fermée (ou « entre-ouverte » *et* « entre-fermée »). Un tétralemme se substitue alors au dilemme<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> - Que de nombreux auteurs nomment aussi « principe de contradiction », mais l'expression « non-contradiction » me semble plus appropriée pour désigner un principe qui invalide logiquement la contradiction.

<sup>2</sup> - Aristote, *De interpretatione*, 18a34, 19a27, 19a30, trad. J. Vuillemin.

<sup>3</sup> - Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, p. 64.

<sup>4</sup> - B. Faure signale que, selon John Dewey, le principe du tiers-exclu est « la source de plus de faux raisonnements dans le discours philosophique et dans les investigations morales ou sociales que tout autre sorte de sophisme » (J. Dewey, *The Theory of Inquiry*, New York, Holt, p. 346). L'exemple choisi ici est lui-même confus : on peut considérer que le contraire de « porte ouverte » n'est pas « porte fermée » mais « non ouverte ».

Si, « en bonne logique », le principe de non-contradiction ne peut se réfuter, il peut cependant se relativiser (« On trouve dans la tradition occidentale divers penseurs qui, de Nicolas de Cues à Hegel, ont cherché à en restreindre le champ à une forme inférieure de raison<sup>1</sup> »). Néanmoins, pour Aristote, « le principe de non-contradiction est garant de la distinction des êtres et de leur différence réelle (si on nie ce principe, la substance se confond avec les accidents, et plus rien n'est connaissable), en même temps qu'il est garant de la possibilité des discours et de la vivacité du savoir. Ainsi, l'être, le pensable et le dicible sont-ils fondés ensemble<sup>2</sup> ». Pour les stoïciens, ce n'est pas l'être ou la substance qui sont en question, mais la continue modification des sens et de l'âme par ce qui est extérieur. Le principe de non-contradiction subsiste cependant chez eux dans sa structure logique aristotélicienne plus que dans sa forme d'expression.

Si le tétralemmes bouddhique se distingue du principe du tiers-exclu, les stoïciens bousculent aussi à leur manière la logique aristotélicienne. Un aristotélicien pourrait poser la prémisse suivante : « Si, à un moment donné, A se trouve au point x, B ne peut s'y trouver » ; pourtant, un stoïcien pourrait affirmer que « A se trouve au point x et, au même moment, B se trouve au point x », en vertu de la thèse du mélange total. Sous-jacent au principe de non-contradiction, le principe d'identité, de l'unité de l'essence, est admis par la logique occidentale : « c'est une croyance à l'existence solide des choses, fondée sur le bon sens, la *doxa*<sup>3</sup> ». Pourtant, suivant en cela Héraclite, les stoïciens considèrent l'être en devenir, non comme une essence immuable.

Erich Fromm apporte un autre éclairage<sup>4</sup> : « À l'encontre de la logique aristotélicienne, on trouve la logique paradoxale qui établit que A et non-A ne s'excluent pas l'un l'autre en tant que prédicats de X. La logique paradoxale était prédominante dans la pensée chinoise et hindoue ainsi que dans la philosophie d'Héraclite. Plus tard elle apparaît dans la pensée de Hegel et de Marx. Les principes de cette logique ont été posés en termes généraux par Lao-tseu : "Les mots qui sont la vérité même, semblent être paradoxaux<sup>5</sup>". Et par Tchouang-tseu : "Ce qui est un, est un. Ce qui n'est pas un est aussi un<sup>6</sup>" ».

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 64.

<sup>2</sup> - Roger-Pol Droit, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, p. 33.

<sup>3</sup> - B. Faure, *op. cit.*, p. 64.

<sup>4</sup> - Erich Fromm, « La nature du conscient », dans *Bouddhisme zen et psychanalyse*, p. 114

<sup>5</sup> - TÂO-TEN-KING, *The Sacred Book of the East*, edit. by F. Max Mueller, vol. XXXIX (Londres, Oxford University Press, 1927, p. 120).

<sup>6</sup> - Voir Erich Fromm, *L'art d'aimer*, p. 72 ss.

La pensée occidentale est imprégnée par la logique aristotélicienne. Prendre en compte les expériences qui la contredisent, du point de vue de sa culture même, est un non-sens<sup>1</sup>. Il est remarquable d'ailleurs qu'en anglais, le principe du tiers exclu se dit « *law of excluded middle* », ce qui, au sens littéral, est aux antipodes de l'idée de voie du milieu.

## X – 4 – La culture bouddhique d'un certain sens de la contradiction

Partant de ces considérations propres à la logique occidentale, de nombreux textes bouddhiques peuvent dérouter le lecteur non averti, au point de voir la pensée révolutionnaire du Bouddha caractérisée par la contradiction : « l'individu existe, et il n'existe pas parce qu'il existe<sup>2</sup> ».

La littérature bouddhique est riche en textes et passages aux raisonnements délibérément contradictoires dont voici quelques exemples :

Sans rien qui cesse ou se produise, sans rien qui soit anéanti ou qui soit éternel, sans unité ni diversité, sans arrivée ni départ, telle est la coproduction conditionnée, des mots et des choses, apaisement béni. Celui qui nous l'a enseigné, l'Éveillé parfait, le meilleur des instructeurs, je le salue<sup>3</sup>.

On ne peut le qualifier (*sunya*) de vide, ni de non-vide,  
Ou des deux, ou d'aucun ;  
Mais pour le désigner,  
On l'appelle « le Vide »<sup>4</sup>.

[L'esprit] est au-delà de toutes doctrines philosophiques, en dehors de toute discrimination, il est inaccessible et n'a jamais été engendré : je dis qu'il n'y a rien que l'Esprit. Ce n'est ni une existence, ni une non-existence ; il est en vérité au-delà de l'existence et de la non-existence [...] De l'Esprit surgissent d'innombrables choses soumises à la discrimination (c'est-à-dire à la classification) et à la force de l'habitude ; ces choses sont considérées comme le monde extérieur [...] Ce qui apparaît être extérieur n'existe pas en réalité ; en vérité, c'est l'Esprit que l'on voit dans sa

---

<sup>1</sup> - Le concept freudien d'ambivalence, par exemple, affirme qu'une personne, au même moment, peut éprouver de l'amour et de la haine, ce qui, du point de vue de la logique d'Aristote, n'a aucun sens, mais qui est « logique » du point de vue de la logique paradoxale (Voir Erich Fromm, *ibid.*).

<sup>2</sup> - Serge-Christophe Kolm, *Le bonheur-liberté*, p. 58.

<sup>3</sup> - *Mulamadhyakarikas*, ou *Stances du Milieu par excellence*, trad. française Guy Bugault.

<sup>4</sup> - *Madhyamika Shastra*, XV, 3.

multiplicité ; le corps ; ses fonctions et ses localisations, tout ceci, je le dis, n'est rien d'autre que l'Esprit<sup>1</sup>.

C'est dans le *Madhyamika*, la Voie du milieu bouddhique, que les développements philosophiques apparemment contradictoires nous semblent les plus déroutants. Ces textes pourtant ne récusent pas le principe de non-contradiction, mais sa portée ontologique. Le principe de non-contradiction vise à garantir simultanément le dicible, le pensable et la distinction réelle des étants. Le nier conduirait à un discours négateur de lui-même, à une non-pensée et à une confusion de l'ordre du monde. Ce qui se trouve mis hors jeu, dans les textes bouddhiques qui comportent tout ensemble affirmation et négation des contradictoires, ce n'est pas le principe de non-contradiction comme norme du dicible-pensable, mais sa portée ontologique, qui se trouve défaite : « ce que nous pouvons penser et dire laisse le "vrai" au dehors<sup>2</sup> ».

C'est donc avec un regard détaché autant que possible de l'empreinte aristotélicienne, qui adhère si intimement à la pensée occidentale, qu'il faut aborder « cet immense travail logique consacré à ce qui semblait détruire la logique<sup>3</sup> ». Il faut aussi distinguer l'absurde du non-sens, suivant en cela Gilles Deleuze : « les propositions qui désignent des objets contradictoires ont elles-mêmes un sens. Leur désignation pourtant ne peut en aucun cas être effectuée ; et elles n'ont aucune signification, qui définirait le genre de possibilité d'une telle effectuation. Elles sont sans signification, c'est-à-dire absurdes. Elles n'en ont pas moins un sens, et les deux notions d'absurde et de non-sens ne doivent pas être confondues. C'est que les objets impossibles – carré rond, matière inétendue, *perpetuum mobile*, montagne sans vallée, etc. – sont des objets "sans patrie", à l'extérieur de l'être, mais qui ont une position précise et distincte à l'extérieur : ils sont de l'"extra-être", purs événements idéaux ineffectuables dans un état de choses<sup>4</sup> ».

Enfin, la confusion qui naquit à propos d'une très hypothétique influence de la Voie du milieu sur la pensée grecque – et en particulier sur le pyrrhonisme – est due, comme nous l'avons vu, à une incompréhension de la pensée bouddhique par les premiers interprètes occidentaux<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Lankāvatara Sutra*, 154, 29-30 ; 32-33.

<sup>2</sup> - Roger-Pol Droit, *Le silence du Bouddha*, p. 23.

<sup>3</sup> - Joseph S. O'Leary, *op. cit.*, p. 85. L'auteur parle ici des textes du *Mādhyamika* de Nāgārjuna et de ceux de ses commentateurs, mais on peut aussi bien y ajouter les textes de la littérature zen.

<sup>4</sup> - Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 49.

<sup>5</sup> - Voir ch. I, « La rencontre de deux univers philosophiques ». Il en alla de même pour de nombreux thèmes centraux de la pensée bouddhique (comme le concept de vacuité souvent associé au nihilisme...).

## X – 5 – La doctrine Mādhyamika et le tétralemm

### bouddhique

La « Voie médiane » (Mādhyamika<sup>1</sup>) est l'une des deux grandes écoles philosophiques du Mahāyāna. La notion de voie du milieu est cependant bien antérieure à la fondation de cette école, puisqu'elle apparaît dès les premiers enseignements du Bouddha :

Si l'on dit : il agit, et lui-même jouit des fruits de l'action, on en vient à considérer l'homme comme éternel (car on doit alors supposer une âme immortelle comme lien). Si l'on dit : une personne agit, un autre jouit des fruits de l'action, on en vient à considérer l'homme comme destructible (car on doit alors supposer que l'individu cesse avec la mort). Ne tombant pas dans ces deux extrêmes, le Tathagata a proclamé la Voie du milieu (c'est-à-dire la production conditionnée)<sup>2</sup>.

C'est Nāgārjuna<sup>3</sup> (au II<sup>e</sup> ou au III<sup>e</sup> siècle) et ses continuateurs (Bhāvaviveka et Candrakīrti au VII<sup>e</sup> siècle, mais aussi de nombreux maîtres tibétains) qui vont mener à ses sommets la notion de voie du milieu, « dans une dialectique qui ne penche vers aucun extrême de la pensée et n'affirme aucune opinion, se contentant de demeurer dans une attitude non fixée menant à la compréhension de la vacuité de toutes choses<sup>4</sup> ». S'il est aisé, intellectuellement, en considérant l'impermanence des phénomènes, de comprendre qu'ils sont vides d'existence propre, ce n'est pas cet ordre de compréhension qui est ici en jeu :

Le Vainqueur a dit que la vacuité est l'évacuation complète de toutes les opinions. Quant à ceux qui croient en la vacuité, ceux-là, je les déclare incurables<sup>5</sup>.

Il s'agit plutôt d'une expérience qui se tient à la jonction dynamique de l'existence et de la non-existence, de l'affirmation et de la négation. Dans ce sens, « la vacuité n'est pas une fin en soi, mais un instrument sotériologique<sup>6</sup> ».

Par ailleurs, Nāgārjuna rend équivalentes les notions de coproduction conditionnée, de voie du milieu et de vacuité, qui étaient jusque là distinctes, présentant ainsi la *pratītya*

---

<sup>1</sup> - On utilise plutôt le mot Mādhyamaka pour désigner la réalité décrite par l'école (DEB).

<sup>2</sup> - SN, 12, 17, 14.

<sup>3</sup> - Dont la démarche philosophique originale lui vaut parfois le qualificatif d'« antiphilosophe » (Voir Éric Rommeluère, *Se soucier du monde*, p. 19).

<sup>4</sup> - DEB, p. 338.

<sup>5</sup> - *Kārikā*, XIII, 8 (cité par P. Cornu dans DEB).

<sup>6</sup> - Joseph S. O'Leary, *op.cit.*, p. 87. Voir *Madhyamika*, 24, 8-10 (cité *in extenso* supra, p. 308).

*samutpāda* comme l'enseignement unique, central et décisif du Bouddha. Cette loi contient en quelque sorte tous les autres aspects de la doctrine :

C'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la voie du milieu<sup>1</sup>.

La vacuité n'est pas un élément du monde et, si l'on peut en parler, elle ne peut se dire : « Élément métalinguistique, elle porte sur le langage et annule sa puissance descriptive sans décrire elle-même<sup>2</sup>. » On ne peut donc la considérer uniquement en termes linguistiques, car ce serait considérer le discours *mādhyamaka* lui-même comme une simple convention, alors qu'il vise précisément à s'affranchir lui-même, au-delà des limites du conventionnalisme. La difficulté philosophique semble insurmontable car notre pensée ne peut s'exercer que dans la réalité conventionnelle. En terme de vérité ultime, on peut dire que la doctrine *mādhyamaka* est valide mais non pas ultime<sup>3</sup>.

Néanmoins, la doctrine *mādhyamaka* se retrouve dans tous les registres de la vie pratique, aussi bien dans les actions quotidiennes (ni recherche de plaisirs, ni recherche de mortifications), que dans le registre psychologique (ni dispersion mentale, ni obsession tendue ; ni désir de vivre, ni désir de s'anéantir) ou dans le registre « métaphysique » (ni vie éternelle, ni annihilation ; ni être, ni non-être). Elle se distingue en cela des conceptions grecques (sceptiques, en particulier) du juste milieu : « Il ne s'agit pas d'accéder à quelque lieu "centriste", uniquement caractérisé par la modération, situé à égale distance des excès contraires. Il s'agit de se frayer un passage entre affirmation et négation, de cheminer entre les thèses opposées, en un "espace" qui se soustrait à leur antagonisme et où, en fait, elles n'ont plus cours<sup>4</sup> ».

Bernard Faure donne un exemple paradigmatique de tétralemme bouddhique qui se construit par l'association de quatre propositions contradictoires :

L'éveil peut-il s'obtenir à partir de l'être ? – Non. – À partir de l'être *et* du non-être ? – Non. – En ne partant *ni* de l'être *ni* du non-être ? – Non. – Comment dès lors en saisir le sens ? – Il n'est rien de saisissable. Saisir l'insaisissable, voilà ce qu'on nomme « obtenir l'éveil<sup>5</sup> ».

---

<sup>1</sup> - *Mulamadhyakarikas*, 18, 24.

<sup>2</sup> - L. Viévard, *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karunā) dans le bouddhisme mādhyamaka*, p. 78.

<sup>3</sup> - Joseph S. O'Leary, *op.cit.*, p. 122 (voir supra, pp. 311-312).

<sup>4</sup> - Roger-Pol Droit, *op.cit.*, pp. 31-32.

<sup>5</sup> - B. Faure, *op. cit.*, p. 64. La citation n'est pas référencée.

La conclusion (« Saisir l'insaisissable ») illustre la tentative impossible de la formulation logique pour transcender le langage, sous une forme qui apparaît souvent dans le canon pāli<sup>1</sup>, qui est aussi développée dans le Mādhyamika (bien que Nāgārjuna n'ait jamais utilisé le tétralemme).

## X – 6 – La pratique du Kōan

C'est le bouddhisme zen qui a hissé la culture du sens bouddhique de la contradiction au plus haut degré de ses conséquences. La méditation assise (zazen) n'a d'autre ambition que tautologique<sup>2</sup>. L'objet sans objet du zen peut se résumer par ces mots d'un maître contemporain : « Sans user de votre bouche, sans user de votre esprit, sans user de votre corps, exprimez-vous<sup>3</sup> ».

Le *Kōan* (*Kō-an* en japonais, *kuang-an* en chinois) est l'un des exercices pratiqués dans le bouddhisme Zen<sup>4</sup>. Les kōan sont des énigmes proposées comme thèmes de méditation ne requérant pas d'interprétation au sens strict du terme : « Ils ne recèlent pas de sens caché, de secret à découvrir, c'est leur non-sens qui est destiné à ébranler les repères de convention. Résoudre l'aporie, ce n'est pas dépasser la contradiction par un raisonnement dialectique, mais questionner la question et ainsi faire disparaître le problème et toute perplexité. Trancher le nœud pour passer l'impasse<sup>5</sup>. » Toute interprétation qui aurait une apparence logique serait rejetée impitoyablement (et même avec une grande brusquerie du maître<sup>6</sup>). La pratique du kōan n'est en aucun cas un jeu de dialecticien ou d'intellectuel : « Il traite de quelque chose qui se trouve bien au-delà de la logique des choses ; qui se trouve là où réside "la vérité qui nous rendra libres"<sup>7</sup> ». Ce qui est demandé dans cet exercice, c'est de

---

<sup>1</sup> - Autre exemple : « Dans ce cas, ô moines, la volition d'abandonner cet acte noir avec un résultat noir, la volition d'abandonner cet acte blanc avec un résultat blanc, la volition d'abandonner cet acte noir et blanc avec un résultat noir et blanc – cette volition est appelée un acte ni noir ni blanc avec un résultat ni noir ni blanc qui conduit à l'extinction des actes », *AN*, II, 232.

<sup>2</sup> - Pratiquer la méditation assise n'est rien d'autre que... méditer assis ! Le mot « ambition » est d'ailleurs peu approprié, puisqu'il sous-tend une intention qui, ici, doit être absente par nature.

<sup>3</sup> - Richard de Martino, « La condition humaine et Bouddhisme Zen », dans *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, p. 181.

<sup>4</sup> - Ce sont surtout les maîtres de l'école Rinzai qui font un grand usage du kōan. Généralement, l'école Sōtō ne s'appuie pas sur le kōan dans le rapport maître-disciple, Dōgen désapprouvant, semble-t-il, son usage régulier auprès des disciples.

<sup>5</sup> - Pierre Nakimovitch, « Vraisemblance et véridicité dans le discours de Dōgen », in *Éloges des sources. Reflets du Japon ancien et moderne*, p. 378. C'est moi qui souligne.

<sup>6</sup> - « [Le maître fera cette déclaration] : "Ce bâton n'est pas un bâton et cependant c'est un bâton". Si le disciple s'approche du maître avec un esprit de logique et malgré cela relève le défit de manière illogique, il peut être sûr de recevoir un coup de ce même bâton », D. T. Suzuki, « Orient et Occident », dans *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, p. 61.

<sup>7</sup> - *Ibid.*, p. 56.



le prendre en charge par l'abdomen, et non par la tête, ce qui veut dire que le kōan doit être pris en charge par l'inconscient<sup>1</sup> et non par le conscient.

Le non-sens du kōan ne pouvant, par nature, être expliqué logiquement, les deux exemples suivants en montrent le principe général :

Un moine demanda un jour à Feng-hsüeh : « Quand la parole et le silence sont tous deux inadmissibles, comment peut-on ne pas tomber dans l'erreur ? » Le maître répliqua :

« Je me rappelle toujours Kiangsu en mars,  
Le cri de la perdrix, toutes ces fleurs parfumées<sup>2</sup> ! »

Un moine demanda un jour à Chao-chan :

- Existe-t-il une seule expression qui ne soit ni vraie ni fausse ?

Et Chao-chan répondit :

- Un bout de nuage blanc ne sait rien de la laideur<sup>3</sup>.

Le non-sens tient bien entendu par la réponse du disciple qui est sans rapport avec la question posée par le maître, ce qui est caractéristique de l'exercice du kōan en lui-même, mais deux autres caractéristiques sont encore visibles ici : le ton poétique de la réponse et la non distinction du sujet et de l'objet. Nous reviendrons sur ces deux caractéristiques, mais disons déjà que l'on peut y voir un dépassement du dualisme conventionnel.

Il arrive souvent que la seule réponse à la question posée soit le silence ou un geste insolite, ce qui fait sortir le kōan du domaine de la discursivité :

Un jour, Tong-chan demanda à Siue-feng :

- Comment se fait-il que tu sois toujours aussi parfaitement à l'heure ?

- J'observe les étoiles et la lune, répondit Siue-feng.

- Et s'il pleut, si le temps est brumeux, que fais-tu ? insista Tong-chan.

Siue-feng resta silencieux<sup>4</sup>.

Trois moines, Siue-feng, K'in-chan et Yen-t'-eou, se rencontrèrent dans le jardin du temple. Siue-feng vit un seau et le montra du doigt. K'in-chan dit :

- L'eau est claire, et la lune reflète son image.

---

<sup>1</sup> - « Inconscient » ne doit pas être entendu dans le sens psychanalytique d'une instance dynamique du psychisme. « Inconscient » désigne ici ce qui ne peut être objectivé intellectuellement, la tête – par opposition à l'abdomen – étant le siège de l'intellect.

<sup>2</sup> - *Wu-men Kuan*, 24. Cité par A. W. Watts, *Le bouddhisme zen*, p. 250.

<sup>3</sup> - Nyogen Senzaki, *Cent Kōans Zen*, p. 32.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 80.

- Non, non, fit Siue-feng, ce n'est pas l'eau, ce n'est pas la lune.  
Yen-t'-eou renversa le seau<sup>1</sup>.

## X – 7 – Mise en perspective

La forme de la dialectique et de la rhétorique ne diffère guère dans les deux doctrines. L'usage de la métaphore qui appuie et illustre les questions traitées, l'application du discours à des situations concrètes de la vie, l'individualisation des cas envisagés sont autant d'éléments communs. Mais les ressemblances s'arrêtent là.

Le souci du discours stoïcien n'est pas de convaincre un auditoire, mais de dire la vérité, ce qui justifie le recours à la logique et hisse la dialectique au rang de vertu. Élément indissociable du système philosophique, la logique est aussi un instrument au service de la physique et de l'éthique, et c'est bien la sagesse qui est poursuivie par la pratique de la philosophie.

Les finalités du discours bouddhique sont tout autres. S'il vise bien à vaincre, ou du moins atténuer, la *dukkha* en abordant des situations pratiques, il s'attache aussi à lutter contre l'ignorance, maillon essentiel dans la chaîne de la production conditionnée. En cela, il a recours à une logique qui n'est guère différente de celle des Grecs et le bouddhisme peut, comme le stoïcisme, prétendre au statut de médecine. Mais la dimension sotériologique – absente du stoïcisme – est la préoccupation majeure de ce discours. Le bouddhisme se trouve alors face à une aporie : permettre l'accès à l'Éveil, terme ultime et absolu du processus, par des voies qui ne peuvent utiliser que des moyens relatifs, conventionnels ; en d'autres termes, utiliser le langage pour désigner ce qui ne peut se dire ni se penser. Pour ce faire, le discours bouddhique va intégrer des éléments de langage non logiques, sans toutefois se dissocier totalement de la logique. Il aura recours au célèbre tétralemmme qui juxtapose quatre propositions contradictoires, bien loin des principes de non-contradiction, d'identité et du tiers-exclu des Grecs. La voie du milieu, frayée par le Bouddha lui-même dès le début de ses enseignements, sera développée philosophiquement par Nāgārjuna et ses continuateurs qui vont déployer une pensée menant à la frontière des deux ordres de la réalité, faisant de la vacuité, synonyme de production conditionnée et de voie du milieu, l'instrument métalinguistique de ce passage à la limite. La doctrine Mādhyamika ne se rapproche en rien de la doctrine des sceptiques grecs, quoi qu'aient pu en dire certains auteurs occidentaux.

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 78.

Pour les stoïciens, la dualité est source d'attachement, l'attachement source de désir et le désir source de souffrance. C'est par l'usage de la raison et d'une ascèse analytique qu'ils enseignent la non-dualité et les textes stoïciens sont riches en enseignements de ce genre. L'ascèse bouddhique comporte bien des points communs sur ce thème, mais la pratique va plus loin. Il ne s'agit pas seulement d'intellectualiser la non-dualité, il faut surtout en faire l'expérience. L'exercice du *kōan*, en disqualifiant l'intellectualisme du discours, vise à une dissolution de l'ego dans la totalité du monde, une disparition du face à face sujet/objet et, partant, l'Éveil (*satori*) peut (ou non) surgir, le plus souvent de manière inopinée. Une autre façon d'échapper à l'aporie est le silence, qui est sans doute l'expression la plus proche du but visé<sup>1</sup>.

La dualité sujet/objet, que le bouddhisme s'efforce de surmonter peut faire penser à la division chrysippéenne de la dialectique entre signifiant et signifié. Cette division est ce qui permet de dialoguer correctement et d'apprendre à discipliner son assentiment<sup>2</sup>. Signifiants et signifiés sont les objets de la science dialectique qui s'étend aussi aux signifiés non propositionnels autres que les questions, et aux expressions. Un troisième élément intervient dans l'opération de signification, le porteur (*τυγχανον*) qui assure la liaison entre le signifiant et le signifié. Le signifiant est un corps, le son (*φωνη*) qui est de l'air frappé, sensible à l'ouïe<sup>3</sup>. Le *τυγχανον* correspond à l'expression « porter un nom », comme, dans l'expression « Dion marche », Dion est le sujet extérieur porteur du nom « Dion ». Dion est ici un corps doué de certaines caractéristiques propres. En revanche, le troisième terme, le signifié ou « chose exhibée par le son » est incorporel (dans *Lettres*, 117, 13, Sénèque prend l'exemple de la proposition « Caton marche » qui est un énoncé incorporel, contrairement à Caton, l'objet de ma représentation, qui est un corps, ainsi que les sons vocaux qui servent à énoncer cet objet). L'exprimable ou le dicible (*λεκτον*) est une « chose » (*πραγμα*) dont « nous saisissons la réalité par notre pensée (*διανοια*<sup>4</sup>) », c'est-à-dire par la partie hégémonique de l'âme<sup>5</sup>. Si cette construction complexe vise bien à « discipliner son assentiment », c'est plus dans un contexte physique que dans un contexte linguistique ou logique qui paraît second. Elle fait usage de la logique pour distinguer le vrai, à l'inverse de

---

<sup>1</sup> - Après avoir longuement discuté sur le dépassement des dualismes, les disciples de Mañjuśrī lui demandèrent son avis. Le maître répondit : « Messieurs, vous avez tous bien parlé ; cependant, à mon avis, tout ce que vous avez dit implique encore une dualité. Exclure toute parole et ne rien dire, ne rien exprimer, ne rien enseigner, ne rien désigner, c'est entrer dans la non-dualité » (Étienne Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, pp. 316-317).

<sup>2</sup> - Voir J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 82.

<sup>3</sup> - Voir DL, VII, 55.

<sup>4</sup> - SE, AM, VIII, 12.

<sup>5</sup> - Il est proche, sur ce point, de ce que Frege appelle une « pensée ». Voir J.-B. Gourinat, *op. cit.*, p. 116.

la distinction bouddhique de la dualité sujet/objet qui ne vise, par le choc d'une démarche non logique, qu'à transcender cette distinction pour percevoir la vérité de la non-dualité<sup>1</sup>.

La poésie, omniprésente dans le discours bouddhique, est absente des enseignements stoïciens. Comme Platon, ceux-ci se méfiaient au plus haut point des poètes dont les « inepties » peuvent troubler ceux qui veulent devenir philosophes : « Je supporte vos extravagances, comme Jupiter très bon et très grand le fait pour les inepties des poètes<sup>2</sup> ». Mais en définitive, les poètes ne sont-ils pas de vrais sages ? Peut-être disent-ils la vérité sans dire le vrai ? (Mais, non reconnus comme sages, on comprend qu'ils suscitent plutôt un sentiment de défiance.) Il en va tout autrement pour ce qui est de l'expression bouddhique. La poésie a ici deux fonctions particulières : montrer les choses telles qu'elles sont dans un langage libéré autant que faire se peut du conventionnel, et donc s'affranchir du langage pour accéder au monde de l'indicible ; frapper les cœurs (ou les ventres) plutôt que les têtes. La poésie devient alors en quelque sorte un métalangage omniprésent dans la littérature bouddhique, jusque dans les textes les plus spéculatifs et les plus absurdes<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> - « Le fondement de la maladie est la saisie de l'objet », Étienne Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti*, op. cit., p. 231.

<sup>2</sup> - Sénèque, *De la vie heureuse*, 26.

<sup>3</sup> - « Absurde » étant pris ici dans le sens non péjoratif de non logique.

## XI

### Actualité du stoïcisme et du bouddhisme

Nous tous, religieux ou non, orientaux ou occidentaux, voulons être heureux. Tout le monde recherche le bonheur mais cherchez-vous dans la bonne direction ? Peut-être le bonheur est-il ici, mais vous regardez là-bas. Soyez sûr de rechercher le bonheur là où il peut être trouvé<sup>1</sup>.

Il existe de nombreux professeurs d'université qui sont capables de donner des explications intellectuelles brillantes sur le bouddhisme, l'hindouisme et le christianisme mais cela seul ne fait pas d'eux des êtres spirituels. Ils ressemblent plutôt à des guides touristiques pour amateurs de spiritualité. [...] Étudier une philosophie sans la mettre en pratique est une perte de temps et d'énergie. [...]

Avoir accumulé quelques connaissances philosophiques ou religieuses ne suffit pas à faire de vous une personne spirituelle<sup>2</sup>.

Stoïcisme et bouddhisme sont, chacun à leur manière, des philosophies eudémonistes. Même en insistant sur leurs implications philosophiques et spirituelles, toute étude se limitant à ces aspects serait incomplète. Si les anciens Grecs ne concevaient pas la *théôria* sans la *praxis*, le bouddhisme pour sa part affirme le privilège de l'expérience, allant jusqu'à considérer le discours érudit comme un obstacle à l'Éveil. L'expérience incommunicable par nature que le Bouddha nous invite *tous* à découvrir n'est pas d'ordre philosophique<sup>3</sup>, pas plus que le pragmatisme stoïcien faisant de la pensée rationnelle une seconde nature qui, à force de longs et patients exercices, s'efface derrière l'action droite face aux pires situations. Il ne fait aucun doute que ces chercheurs de bonheur là regardent dans la bonne direction.

C'est cette réflexion toute personnelle qui m'incite à prendre le risque, dans cette dernière partie de mon travail, de m'écarter des chemins strictement philosophiques pour m'interroger, en consultant l'histoire et la sociologie, sur la destinée de ces deux spiritualités jusqu'à une époque qui nous concerne directement : la nôtre.

Je me propose ainsi d'examiner dans ce chapitre deux questions dont le lien ne semble pas évident au premier abord : 1/ Quel avenir le bouddhisme peut-il avoir en Occident, à l'heure de la mondialisation ? 2/ Le stoïcisme ayant définitivement disparu, se dire stoïcien à notre époque ne relève-t-il pas du contresens, de l'anachronisme ou de l'absurdité ? Le lien

---

<sup>1</sup> - Lama Thoubtèn Yéshé, *Devenir son propre thérapeute*, p. 45.

<sup>2</sup> - Lama Thoubtèn Yéshé, *Faites de votre esprit un océan. Aspects de la psychologie bouddhique*, pp. 64-65.

<sup>3</sup> - Dans son Introduction à une anthologie de textes bouddhiques, Lilian Silburn indique que ces textes sont « rarement traduits en raison même de la nature de l'expérience qu'ils décrivent : une expérience d'une telle simplicité qu'elle en échappe à l'entendement : contact immédiat avec la Réalité, elle ne se réduit nullement à une philosophie, à une morale, à une sagesse ou à un yoga » (*Le Bouddhisme*, p. 9).

pourtant est multiple. En premier lieu, il se trouve dans la disparition quasi-complète des deux doctrines de leur aire de naissance. Mais c'est à partir d'ici que leurs destinées divergent. Le bouddhisme avait déjà commencé à se diffuser bien avant sa disparition de l'Inde<sup>1</sup>, et il va faire preuve d'une extraordinaire capacité d'adaptation dans des pays d'Asie où les différences culturelles, linguistiques, religieuses, sociales, politiques... avaient tout d'une promesse d'échec ; pour sa part, le stoïcisme, fortement teinté de doctrine morale à l'époque impériale, va voir nombre de ses thèses reprises, transformées et réinterprétées par le christianisme, non sans une bonne part de dévoiement, passant en quelque sorte du statut de maître à celui de servant, thèses reprises encore par des philosophes de la modernité, sans toutefois qu'il ne perdure ou renaisse en tant que système philosophique complet et cohérent<sup>2</sup>. En second lieu, l'Occident, héritier de la tradition socratique, ne projette-t-il pas sur le bouddhisme – de manière sans doute inconsciente – un regard singulièrement grec qui l'incline à s'appropriier la pensée et l'éthique bouddhiques à la lumière de cet héritage ? Bouddhisme et culture occidentale colorée également de la pensée du Portique, dans quel sens l'assimilation va-t-elle se faire ? Nous verrons qu'en Asie, c'est plutôt le bouddhisme qui a assimilé les autres religions, même si l'assimilation ne fut pas toujours aussi tranchée et si les alliances furent souvent sources de conflits. Philosophie ou religion ? La question ne se pose pas pour les natifs du creuset bouddhiste, ces notions n'appartenant pas à leur culture et l'indistinction allant de soi. On parlera alors de « question scolaire » ; mais faut-il pour autant en faire l'économie ? Puis, à qui ces doctrines sont-elles destinées ? Au « vulgaire » ou à une élite ? Au-delà de l'intérêt spéculatif, c'est en termes contemporains qu'il nous faut à présent aborder ces questions

## **XI – 1 – Stoïcisme et bouddhisme, deux destinées divergentes**

Deux lieux, deux cultures. Le stoïcisme et le bouddhisme ont eu deux destinées opposées. Le premier devait disparaître définitivement après l'Empereur-philosophe, même si d'autres courants de pensée et des philosophes postérieurs s'approprièrent certains éléments de la doctrine en leur faisant subir des distorsions incompatibles avec l'esprit stoïcien des origines. Il était à son apogée et avait duré un demi-millénaire. Le second allait

---

<sup>1</sup> - Où il réapparaîtra néanmoins discrètement.

<sup>2</sup> - Le néostoïcisme de la Renaissance est peut-être une tentative de reviviscence du stoïcisme, mais on en trouve des traces bien avant, comme en attestent par exemple les versions modifiées du *Manuel* d'Épictète (voir Michel Spanneut, « Épictète chez les moines » dans *Mélanges de sciences religieuses*, et *Le stoïcisme des pères de l'Église*, éd. du Seuil).

lui aussi disparaître de sa terre natale deux mille ans après sa naissance. Mais le feu n'était pas éteint et, alors même qu'il disparaissait ici, il avait déjà commencé à se revivifier et se diffuser là, d'abord dans les régions limitrophes, puis bien au-delà. Un regain d'intérêt récent en Inde semble même laisser espérer qu'il puisse y retrouver une place significative.

## **XI – 1 – 1 – La disparition du stoïcisme**

Il faut s'accorder d'abord sur ce que l'on désigne par stoïcisme. S'il s'agit d'une doctrine faisant l'objet d'un enseignement dans des écoles dirigées par un maître, il est incontestable que le stoïcisme a disparu. En revanche, si nous considérons qu'il s'agit d'un « esprit » – c'est-à-dire d'un ensemble d'éléments importants de la doctrine, qui ont continué d'inspirer d'autres courants philosophiques ou spirituels et traversé le temps –, il existe toujours. Mais peut-on encore parler de stoïcisme ? La réponse est *a priori* négative : le stoïcisme ne mérite son nom qu'en vertu d'une fidélité à la continuité du Portique fondé par Zénon, quelles que furent les modifications qui ont émaillé son histoire<sup>1</sup> et, surtout, en vertu de la cohérence interne de son système. En isoler des éléments, par exemple retenir certaines prescriptions éthiques, au détriment de la logique qui y a conduit et de la physique qui en gouverne les circonstances, est totalement contraire à cet « esprit » du stoïcisme, même si ces prescriptions ont gardé leur actualité. Dans cette section, nous ne considérerons que la première occurrence qu'il sera intéressant de mettre en perspective avec la disparition du bouddhisme en Inde au XII<sup>e</sup> siècle, contemporaine de sa diffusion dans le reste de l'Asie.

Jacqueline Lagrée résume ainsi la notion d'école philosophique dans l'Antiquité : « Une école philosophique, c'est un lieu où l'on prend le temps (*scholè*) de l'étude et de la réflexion. Elle se caractérise par un maître (fondateur, puis scholarque) entouré de disciples qui ont choisi de l'écouter ou de vivre avec lui. Ces élèves reçoivent un enseignement (*doctrina*) qui repose sur des principes (*dogmata*), avec des conséquences théoriques et des enjeux pratiques, pédagogiques, politiques, moraux, religieux, qui s'expriment dans des maximes et des règles de vie (*praecepta*). Cet enseignement ne tombe pas du ciel : il partage un héritage, suscite des débats interprétatifs et répond à des questions qui sont les questions vives du temps avant d'être les questions propres de l'école<sup>2</sup> ». Elle distingue ensuite, selon le modèle élaboré par Fernand Braudel, trois temporalités dans la vie d'une école philosophique : 1) « La temporalité courte de l'auteur

---

<sup>1</sup> - Voir ch. I, § *L'unité du stoïcisme* .

<sup>2</sup> - J. Lagrée, *Le Néostoïcisme*, pp. 8-9.

et de l'œuvre : [...] la naissance du Portique avec Zénon ; l'affrontement entre stoïcisme, épicurisme, scepticisme dans l'œuvre de Sénèque. » 2) « La temporalité moyenne d'une École » avec la succession de scholarques ou « d'un courant qui peut s'étendre de un à quelques siècles. » 3) « La temporalité longue du style de l'école, de ses thèses fondamentales, de ses concepts décisifs qui répond à la temporalité longue des questions philosophiques pérennes<sup>1</sup>... » Néanmoins, la persistance d'un « style », de « thèses fondamentales », de « concepts décisifs » correspondant « à la temporalité longue des questions philosophiques pérennes » ne s'accorde pas avec l'idée d'école en tant qu'institution<sup>2</sup>.

L'histoire du stoïcisme en tant qu'École est assez bien connue jusqu'aux derniers des philosophes stoïciens reconnus comme tels par les historiens de la philosophie, de Zénon de Citium à Hiéroclès. Sous le règne de Trajan, Épictète avait reçu l'enseignement de Musonius, dont on connaît certains disciples célèbres (comme Euphrates, Dion, Timocrate, Athénodote<sup>3</sup>...) et avait lui-même exercé la fonction de maître dans son école de stoïcisme. Le cas de Marc Aurèle, le dernier des stoïciens<sup>4</sup>, est singulier. Il avait pour sa part reçu l'enseignement d'un disciple d'Épictète, Junius Rusticus, mais ne fut jamais maître ni n'enseigna le stoïcisme dans une école telle que nous l'avons définie.

Si l'Empereur-philosophe, dont le règne « marqua sans doute l'apogée de l'enseignement philosophique dans l'Empire<sup>5</sup> », est bien le dernier « vrai » stoïcien dont le nom est passé à la postérité, J.-B. Gourinat, souligne que l'enseignement philosophique déclina au milieu du III<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. En tout état de cause, on ne trouve plus mention de philosophes stoïciens, pas plus que d'institution, privée ou publique, où était enseignée la doctrine stoïcienne après 260.

L'enseignement philosophique avait déjà connu bien des aléas au cours de l'Empire romain : considérés comme des opposants désagréables et dangereux, les stoïciens furent pourchassés sous les Césars, puis recherchés sous les Antonins pour maintenir et élever la moralité publique ; Hadrien, qui a peut-être suivi certains de ses enseignements à Nicopolis, a admiré Épictète, et Antonin fut à l'initiative de la création de chaires de

---

<sup>1</sup> - Voir *ibid.*, p. 9.

<sup>2</sup> - La « reviviscence » du stoïcisme de l'Antiquité dans ce qui deviendra un néostoïcisme à la Renaissance ne correspond pas à la refondation d'une école stoïcienne.

<sup>3</sup> - Voir Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 29.

<sup>4</sup> - Celui du moins dont nous avons conservé un témoignage écrit, car il ne fut pas le « dernier » des stoïciens.

<sup>5</sup> - Jean-Baptiste Gourinat, « La disparition et la reconstitution du stoïcisme : éléments pour une histoire », dans *Les Stoïciens*, pp. 16-17.

<sup>6</sup> - J.-B. Gourinat signale que Porphyre, citant le traité *Sur la fin* de Longin, mentionne que, dans les années 230, il y avait encore « deux professeurs de philosophie pour chacune des trois principales écoles (stoïcisme, platonisme, aristotélisme) » mais que, 30 ans plus tard, cet enseignement avait disparu (*ibid.*).



philosophie aux frais de l'État<sup>1</sup>. En 267, Athènes est détruite par les Hérules, ce qui mit probablement fin à l'activité des chaires impériales<sup>2</sup>. Quant aux textes stoïciens, deux ordres de circonstances ont pu contribuer à leur disparition : d'abord le fait qu'il n'était plus d'usage de les lire ; puis la destruction des dernières copies dans l'incendie de la bibliothèque de Constantinople en 475<sup>3</sup>. L'effacement discret du stoïcisme de l'avant de la scène philosophique est contemporain, au III<sup>e</sup> siècle, de l'essor du néoplatonisme<sup>4</sup>. Il s'agit plus en effet d'un effacement que d'une disparition totale, même s'il n'y a plus d'écoles ou de philosophes stoïciens ayant laissé une œuvre, et le christianisme qui est en plein développement va être attentif aux idées du Portique comme à celles, plus récentes, du néoplatonisme. Il serait réducteur de parler d'influences. Les facteurs de développement du christianisme, ancré d'abord dans le judaïsme et baignant dans un contexte philosophique et spirituel très divers et intriqué, sont d'une extrême complexité. Ainsi, la question soulevée par J.-J. Duhot : « Faut-il voir dans le Portique un rival du christianisme, un auxiliaire ou un possible substitut laïque<sup>5</sup> ? » peut sembler secondaire, même si « On peut penser que le stoïcisme, passant par l'étape de l'intégration conceptuelle du judaïsme alexandrin, mais aussi plus directement chez les Pères de l'Église, aura donné au christianisme les moyens de sa théologie. Le Portique avait familiarisé tous les hommes teintés de culture grecque avec l'idée que Dieu est *logos* et *Pneuma*, et le judaïsme alexandrin faisait du *logos* le Fils premier-né de Dieu<sup>6</sup> ». Les racines du christianisme plongent aussi dans une éducation quasi stoïcienne de personnages juifs tels que Flavius Josèphe<sup>7</sup> ou Philon d'Alexandrie, mais ces considérations débordent le cadre de ce propos.

---

<sup>1</sup> - Voir André Bridoux, *Le Stoïcisme et son influence*.

<sup>2</sup> - Sur les conséquences de l'invasion des Hérules, J.-B. Gourinat renvoie à H.D. Saffrey et L.G. Westerink, « Introduction », dans Proclus, *Théologie platonicienne*, Paris, 1968, p. XXXVIII, et à A. Frantz, *The Athenian Agora*, vol. 24, *Late Antiquity: A.D. 267-700*, Princeton, 1988, p. 1-11, « The Herullian invasion ».

<sup>3</sup> - J.-J. Duhot envisage cette perte irrémédiable sous un jour résolument optimiste : « Peut-être ce singulier hasard (la disparition de la quasi-totalité des textes stoïciens) nous livre-t-il un ultime enseignement : la littérature du Portique n'a survécu que dans deux textes marginaux d'une absolue authenticité, qui ne sont pas des livres, dialogues d'âmes d'un côté, dialogue de l'âme de l'autre. [...] Tout ce qui était technique, savoir et virtuosité a sombré, il n'est resté que l'homme face à l'essentiel. Le Portique ne nous a peut-être légué que sa vérité la plus profonde », *Épictète et la sagesse stoïcienne*, pp. 51-52.

<sup>4</sup> - Des philosophes néoplatoniciens (comme Simplicius, Porphyre...) se feront commentateurs de la pensée du Portique.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 185.

<sup>6</sup> - *Ibid.*, p. 215.

<sup>7</sup> - Faisant référence à sa probable éducation essénienne, Flavius Josèphe écrit : « Âgé alors de dix-neuf ans, je commençai à me conduire en suivant les principes du courant des pharisiens, qui est très proche (*παραπλησιος*) de celui que les Grecs appellent stoïcien » (*Autobiographie*, II, 12, cité par J.-J. Duhot, *ibid.*, p. 189).

## XI – 1 – 2 – Disparition et diffusion du bouddhisme

Un rappel historique de la disparition du bouddhisme de son aire de naissance et de sa diffusion hors de l'Inde permettra de mieux comprendre les spécificités de la diffusion actuelle du bouddhisme en Occident.

- ***Naissance et disparition du bouddhisme en Inde***

Le VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. fut un siècle de bouillonnement intellectuel et spirituel sans doute inédit dans l'histoire de l'humanité. De la Grèce de Périclès à la Chine de Confucius et de Lao-tseu, la société chinoise poussant des ramifications jusqu'à la péninsule coréenne et aux îles nippones, il serait trop long de citer les hommes et les courants de pensée qui ont sillonné cette époque. Entre ces deux pôles, l'Inde ne demeura pas en reste. Le brahmanisme, qui résultait en quelque sorte d'une fusion du védisme et des religions pré-âryennes<sup>1</sup> allait voir se détacher trois branches qui connaîtront des fortunes diverses. L'hindouisme d'abord, qui deviendra la principale religion de l'Inde. Sa proximité avec le brahmanisme est soulignée par C. B. Levenson qui considère le brahmanisme et l'hindouisme comme « deux aspects complémentaires d'une vision analogue<sup>2</sup> ». Le jaïnisme récuse les *Védas* et ne reconnaît aucun dieu créateur. Il fait cependant de nombreux emprunts au brahmanisme et se distingue par un code moral que ses fidèles doivent observer scrupuleusement, « basé sur l'engagement de ne nuire à aucun être vivant, d'éviter la fausseté et le vol, l'inconduite physique et l'attachement aux biens matériels : autant d'éléments qui font écho à l'approche bouddhiste du monde et s'inscrivent d'ailleurs dans la continuité de la pensée indienne<sup>3</sup> ». La communauté jaïn existe toujours, et, bien que modeste en nombre, elle reste « industrielle et prospère, économiquement importante dans l'Inde moderne<sup>4</sup> ». Sur les terres de l'actuel Bihar, le Magadha des VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, un brassage d'idées commence à remettre en cause le rôle des brahmanes et à critiquer le système des castes déjà bien établi. Des ascètes itinérants

---

<sup>1</sup> - Voir Claude B. Levenson, « D'où vient le Bouddhisme ? », dans *Le Bouddhisme*, pp. 18-28.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, pp. 23-24. L'hindouisme se démarque du brahmanisme en faisant accéder à la prééminence certaines divinités tandis que d'autres s'estompent dans les limbes védiques. « Trois grandes figures du divin manifesté émergent de cette multitude : *Brahmâ* qui crée, *Shiva* qui détruit et *Vishnou* qui conserve » (*ibid.*, p. 24).

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 26.

<sup>4</sup> - *Ibid.*

se regroupent au hasard et y vont de leurs commentaires philosophiques. Plus au nord, aux confins des pentes de l'Himalaya, Siddharta Gautama voit le jour au sein d'une famille appartenant à un clan de guerriers, des Shākya. Le bouddhisme allait rayonner dans l'Inde entière pendant près de deux millénaires, mais ses représentants seront contraints à l'exil à partir du XII<sup>e</sup> siècle.

Au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., après le raid d'Alexandre et la fondation de l'empire Maurya par Chandragupta, Aśoka Piyadasi (274-236 av. J.-C.), qui est monté sur le trône vers 260, va contribuer à l'intense rayonnement du bouddhisme en Inde et hors de l'Inde. Il fut le premier à faire « du bouddhisme une religion universelle, la répandit de part en part dans l'Inde, la mena à Ceylan, au Kaśmīr et au Gandhāra, et envoya même des missions aux princes grecs de son temps, Antiochus II de Syrie, Ptolémée Philadelphe et Antigonos Gonatas de Macédoine<sup>1</sup> ». Le développement actuel du bouddhisme Theravāda en Asie du sud-est et à Sri Lanka plonge ses racines dans ces lointaines influences. Sri Lanka est le seul pays hors de l'Inde où le bouddhisme s'est maintenu sans interruption pendant un aussi long laps de temps. Il y aurait été introduit par l'arhant Mahinda, frère ou fils supposé d'Aśoka sous le règne du roi Devānampiya Tissa<sup>2</sup> (247-207).

Du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. au VII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, le développement du bouddhisme dans le sous-continent indien a connu trois grandes périodes : « la première, qui s'étend du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., voit l'émergence, en marge des anciennes écoles traditionnelles, d'un mouvement sans doute pan-bouddhiste et protéiforme qui se confond avec l'écriture de nouveaux Livres. La seconde, du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, est marquée par le développement d'écoles qui prolongent ces textes sous la forme d'une pensée philosophique, il s'agit de l'école de la Voie médiane (*madhyamaka*) et celle des Praticquants du Yoga (*yogācāra*). La troisième période est celle de l'essor du tantrisme qui court du VII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la complète disparition des écoles bouddhistes de l'Inde<sup>3</sup> ».

Mais le bouddhisme allait connaître un sort funeste sur le sol même qui l'avait vu naître. « Quand, [...], en 1197, le Bihar conquis, Bahtiyar Khilji détruit l'Université de Nālandā, on peut dire que le Bouddhisme a cessé de vivre en Inde<sup>4</sup>. »

La complète disparition des écoles bouddhistes de l'Inde est la conséquence de causes diverses et complexes au premier rang desquelles les historiens invoquent la

---

<sup>1</sup> - Edward Conze, *Le bouddhisme*, p. 96.

<sup>2</sup> - D. T. Devendra, « Le Bouddhisme à Sri Lanka », dans *Présence du Bouddhisme*, p. 453.

<sup>3</sup> - Éric Rommeluère, *Le bouddhisme n'existe pas*, p. 78.

<sup>4</sup> - René de Berval, « Liminaire », dans *Présence du Bouddhisme*, p. 42.

double poussée de l'hindouisme et de l'islam, mus par des motifs différents. Au V<sup>e</sup> siècle, l'invasion des Huns hephtalites va porter une première atteinte aux édifices bouddhiques et laisser derrière elle des champs de ruines. Les deux siècles qui vont suivre seront la dernière période de faste, le roi du nord de la péninsule, Harṣa Vardhana, remettant en honneur la tolérance et les libéralités d'Aśoka. Les premières attaques musulmanes s'amorcent, et le Sīnd est occupé en 712, « des tentatives – infructueuses – sont faites contre le Dekkan. Peu à peu, le Magadha, foyer primitif du Bouddhisme, tend à devenir le refuge<sup>1</sup> ». Au VIII<sup>e</sup> siècle, le grand philosophe védantiste Śaṅkara, qui bénéficie du soutien de nombreux souverains locaux, va provoquer une véritable renaissance hindoue avec la doctrine de l'*Advaita Vedānta*, fondée sur son commentaire des *Brahma Sūtra*<sup>2</sup>. Ce regain de vigueur de l'hindouisme lui permettra d'une part de mieux résister aux invasions qui vont se succéder et, d'autre part, de permettre un rapprochement avec le bouddhisme, au point que celui-ci « ne se justifie bientôt plus en tant que doctrine distincte et finit par s'absorber dans le premier ». C'est à partir du X<sup>e</sup> siècle que le bouddhisme, plus encore que l'hindouisme, eut à souffrir gravement d'invasions de Turcs et d'Afghans musulmans. Les bouddhistes n'eurent alors plus que trois possibilités : se laisser assimiler par l'hindouisme, se convertir à l'islam, ou prendre le chemin de l'exil<sup>3</sup>.

Ce qui caractérise la diaspora bouddhiste, c'est qu'elle fut à la fois « la cause de déconvenues et de difficultés pour les bouddhistes, mais, en même temps, peut-être aussi l'un des secrets de la diffusion de la doctrine<sup>4</sup> ».

René de Berval décrit trois vagues de propagation du bouddhisme en Asie, par la voie terrestre vers l'Asie orientale, l'Asie centrale puis vers la Chine ; et par les voies maritimes vers la péninsule indochinoise et l'archipel indonésien. La première a lieu à l'époque d'Aśoka avec principalement sa fixation à Sri Lanka. La seconde est due aux nouvelles écoles du Mahāyāna qui va se diffuser « dans tous les pays en liaison avec l'Inde, aussi longtemps qu'il s'est lui-même maintenu dans ce pays<sup>5</sup> ». La troisième vague sera celle du Theravāda de Sri Lanka qui prendra le pas sur l'hindouisme et le mahāyāna dans la péninsule indochinoise, en particulier dans l'actuelle Birmanie, la Thaïlande, le Laos et le Cambodge. Il faut noter que, dès le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., il

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*

<sup>2</sup> - Cette doctrine est tellement proche du bouddhisme que Śaṅkara pourra être appelé *Prachanna Buddha*, « le Bouddhiste déguisé » (Voir R. de Berval, *op. cit.*, p. 43).

<sup>3</sup> - Voir Robert Saille, *Le bouddhisme "tantrique" indo-tibétain ou "Véhicule de diamant"*, pp. 80-83.

<sup>4</sup> - Matthieu Ricard et Jean-François Revel, *Le moine et le philosophe*, p. 263.

<sup>5</sup> - René de Berval, *op. cit.*, p. 424.

semble que des échanges aient eu lieu avec la Chine<sup>1</sup>, d'où, quelques siècles plus tard, des pèlerins restés célèbres viendront en Inde pour étudier le bouddhisme<sup>2</sup>.

Ce qui est remarquable dans la diffusion du bouddhisme hors de l'Inde, c'est non pas sa capacité à s'assimiler aux cultures et spiritualités des pays où il va émigrer, mais bien plutôt l'assimilation de ces cultures à ses propres modes de pensée<sup>3</sup>. Cette capacité va donner naissance à de nouvelles formes de bouddhisme, originales tant dans leurs modes d'expression que dans l'évolution de la doctrine, tout en conservant une indéfectible fidélité aux Quatre Nobles Vérités et au cheminement vers l'Éveil au sein duquel la méditation occupe une place essentielle. Trois exemples sont particulièrement significatifs de ce pouvoir d'assimilation. Ils sont tous trois le fait du bouddhisme mahāyāna et concernent la Chine, le Tibet et le Japon<sup>4</sup>. Un bref survol de la diffusion du bouddhisme dans ces pays permettra d'apprécier cette capacité qui s'oppose en tout point au devenir du stoïcisme, dont le christianisme, au contraire, s'assimila une bonne partie des éléments de doctrine<sup>5</sup>, dans la mesure où l'éthique ne supposait pas – selon elle – un savoir préalable de logique ou de physique, et introduisait une espérance forte, celle de la venue de Dieu sur terre. Cet exposé doit surtout être mis en perspective avec les possibilités d'acculturation du bouddhisme en Occident où les problématiques seront d'un autre ordre.

## • *Le bouddhisme en Chine*

La religion primitive de la Chine, un culte agraire modelé sur l'organisation sociale, le confucianisme et le taoïsme s'opposaient radicalement à l'idée bouddhique rejetant l'existence intrinsèque de la matière et niant l'existence d'une âme individuelle.

---

<sup>1</sup> - Le conditionnel est de mise, car la source provient de la légende de l'empereur Ming-ti qui évoque l'introduction du bouddhisme en Chine entre le I<sup>er</sup> siècle avant et le I<sup>er</sup> siècle après J.-C. (Voir René de Berval, « Chronologie de l'expansion bouddhique », dans *Présence du Bouddhisme*, pp. 421-433). Ce qui est en revanche avéré, c'est le rôle des échanges entre les Kouçaṇa et l'empire des Han grâce à l'ouverture de la Route de la Soie par Pan Tch'ao.

<sup>2</sup> - Le premier de ces célèbres pèlerins chinois fut Fa-hien qui partira pour l'Inde en 399 et voyagera pendant quinze ans.

<sup>3</sup> - « Dans la mesure où le Bouddhisme est une religion vivante et non pas une momie historique bourrée de matériaux morts et dénués d'utilité, il doit être capable d'absorber et d'assimiler tout ce qui vient en aide à sa croissance. C'est ce qu'il y a de plus naturel pour n'importe quel organisme doué de vie. Et cette vie peut être discernée sous des formes et des interprétations divergentes », D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, pp. 55-56.

<sup>4</sup> - « Tout comme la pensée occidentale s'est nourrie des apports gréco-romains et judéo-chrétiens, la pensée bouddhique a su assimiler deux cultures aussi opposées qu'on puisse l'imaginer, celles de l'Inde et de la Chine – sans parler des cultures périphériques et à bien des égards originales, comme celles du Tibet ou du Japon », Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, pp. 85-86.

<sup>5</sup> - Voir supra, p. 350.

Néanmoins, les taoïstes furent les premiers adeptes de la nouvelle religion, séduits par les pratiques, surtout par celle de la méditation<sup>1</sup>. Au VI<sup>e</sup> siècle, l'école du *dhyāna* (*ch'an* en chinois, qui donnera le zen japonais) fut introduite par le moine indien Bodhidharma. Du VI<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècles, des pèlerins se rendront en Inde d'où ils ramèneront des textes sacrés. La traduction de grandes œuvres philosophiques allait favoriser le syncrétisme avec le taoïsme et le confucianisme, n'atteignant toutefois que les religieux cultivés. L'histoire du bouddhisme en Chine est émaillée de diverses persécutions, plus en raison de la puissance économique et politique des communautés que pour des motifs religieux. Mais le bouddhisme se releva à chaque fois de ces épreuves. De nos jours, deux sectes jouent encore un rôle important : la secte de méditation (*ch'an-tsung*) et la secte amidiste (*ching-t'u tsung*). Mais la religion populaire chinoise mêle d'une manière complexe bouddhisme, confucianisme et taoïsme à d'anciennes conceptions animistes de la Chine primitive. Le culte des ancêtres est une pratique domestique particulièrement ancrée dans la culture religieuse populaire chinoise.

- ***Le bouddhisme tibétain***

C'est aux VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles que le bouddhisme s'installe officiellement au Tibet. D'après la légende, il y serait apparu au IV<sup>e</sup> siècle environ, mais il semble que la conversion du Tibet au bouddhisme se confonde avec l'introduction des civilisations indienne et chinoise<sup>2</sup>. Padmasambhava, un des maîtres de l'université de Nālandā, arriva au Tibet en 747, commença à propager le bouddhisme tantrique et introduisit les doctrines yogiques qui préconisaient la méditation à l'aide de *maṇḍala*. Des éléments hétérogènes provenant de l'ancienne religion chamanique des Bon furent ajoutés à la doctrine du mahāyāna et à la tradition tantrique du bouddhisme indien. Cette forme modifiée du bouddhisme sera appelée Vajrayāna, « véhicule de diamant<sup>3</sup> ». Le processus de conversion va s'étaler sur plusieurs siècles, en raison de luttes religieuses se combinant à des luttes politiques. Il exista à cette époque une vive rivalité avec les prêtres bon-po. De ces luttes parfois sanglantes, le Tibet va se retrouver divisé en un grand nombre de principautés rivales et l'aristocratie en sortira vainqueur. Presque décimé, le bouddhisme va lentement se revivifier à partir du X<sup>e</sup> siècle, et ce n'est qu'au XI<sup>e</sup> siècle que le Tibet peut être considéré comme un pays bouddhiste. C'est au XVI<sup>e</sup> siècle que se fixe le double pontificat des Églises tibétaine et

---

<sup>1</sup> - Voir André Migot, « Le Bouddhisme en Chine », dans *Présence du Bouddhisme*, p. 563.

<sup>2</sup> - Voir Jean Naudou, article « Bouddhisme, l'expansion », *Encyclopædia Universalis*, 2013.

<sup>3</sup> - Voir Alexandra David-Néel, « Le Bouddhisme au Tibet », dans *Présence du Bouddhisme*, pp. 651-665.

mongole, un pan-chen-lama (*Guru pandita*), résidant à Chi-ga-tse, est considéré comme une incarnation d'Amitābha, tandis qu'un Dalai-Lama (*dalai*, océan en mongol), incarnation d'Avalokiteśvara, réside à Lha-sa<sup>1</sup>.

Capable de s'adapter aux différents contextes socioreligieux, le bouddhisme façonna en profondeur l'art, la littérature, la vie quotidienne... du Tibet, « tout en se chargeant d'éléments nouveaux dans ses développements dogmatiques comme dans son panthéon et ses cultes<sup>2</sup> ».

## • **Le bouddhisme au Japon**

C'est par l'intermédiaire de la Corée que le bouddhisme, préalablement refaçonné par la Chine, fut transmis au Japon vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle après J.-C<sup>3</sup>. Il arriva sur une terre qui possédait déjà une religion autochtone, appelée tardivement le shintō, avec un panthéon, une mythologie bien constitués et un ensemble de rites populaires profondément implantés, bien que probablement peu diffusée dans le peuple. Cette cohabitation allait être à la fois source de conflits et de rapprochements vivifiants.

C'est au début de la période Heian (794-1192) que deux religieux fameux créèrent les sectes Tendai et Shingon, qui allaient dominer le bouddhisme japonais pendant quatre siècles. Tendai et Shingon firent plus qu'intégrer les systèmes bouddhiques antérieurs : elles absorbèrent le panthéon shintō. Après une longue période de coexistence paisible des deux religions, entretenue par l'encouragement égal des empereurs, des moines bouddhistes influents s'appliquèrent à rapprocher la « Voie des dieux » et la « Voie du Bouddha », considérant les divinités du shintō comme des manifestations du Bouddha.

Le changement de capitale à l'époque de Kamakura (1185 ou 1192-1333) correspond à une période où avait cours l'opinion selon laquelle le bouddhisme était entré dans une phase de déclin qui allait voir sa disparition. Mais le transfert de la capitale loin de Kyōto allait créer un nouveau foyer d'attraction, indépendant de la cour impériale. Certains monastères interviennent de plus en plus dans la vie politique avec

---

<sup>1</sup> - *Ibid.* A. David-Néel précise que le mot « lama » (et son dérivé « lamaïsme ») est une construction occidentale (Voir « Le Bouddhisme au Tibet », *op. cit.*). Ce mot viendrait du tibétain *bla-ma*, « supérieur », équivalent du sanskrit *guru*.

<sup>2</sup> - Anne-Marie Blondeau, article « Bouddhisme, les grandes traditions. Bouddhisme tibétain », *Encyclopædia Universalis*, 2013.

<sup>3</sup> - Le *Fusō ryakki* (fin du XI<sup>e</sup> siècle), évoque l'arrivée, en 522, d'un immigrant chinois qui construisit une chapelle particulière où il rendait un culte au Bouddha (D'après Jean-Noël Robert, article « Bouddhisme, les grandes traditions. Bouddhisme japonais », *Encyclopædia Universalis*, 2013), mais une lettre de l'empereur de Corée, jointe à des présents faits d'objets religieux et de sūtra bouddhiques pencherait pour 552. Une autre source (le *Nihon Shoki*, « Annales du Japon », ouvrage historique achevé en 720) situe le début du *Dharma* au Japon en l'an 584.

leurs moines-guerriers (*sōhei*). Le « nouveau bouddhisme de Kamakura », avec les écoles de la Terre pure, l'école de Nichiren et celles du zen, est considérée, au XIII<sup>e</sup> siècle, comme l'achèvement du processus de japonisation du bouddhisme et de sa diffusion dans des couches plus vastes de la société. Soulèvements et révoltes, soutenus par certains mouvements bouddhistes, vont émailler les siècles suivants. Sous le shogunat d'Edo (1603-1868), la politique d'extermination du christianisme va s'accompagner de l'instauration de l'obligation pour chaque famille de se faire inscrire dans un temple bouddhique, dans le but d'exercer une plus grande surveillance de la population<sup>1</sup>.

La séparation forcée du bouddhisme et du shintoïsme (*shinbutsu bunri*), conséquence des attaques du mouvement *haibutsu kishaku* (« destruction du bouddhisme ») lors de la Restauration de Meiji en 1868, fut ponctuée d'autodafés de sūtra, de ventes de biens religieux et d'épisodes de violences. En dépit de la réussite du syncrétisme shintō-bouddhique, la rupture entre les deux religions était consommée. Cependant, bien que le shintō restauré fut devenu culte national, l'introduction des idées occidentales, la redécouverte du bouddhisme indien, puis la restauration intégrale de la liberté religieuse après la Seconde Guerre mondiale, allaient redonner un souffle nouveau au bouddhisme japonais, tandis que le shintoïsme perdait sa place privilégiée.

## XI – 2 – Naissance et devenir d'un bouddhisme occidental

Toute entreprise de transmission [est] une opération polémique, requérant une compétence stratégique (à s'allier, filtrer, exclure, hiérarchiser, coopter, démarquer, etc) à, et qui peut s'appréhender comme une lutte pour la survie au sein d'un système de forces rivales tendant soit à s'éliminer entre elles par disqualification soit à s'annexer l'une l'autre par phagocytose<sup>2</sup>.

### XI – 2 – 1 – Un bouddhisme missionnaire ?

Le bouddhisme a pratiquement disparu de l'aire géographique de sa naissance<sup>3</sup>, mais sa diffusion aux régions limitrophes, puis plus éloignées, fut remarquable. Si Dennis Gira considère que des « mots comme missionnaire et mission sont quasiment tabous dans de

---

<sup>1</sup> - Système dit de l'« inscription paroissiale » (*danka seido*).

<sup>2</sup> - Régis Debray, *Transmettre*, p. 21.

<sup>3</sup> - Ce qui n'est plus vrai de nos jours.



nombreux milieux bouddhistes<sup>1</sup> », cette expansion est néanmoins conforme à l'esprit missionnaire enseigné par le Bouddha :

Ô moines, je suis libéré de tous les liens humains et divins, et vous aussi, vous en êtes libérés. Mettez-vous en route et allez pour le bien de beaucoup, pour le bonheur de beaucoup, par compassion pour le monde, pour l'avantage, pour le bien, pour le bonheur des dieux et des hommes. Ne suivez pas à deux le même chemin. Prêchez la Loi qui est bienfaisante en son début, bienfaisante en son milieu, bienfaisante en sa fin ; prêchez-là dans son esprit et dans sa lettre ; exposez dans la plénitude de sa pureté, la pratique de la vie religieuse. Il y a des êtres qui, de nature, ne sont pas aveuglés par la passion : ceux-là se convertiront à la Loi. Quant à moi, j'irai à Uruvilva, le bourg du chef d'armée, pour prêcher la Loi<sup>2</sup>.

L'aspect le plus remarquable de cette acculturation est la capacité du bouddhisme à trouver des solutions aux problèmes liés aux particularités culturelles, sociales, linguistiques et religieuses des aires où il s'implantait, au péril parfois de sa cohérence interne. D. Gira donne l'exemple de la Chine qui donnait à la famille, à la piété filiale et au culte des ancêtres des valeurs « quasiment absolues » : « les bouddhistes soulignaient les liens étroits existant entre la pensée bouddhique sur le "transfert de mérites", les divers rites funéraires que les moines étaient prêts à accomplir pour les ancêtres défunts et les bienfaits qui, à travers ces rites, étaient destinés à ces derniers. Ainsi les moines, qui avaient renoncé à la vie familiale (chose difficilement pensable pour la plupart des Chinois), rendaient-ils un très grand service à la famille et aux ancêtres. Dans les monastères, l'attitude des novices vis-à-vis de leurs responsables était celle de la piété filiale. Par ailleurs, dans le processus de traduction, diverses notions chinoises ont été intégrées aux textes bouddhiques, à l'enseignement et à la mise en pratique de la Loi bouddhique. L'influence des notions taoïstes, le silence, par exemple, et l'accent mis sur la nature, est patente dans la tradition Chan<sup>3</sup> ». Il souligne que dans ce processus d'extension, qui correspond à une histoire très longue, on parla d'abord de « Bouddhisme en Chine », puis à présent de « Bouddhisme chinois ».

Cependant ceci est difficilement transposable à l'expansion occidentale du bouddhisme : les époques ne sont pas les mêmes, la société a connu une évolution

---

<sup>1</sup> - Dennis Gira, L'« inculturation » du bouddhisme en France, *Études*, 2011/12 Tome 415, p. 642.

<sup>2</sup> - *Vin*, I, 20-21, cité par Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 325. Ce que demande le Bouddha n'est pas de convertir mais de « prêcher la Loi ». Si par surcroît une conversion survient, il s'agit d'un mouvement de l'intérieur de l'esprit, chez ceux qui « ne sont pas aveuglés par la passion ».

<sup>3</sup> - D. Gira, *op. cit.*, p. 645.

radicale de son rapport à la religion et à la spiritualité, le processus de globalisation a brouillé les cartes et, en dépit des rapprochements et intrications qu'elles ont opérés, les mentalités occidentales sont souvent encore en opposition avec les mentalités orientales... en un mot, l'idée même d'esprit missionnaire est devenue quasiment obsolète.

## **XI – 2 – 2 – Bref panorama de la diffusion du bouddhisme en Occident**

Avant de s'interroger sur l'existence et les spécificités d'un bouddhisme occidental, un bref retour s'impose sur la manière dont le bouddhisme devint perceptible dans l'horizon occidental. L'évolution de la situation en à peine plus d'un demi siècle fut particulièrement spectaculaire. Il y a soixante ans, le bouddhisme était totalement étranger à l'écrasante majorité des Français, ou alors était juste une curiosité intellectuelle et spirituelle<sup>1</sup> ; il est aujourd'hui la quatrième religion du pays et a conquis un droit à l'antenne sur le service public dès 1997<sup>2</sup>. Les chiffres du ministère de l'Intérieur (source 2013) estiment qu'il y a en France un million de bouddhistes, d'autres chiffres parlent de 300 à 800 000<sup>3</sup>. Afin d'obtenir la reconnaissance des pouvoirs publics, les associations se sont fédérées et l'Union Bouddhiste de France (UBF) a été fondée en 1986. La plupart des pays occidentaux ont suivi une évolution similaire. Mais cette évolution spectaculaire ne doit pas faire oublier à quel point la vision occidentale (essentiellement européenne) du bouddhisme a été déformée par le prisme des préjugés et des mauvaises interprétations au cours des siècles précédents. Stephen Batchelor estime d'ailleurs que ces méprises sont toujours d'actualité : « Il y a autant de figures du bouddhisme qu'il y a de manières de l'appréhender pour un esprit européen bigarré et versatile. À chaque fois, le terme de "bouddhisme" désigne quelque chose de différent. Pour les rationalistes, il s'agit d'un objet de type philologique, dissécable et connaissable. Pour les romantiques, il s'agit d'un objet imaginaire, entièrement pur et bon, qui servira à justifier leur mépris d'un Occident corrompu<sup>4</sup> ».

Si on exclut les rencontres probables entre sages grecs et indiens dans l'Antiquité, le premier récit occidental connu relatif à la vie du Bouddha est celui de Marco Polo, repris

---

<sup>1</sup> - Voir D. Gira, *op. cit.*, p. 647.

<sup>2</sup> - « Sagesses bouddhistes », le dimanche matin sur France 2, dans le cadre des émissions religieuses.

<sup>3</sup> - Un rapport de l'INSEE de 2011 faisait état de 150 000 bouddhistes en France, y incluant personnes d'origine européenne et asiatique. Une estimation plus précise est impossible du fait qu'il n'existe aucune trace écrite de l'appartenance au bouddhisme.

<sup>4</sup> - Stephen Batchelor, *The Awakening of the West: The encounter of Buddhism and Western culture*, p. 273.

dans *Le livre de Marco Polo ou le divisement du monde*, composé à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle dans une prison génoise. Bien qu'étonnamment complet, il sera ignoré des clercs et des savants durant des siècles, au profit de la « légende de Josaphat » qui figure dans un recueil de vie des saints (*La Légende dorée*) composé à la même époque par le dominicain Jacques de Voragine<sup>1</sup>. Si certains voyageurs et missionnaires parleront du Tibet et de la religion bouddhiste (dans des récits le plus souvent fantaisistes), des jésuites effectueront le rapprochement entre le « Fo » des Chinois, le « Xaca » des japonais et le « Budda » (sic) des Indiens et Cinghalais dès la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Le terme « baoudhiste » apparaîtra en langue française dans une lettre du jésuite Pons, datée de 1740<sup>2</sup>.

Le bouddhisme entra dans le champ d'études des savants au début du XIX<sup>e</sup> siècle (le premier ouvrage en français qui mentionne le terme « bouddhisme » est l'œuvre du d'Ozeray en 1817<sup>3</sup>). Un travail considérable de traduction des textes en pâli, sanskrit, tibétain, chinois... va débiter et des noms voués à la postérité vont apparaître (comme le Français Abel-Rémusat, le Hongrois Csoma de Körös, ou Burnouf, auteur de la traduction des premiers *sutta* du canon bouddhique). Commence alors une période d'étude du bouddhisme comme « objet textuel », qui va exercer un attrait considérable sur divers cercles de savants, philosophes, artistes... et décontenancer les intellectuels occidentaux. Ce sera aussi le début de controverses et polémiques, surtout autour de la notion de vacuité qui, mal comprise, va donner naissance au « malentendu nihiliste » et assimiler le bouddhisme à un « culte du néant<sup>4</sup> ». Un autre mouvement, la Société théosophique<sup>5</sup>, proche des cercles ésotériques et mystiques qui se développent dans le contexte d'une critique du rationalisme occidental et d'un affaiblissement du poids des Églises catholiques et réformées dans le champ religieux, va populariser le bouddhisme comme vecteur d'une convergence de toutes les religions. Quelques œuvres littéraires allaient profondément marquer les esprits, des témoignages comme ceux de la Française Alexandra David Néel ou des fictions (comme *Horizons perdus* de James Hilton, 1933, et surtout, un peu plus tard, les romans à succès du pseudo-moine tibétain Lobsang Rampa – faux Tibétain mais vrai Anglais).

---

<sup>1</sup> - « Saint Josaphat » qui était célébré par l'Église catholique le 27 novembre, est en quelque sorte le personnage christianisé du Bouddha. « Josaphat » serait une transformation de « Joasaph », lui-même issu du moyen-persan Budassaf (Boddhisattva). Voir Bernard de Backer, Bouddhisme en Belgique, *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 2002/23-24, n° 1768-1769, note 13, p. 14. Cette section doit beaucoup à cet auteur.

<sup>2</sup> - Voir Henri de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, 1952, cité par Bernard de Backer, (*op. cit.*, note 16, p. 14) qui signale que ce fait a échappé à de nombreux auteurs « qui situent la première occurrence du mot chez Ozeray, en 1817, soit trois quarts de siècle plus tard ».

<sup>3</sup> - *Recherches sur Buddou ou Bouddou, Instructeur religieux de l'Asie orientale*, Paris, Brunot-Labbé, 1817.

<sup>4</sup> - Voir Roger-Pol Droit, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*.

<sup>5</sup> - Fondée en 1875 à New York par la médium russe Blavatsky et le colonel américain Olcott.

C'est au cours de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle que le bouddhisme entra réellement dans le champ des préoccupations spirituelles occidentales, pour s'officialiser en 1891 avec la création de la Maha Bodhi Society par Dharmapala, société qui allait s'étendre aux États-Unis (1897), en Allemagne (1911) et en Grande Bretagne (1926). Le premier converti occidental serait un citoyen américain, Carl Strauss<sup>1</sup>, en 1893. Dans l'entre-deux guerres, la pratique du bouddhisme qui était jusque-là cantonnée à la diffusion d'un bouddhisme scripturaire, deviendra réellement effective avec des « prises de refuge » par des Occidentaux en Europe et aux États-Unis. « Outre l'Allemagne et la Grande-Bretagne, pays où le bouddhisme se développa le plus, quelques sociétés virent le jour en France (Les amis du Bouddhisme – éditeur de la revue *La Pensée Bouddhique* – groupe fondé à Paris en 1924), en Suisse, en Autriche, en Hongrie et en Italie<sup>2</sup>. »

Tandis que de plus en plus d'Occidentaux s'initiaient au bouddhisme, des migrants bouddhistes japonais et chinois arrivaient aux États-Unis à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, puis d'autres touchèrent l'Amérique du Sud (Mexique, Pérou, Brésil). En Europe, les premières communautés bouddhistes transplantées virent le jour en Russie et en Serbie, adeptes pour la plupart du bouddhisme tibétain. Il est important de souligner que le bouddhisme pratiqué par les Occidentaux, d'un côté, et celui des communautés immigrées, de l'autre, était sensiblement différent.

C'est après la Seconde guerre mondiale que ces deux mouvements allaient se rejoindre en partie. Sous l'influence de l'enseignement et des livres de D.T. Suzuki (zen *rinzaï*) dans les années 1950, on parla d'un « boom du Zen » qui toucha les États-Unis puis l'Europe occidentale, renforcé par l'arrivée de maîtres de l'autre branche du Zen (le Sōtō), en particulier de Taisen Deshimaru en France (et en Europe). Un autre maître zen d'origine vietnamienne, très engagé durant la seconde guerre du Vietnam, Thich Nhât Hanh, est devenu une figure connue du bouddhisme moderne, active à la fois aux États-Unis et en France. Il n'est pas question de citer ici toutes les grandes figures du bouddhisme qui contribuèrent à sa diffusion en Occident, mais l'un des pionniers de cette diffusion doit être signalé. Chögyam Trungpa Rinpoché fonda, avec Akong Rinpoché, le premier centre bouddhiste tibétain en Écosse, en 1967, avant de s'installer en 1970 aux États-Unis où il créa le centre Dharmadhatu à Bolder, dans le Colorado. Enfin, il ne faut

---

<sup>1</sup> - Lionel Obadia (*Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*) cite plutôt un certain Allan Bennet Mc Gregor, ancien membre d'un mouvement occultiste, sympathisant de la Société théosophique qui se serait converti en 1892. Mais – sans vouloir faire de surenchère –, je citerai encore le cas d'un missionnaire portugais au Japon, Christovao Ferreira (1580-1650) qui devint moine zen en reniant sa foi chrétienne et publia un pamphlet contre le christianisme en 1636 (Voir Jeff Shore, "Japanese Zen and the West: Beginnings", *FAS Society Journal*, summer 1992, pp. 46-82).

<sup>2</sup> - B. de Backer, *op. cit.*, p. 17.

pas négliger le rôle joué aux États-Unis par les écrivains de la *Beat Génération* (Kerouac, Ginsberg, Watts,...) qui exercèrent une véritable fascination sur leurs lecteurs. B. de Backer souligne aussi « la place prise [à cette époque] par le "bouddhisme thérapeutique", centré sur des pratiques comme la méditation et visant la transformation de soi, [qui] devint de plus en plus prégnante, signant le passage progressif d'un bouddhisme intellectuel à un bouddhisme plus pratique et émotionnel<sup>1</sup> ». Trois grands rameaux du bouddhisme étaient représentés dans ce mouvement : le theravāda, le zen et le vajrayāna, tandis que de plus en plus de couches sociales se trouvaient concernées.

En se développant en Occident, le bouddhisme a opéré un mouvement de transformation à l'intérieur de ces trois rameaux : le theravāda, par exemple, mit l'accent sur les pratiques de méditation (comme le *vipassana*). Le parcours de l'Anglais Dennis Lingwood, qui vécut longtemps dans le sous-continent indien, est particulièrement édifiant, en particulier par l'orientation « œcuménique » du mouvement qu'il fonda à Londres en 1967. Il a pu développer un tel esprit œcuménique à la faveur d'une expérience spirituelle exceptionnelle par sa diversité qui, de ses débuts dans le theravāda, s'est enrichie des autres branches du bouddhisme. Le Friends of the Western Buddhist Order (FWBO), fondé par D. Lingwood (devenu Sangharakshita) existe également en Inde sous le nom de Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayak Gana (TBMSG) où il concerne principalement les Intouchables convertis<sup>2</sup>.

La vague du bouddhisme tibétain qui atteignit les États-Unis puis l'Europe au début des années 1970 est associée à l'arrivée de nombreux lamas de différentes écoles et lignées de la diaspora tibétaine, à la suite de Chögyam Trungpa Rinpoché, après l'invasion chinoise<sup>3</sup>. Elle attira beaucoup d'Occidentaux issus de la contre-culture des années 1960. L'attribution du prix Nobel de la paix au Dalaï-Lama en 1989 et la fascination toujours présente pour le « Tibet magique » joueront un rôle important dans cette diffusion, par ailleurs très médiatisée.

La période d'après-guerre fut également marquée par l'accroissement et l'implantation de nouvelles communautés immigrées ou réfugiées en provenance de pays bouddhistes,

---

<sup>1</sup> - B. de Backer, *op. cit.*, p. 18.

<sup>2</sup> - D. Lingwood travailla en étroite collaboration avec le célèbre défenseur de la cause des Intouchables en Inde, le Docteur Bhimrao Ambedkar. La FWBO a donné naissance à l'Ordre Bouddhiste Triratna. Pour un panorama plus complet de ce mouvement bouddhique très cosmopolite, voir l'excellent exposé qu'en donne Bernard Stevens dans *La communauté bouddhiste Triratna. Un Bouddhisme occidental*.

<sup>3</sup> - De manière non exhaustive, il faut citer Kalou Rinpoché, le XVI<sup>e</sup> karmapa Rigpai Dordjé, Lama Thoubten Yéshé, Dagpo Rinpoché, Dilgo Khyentsé Rinpoché, Taklung Tsétrül Rinpoché, Sogyal Rinpoché (auteur du *Livre tibétain de la vie et de la mort* qui eut un retentissement international), Namkhai Norbu Rinpoché... et bien entendu Sa Sainteté le XIV<sup>e</sup> Dalaï-Lama. Il s'agit pour la plupart de grands voyageurs qui ne sont pas tous restés en Occident mais qui ont joué un rôle considérable dans la diffusion du bouddhisme tibétain.

notamment suite aux guerres en Indochine, avec la création de nouveaux lieux de culte pour les communautés transplantées.

De 1970 à 2000 on assista à une croissance remarquable du bouddhisme en Occident, sous ses formes instituées ou sous des formes plus « occidentalisées<sup>1</sup> ». Cette diffusion se caractérise par une très grande diversité et hétérogénéité, conséquence des flux migratoires, de la diversité des formes de bouddhisme ainsi que de la diversification du « champ bouddhique » lui-même.

## **XI – 2 – 3 – Peut-on parler d'un « bouddhisme occidental » ?**

Schématiquement, on peut considérer que le bouddhisme est implanté aujourd'hui en Occident selon deux modalités :

- La transplantation de traditions bouddhiques par des émigrés asiatiques, souvent regroupés en communautés. Il s'agit alors de la perpétuation de pratiques religieuses héritées de leur pays d'origine, d'un « bouddhisme natif ».
- L'adoption de pratiques bouddhiques par des Occidentaux séduits par telle ou telle école<sup>2</sup>. On parlera ici d'un « bouddhisme choisi ».

B. de Backer signale une exception notable à cette bipartition quelque peu réductrice : « l'Ordre de l'Interêtre fondé par le moine zen vietnamien Thich Nhât Hanh à Saigon en 1966. Largement diffusé (et transplanté) en Occident depuis que son fondateur s'est réfugié en France, ce mouvement qualifié parfois de "bouddhisme mixte" a la particularité de réunir des adeptes asiatiques et occidentaux dans une pratique commune<sup>3</sup> ».

Nous n'aborderons pas la question du « bouddhisme natif » qui n'a que peu de rapports avec notre sujet. En revanche, trois questions doivent être examinées :

- Quels sont les éléments des doctrines qui ont suscité l'intérêt – voire l'adhésion – de certains Occidentaux pour le bouddhisme ?
- Quelles transformations le bouddhisme a-t-il subi du fait de son implantation en Occident ?
- Quelles perspectives peut-on envisager pour un bouddhisme occidental ?

---

<sup>1</sup> - Le nombre d'organisations bouddhiques passa de 74 à 400 en Grande Bretagne, de 40 à 500 en Allemagne, alors que les sanctuaires tibétains qui n'étaient qu'une vingtaine en France passèrent à près de 150.

<sup>2</sup> - Dans son enquête sociologique publiée en 1999 (*Le bouddhisme en France*, Fayard), F. Lenoir distingue cinq catégories, « cinq grands cas de figure », constitués par des personnes reconnaissant ou revendiquant une « identité religieuse bouddhiste », allant du sympathisant non engagé au pratiquant engagé, religieux ou laïc. Il faut ajouter que des éléments appartenant à des écoles différentes peuvent être présents chez un même pratiquant.

<sup>3</sup> - B. de Backer, *op. cit.*, p. 21.

- **Des facteurs d'adhésion de l'Occident**

É. Rommeluère souligne le contraste entre la curiosité scientifique manifestée pour le bouddhisme par d'illustres chercheurs et intellectuels<sup>1</sup> et la vision idéale et merveilleuse qu'en eut le public jusque dans les années 1970<sup>2</sup>. J'ai signalé à plusieurs reprises que la vision de cette religion venue d'ailleurs avait été singulièrement brouillée par les interprétations nihilistes et pessimistes diffusées durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Malgré tout, l'attrait de l'Occident pour les nouveautés mêlant exotisme, merveilleux et mystère constitua un terreau favorable, fertilisé par quelques œuvres littéraires dont l'impact sur les esprits fut considérable<sup>4</sup>. Parallèlement, l'Occident avait connu des périodes de remous sociétal avec la *beat-generation* des années 1950 ou la contre-culture des années 1960. Même si la découverte du bouddhisme et les débuts de sa diffusion en Occident sont très largement antérieurs, ces remises en cause profondes de la société ont incontestablement exercé un rôle facilitant son accueil par l'Occident. L'arrivée d'émigrés asiatiques et l'implantation de communautés de « bouddhisme natif » se produisaient dans le même temps. La conjonction de ces divers éléments allait avoir des conséquences inattendues sur l'acculturation d'un certain bouddhisme parfois bien éloigné de l'orthodoxie. La nature de ces œuvres littéraires est très disparate et elles n'ont souvent en commun que leur force de conviction. La redécouverte d'un Tibet à la

---

<sup>1</sup> - Nous avons déjà évoqué quelques uns des pionniers de la recherche bouddhologique. É. Rommeluère évoque le jésuite et théologien Henri de Lubac dont les trois « ouvrages pionniers » consacrés à la compréhension du bouddhisme, publiés dans les années 1950, ont eu une importance considérable (et viennent d'être réédités par les Éditions du Cerf).

<sup>2</sup> - Éric Rommeluère, « Le bouddhisme : un nouvel acteur social ? », *Études*, pp. 783-791.

<sup>3</sup> - Voir en particulier « Introduction », pp. 30-31

<sup>4</sup> - Dans les années 1930, le roman de l'écrivain américain James Hilton, *Horizons perdus*, basé sur le mythe tibétain du royaume caché de Shambala, avait exercé sur ses lecteurs une profonde fascination. Les récits de voyages enthousiasmants de la Française Alexandra David Néel (de 1927 à 1951) ont pour leur part contribué à faire connaître le Tibet, mais souvent à travers un prisme d'exaltation mêlant à la fois le merveilleux, le magique et le secret. En 1956, un écrivain présenté comme un moine tibétain du nom de Lobsang Rampa publie un livre ambigu dans la mesure où le lecteur ne peut savoir s'il s'agit ou non d'une mystification. *Le troisième œil* décrit l'initiation d'un jeune novice dans un monastère tibétain, consistant en l'ouverture chirurgicale de son « troisième œil ». L'auteur est en réalité Cyril Loskin, un Britannique qui, découvert, publie un nouveau livre expliquant comment ses pouvoirs extraordinaires lui avaient permis d'emprunter l'enveloppe corporelle d'un Européen. Tous les chercheurs soulignent l'impact de l'œuvre de Rampa dans l'établissement du bouddhisme en Occident. Ces trois exemples sont loin d'être les seuls à attester la puissance de fascination d'une certaine littérature sur les esprits occidentaux de cette époque. B. de Backer cite encore Kerouac, Ginsberg, Watts,... É. Rommeluère soutient que les grands maîtres orientaux venus enseigner le bouddhisme en Occident n'auraient « quels que soient leur énergie et leur charisme, [...] sûrement pas eu le même impact sans le terrain préparé par [ces écrivains] » (*op. cit.*, p. 784).

fois exotique, magique et mystérieux<sup>1</sup> suscita la curiosité du public occidental. Le trouble psychologique agitant la société postindustrielle était d'autre part favorable à une certaine réception du zen, souvent réduit à la méditation et à des méthodes psychothérapeutiques propices à l'apaisement et à la sérénité. Si, pour F. Lenoir, « un Occidental du XX<sup>e</sup> siècle mal informé se représentera le bouddhisme tibétain à peu près avec les mêmes lunettes culturelles qu'un Occidental du Moyen Âge ou de la Renaissance<sup>2</sup> », sa remarque s'applique également au bouddhisme zen et au theravāda.

A. Koné soutient pour sa part « que les écoles zen et tibétaine attirent les Occidentaux par l'accent qu'elles mettent sur la relation maître-disciple qui occulte, dans les premiers temps de l'engagement, les aspects spécifiquement religieux<sup>3</sup> ».

Il existe par ailleurs à cette époque un « phénomène de dissolution des identités religieuses », ce qui s'accorde bien avec la nature même du bouddhisme : « plus que d'une dogmatique ou d'un engagement communautaire rigide, il s'agit d'une "voie spirituelle" extrêmement souple qui se prête facilement à toutes sortes de réinterprétations, d'arrangements, de combinaisons d'identités. Chacun peut facilement s'y investir ou y "piocher" en fonction de ses besoins<sup>4</sup> ». Ceci explique que l'investissement puisse aussi bien revêtir un caractère typiquement religieux que purement intellectuel. La contrepartie, c'est que chacun pourra définir le bouddhisme « selon son propre investissement : philosophie, religion, art de vivre, voie spirituelle, pratique<sup>5</sup>... »

D'autres facteurs sont propres à séduire les Occidentaux. Le bouddhisme est une religion non-théiste sans transcendance verticale. Religion, car il propose une voie de délivrance, l'Éveil, caractérisé par la libération du cycle de la souffrance et de l'illusion. En outre, nous porterions tous en nous cette potentialité, la « nature de Bouddha ». De plus, « cet état de perfection comporte une dimension cognitive (un savoir sur l'impermanence du monde et un affranchissement de l'illusion) et une dimension expérientielle (l'extinction effective de la douleur, la libération du *saṃsāra*<sup>6</sup>) ». B. de Backer résume bien cette force d'adhésion : « Cette combinaison d'un athéisme de principe et d'une promesse de transfiguration de l'être a tout pour séduire la modernité

---

<sup>1</sup> - C'est du moins l'image qu'en avaient toujours les occidentaux en dépit des bouleversements provoqués par l'invasion chinoise.

<sup>2</sup> - F. Lenoir, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, p. 17.

<sup>3</sup> - Alioune Koné, *Zen in Europe: A survey of the territory*, p. 16.

<sup>4</sup> - F. Lenoir, *Le Bouddhisme en France*, p. 31.

<sup>5</sup> - *Ibid.*

<sup>6</sup> - B. de Backer, *op. cit.*, p. 64.



occidentale, car elle correspond à la fois à la "mort de Dieu" et aux demandes de guérison et de salut intramondains, à une meilleure connaissance du fonctionnement de l'esprit pouvant déboucher sur la délivrance. L'on retrouve la même relation paradoxale dans l'association intime de la science et de la croyance qui caractérise le bouddhisme contemporain, mais également ancien (où c'est la rigueur du raisonnement logique qui prévalait)<sup>1</sup> ». Religion encore, car la conversion au bouddhisme est bien un acte de foi, mais « cette foi est légitimée logiquement (déductions subtiles sur l'impermanence, la douleur et la vacuité) et scientifiquement par certains parallèles entre, par exemple, la théorie de la vacuité et les développements de la science contemporaine, comme la physique moderne (en particulier la mécanique quantique<sup>2</sup>) ». Cette « philosophie de l'impermanence, du relatif et du mouvement, offrant du sens sans avoir nécessairement recours à des notions de vérités absolues ni à l'autorité d'une tradition, proposant une éthique de responsabilité individuelle et collective<sup>3</sup> », largement médiatisée dans les enseignements du Dalaï-Lama, semble particulièrement en phase avec les questionnements de notre époque, d'autant qu'elle établit des ponts entre psychologie et spiritualité<sup>4</sup>. Mais, de manière quasi unanime, c'est avant tout l'incarnation d'un chemin spirituel de transformation intérieure dans une pratique et un art de vivre que recherchent ces nouveaux adeptes, formule somme toute assez proche de l'idéal de vie des stoïciens.

De 1970 à nos jours, le bouddhisme en Occident est passé à une phase d'institutionnalisation avec l'installation de structures et de communautés sur un sol vierge, « autrement dit son intégration et sa représentation dans l'espace public<sup>5</sup> ».

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 65.

<sup>3</sup> - F. Lenoir, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, p. 314.

<sup>4</sup> - « La psychologie se targue d'être la science de l'âme ; or, en pratique, la plupart des théories psychologiques aujourd'hui en vigueur dans le monde occidental (ainsi que des techniques de thérapie qui en dérivent) ont précisément du mal à prendre en compte l'âme". Ces théories se fondent en effet sur la science moderne, alors que les mots "âme" ou "psyché" gardent obstinément la charge religieuse qui a toujours été la leur [...]. Tous les psychologues de notre époque sont peu ou prou enfants du siècle des Lumières et ont hérité de son mépris condescendant pour la spiritualité, forme de superstition parmi d'autres. L'histoire même de leur discipline les coupe de tout contact avec leur propre tradition religieuse occidentale et lorsque, dans cet état d'aliénation, ils ressentent le besoin de retrouver un fondement nouveau à la science de l'âme, c'est d'ordinaire vers l'Orient qu'ils se tournent », Harvey Cox, *L'Appel de l'Orient*, p. 92.

<sup>5</sup> - É. Rommeluère, *op. cit.*, p. 785.

- ***Des modifications dans l'expression du bouddhisme en Occident***

De ce qui précède, il est aisé de comprendre que la pratique du bouddhisme par les Occidentaux est radicalement différente de celle des Asiatiques ayant émigré en Occident. On constate de fait une distinction nette, si ce n'est une opposition, entre un bouddhisme « choisi » et le bouddhisme « natif ». L'individualisation de plus en plus sensible de l'existence semble avoir généré en Occident « la perte d'emprise des institutions et des identités religieuses héritées au profit de l'engagement volontaire et personnel dans un groupe, voire le développement de modalités de croyance sans inscription dans un groupe<sup>1</sup> ». Alors que dans les pays où zones culturelles d'origine une seule forme de bouddhisme domine souvent la scène religieuse, la situation dans les pays de diffusion et de transplantation extérieurs à l'Asie se caractérise par une grande diversité ainsi qu'une fragmentation (ou diversification) du « champ bouddhique » lui-même.

A. Koné a distingué schématiquement quatre variétés d'attitudes chez les anciens élèves de Taisen Deshimaru envers la tradition japonaise du zen Sōto. En consultant d'autres sources évoquant la diffusion du bouddhisme en Occident<sup>2</sup>, il m'est apparu que cette classification peut être étendue aux autres courants et écoles :

- La reproduction de la tradition. « Les dirigeants de ces groupes cherchent à créer une structure monastique avec une hiérarchie de "virtuoses" dont l'ensemble de la vie quotidienne cherche à respecter les prescriptions de l'ordre Sōto japonais<sup>3</sup> », une communauté plus large de laïcs participant épisodiquement au genre de vie des moines et moniales<sup>4</sup>. C'est « un objectif, un processus sans cesse continué, plutôt qu'une réalité ».
- L'adaptation de la tradition. Il s'agit ici d'un lent processus d'adaptation du zen aux conditions occidentales, « thème récurrent chez les convertis ».
- La distanciation à la tradition. La tradition est ici située d'emblée dans un ailleurs qu'il ne s'agit pas de réduire mais de comprendre. La distanciation vise à une prise de distance réflexive par rapport à la tradition.

---

<sup>1</sup> - B. de Backer, *op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>2</sup> - Voir en particulier l'enquête sociologique très documentée présentée par F. Lenoir dans *Le Bouddhisme en France*, qui est une reprise de son travail de thèse de doctorat, ainsi que la présentation de B. de Backer.

<sup>3</sup> - Les passages repris entre guillemets sont extraits de A. Koné, *op. cit.*, pp. 17-18.

<sup>4</sup> - L'Ordre Bouddhiste Triratna fondé par le Britannique Dennis Lingwood (Sangharakshita) fait exception à cette règle. S'il y existe bien des ordinations et des degrés dans l'engagement des pratiquants, il n'y a pas de structures monastiques, pas plus que de moines ou moniales (voir page suivante).

- L'emprunt à la tradition. Des éléments sont empruntés à la tradition pour des raisons variées (psychologiques, philosophiques ou religieuses) et sont intégrés consciemment dans une autre tradition intellectuelle ou religieuse (il s'agit souvent – mais pas exclusivement – d'une optique chrétienne).

Tous les degrés d'engagement existent, du simple sympathisant du bouddhisme au pratiquant engagé comme religieux dans une communauté.

On assiste aussi depuis quelques décennies à une occidentalisation de la nature et des modalités de croyance. Si l'aspect rituel de la pratique n'est pas globalement remis en cause, on observe une remise en question de thèmes fondamentaux de la doctrine, comme la doctrine de la renaissance ou celle de Karma, ainsi qu'à une prise en compte plus globale – et qui se veut sans doute plus universelle – d'un ensemble de pratiques issues d'écoles différentes. L'éclectisme de l'Ordre bouddhiste Triratna me semble significatif de cette évolution. Nous avons évoqué plus haut l'histoire de sa fondation en 1967 par le Britannique Dennis Lingwood (Sangharakshita) qui représente sans doute le plus bel exemple d'un cosmopolitisme en acte. S'initiant d'abord au bouddhisme theravāda, il découvrit par la suite les autres courants dans lesquels il s'engagea aussi. Selon Bernard Stevens, Il eut très tôt la conviction « que le bouddhisme britannique devait se situer au-delà des sectes existant en Asie et appartenir conjointement aux trois véhicules (*yānas*) : ce devait être un bouddhisme *triyāna*. Ce devait être un bouddhisme qui acclimaterait les formes asiatiques aux structures occidentales et qui, en particulier, réduirait la fracture entre monachisme et laïcité, si forte dans le Theravāda. Ce devait être, en somme, un bouddhisme occidental<sup>1</sup> ». La communauté Triratna ne compte pas de moines au sens traditionnel du terme. L'« aller en refuge<sup>2</sup> » comporte plusieurs degrés, l'expression du niveau d'engagement le plus élevé (l'« aller en refuge effectif ») étant consacré par une ordination qui ne consiste cependant pas à devenir moine ou entrer dans un monastère. B. Stevens résume les aspirations de Sangharakshita à un bouddhisme occidental de la manière suivante : « La nouvelle culture bouddhique occidentale que Sangharakshita appelle de ses vœux sera constituée d'éléments venant d'Asie – moins les coutumes des traditions orientales que les principes spirituels qui y ont été exprimés. La nouvelle culture sera le fruit de l'interaction entre le bouddhisme d'Orient et d'Occident, également l'interaction entre le bouddhisme et des éléments importants de la culture occidentale classique (mais, tant que possible, pas la culture de masse

---

<sup>1</sup> - Bernard Stevens, *Le Bouddhisme Triratna*, op. cit., p. 49.

<sup>2</sup> - Selon l'expression employée par B. Stevens, plutôt que « prise de refuge ».

actuelle), et enfin l'inspiration que les nouveaux bouddhistes trouveront dans leur propre expérience du Dharma et, plus particulièrement, de la méditation<sup>1</sup> ».

Outre cette distinction atténuée entre clercs et laïcs, la modalité occidentale du bouddhisme est marquée par l'importance des pratiques de transformation de soi (comme la méditation), une place différente donnée aux femmes, l'établissement de liens avec des notions de la psychologie occidentale, etc<sup>2</sup>.

- **Vers un « bouddhisme occidental » ?**

Outre les spécificités indiquées ci-dessus, il convient de noter que des penseurs bouddhistes occidentaux donnent un éclairage nouveau sur des points de doctrine jusqu'ici peu remis en cause. Ainsi, Nagapriya réexamine les notions de renaissance et de Karma<sup>3</sup>. Il situe l'idée de renaissance non dans une perspective cosmologique ou métaphysique issue de la tradition indienne brahmanique, mais comme la possibilité très concrète, au cours d'une même existence, de traverser des périodes où dominent les caractéristiques de tel ou tel monde décrit dans la cosmologie bouddhique. Il s'agirait alors d'une conception plus symbolique du concept de renaissance. Son approche de la notion de Karma est assez voisine. Il ne remet pas en cause l'idée d'une causalité rétributive<sup>4</sup> (*kusala*) qui serait une loi naturelle, mais il la situe d'une manière très pragmatique dans le cours de l'existence quotidienne. On retrouve une interprétation semblable chez Stephen Batchelor qui resitue ces deux notions dans le contexte culturel et religieux de leur origine : « L'idée de renaissance est significative pour le bouddhisme dans la mesure où elle sert à rendre compte de la doctrine métaphysique indienne des actions et de leurs résultats, doctrine connue sous le nom de "karma". Le Bouddha acceptait l'idée de karma tout comme il acceptait celle de la renaissance, mais lorsqu'il était interrogé sur le sujet, il avait tendance à insister davantage sur ses implications psychologiques que sur ses implications cosmologiques<sup>5</sup> ». Il s'agit d'une démarche critique responsable et consciente d'elle-

---

<sup>1</sup> - B. Stevens, *op. cit.*, p. 180.

<sup>2</sup> - Dans l'autre sens, B. de Backer souligne que « le bouddhisme dans les pays d'origine subit des changements sous le coup de la modernisation et de la mondialisation. Par ailleurs, ce n'est pas tant le caractère "asiatique" ou "occidental" qui fonde cette typologie des "deux bouddhismes" que la nature plus ou moins traditionnelle et rurale de la communauté d'origine transplantée, par opposition aux caractéristiques urbaines et "postmodernes" des bouddhistes occidentaux. Le mouvement créé par Thich Nhat Hanh illustre bien ces changements » (*op. cit.*).

<sup>3</sup> - Voir Nagapriya, *Exploring Karma & Rebirth*,.

<sup>4</sup> - La traduction de *kusala* fait débat. Il était souvent associé à l'idée de mérite, mais actuellement les traducteurs préfèrent éviter ce sens rétributif. *Kusala* est plutôt traduit par « favorable », « bénéfique », « approprié », « convenable »... Le caractère méritoire d'une action est plutôt associé à la traduction de *punya*.

<sup>5</sup> - Stephen Batchelor, *Le bouddhisme libéré des croyances*, p. 61.

même, visant à isoler ce qui est le cœur même du message : « Pour préserver l'intégrité de la tradition, il nous faut distinguer ce qui est essentiel à son intégrité et ce qui en est périphérique, nous devons pouvoir séparer les éléments nécessaires à la survie de la pratique du dharma des artefacts culturels étrangers qui pourraient constituer un obstacle à cette survie. Un exemple contemporain : il nous faut déterminer si la doctrine métaphysique du karma et celle de la renaissance sont constitutives ou non de la tradition<sup>1</sup> ».

Le « recentrage » de ces grandes idées bouddhiques est également la préoccupation de Dhīvan Thomas Jones qui les réexamine à la lumière de la pensée occidentale. Lui aussi met l'accent sur les implications psychologiques, et surtout sur les conséquences éthiques des notions de Karma, renaissance et de coproduction conditionnée, sans renier toutefois leur valeur « universelle » et leur lien avec la tradition : « Pour moi, la tradition bouddhique n'a jamais distingué ces deux significations de la loi du karma, l'*universelle* et la *psychologique*. Je pense que la raison en est que l'idée *universelle* de karma tient son origine des religions anciennes et de la pensée philosophique de l'Inde, et n'était pas à l'origine une doctrine *psychologique*. Dans la religion brahmanique d'avant l'époque du Bouddha, le karma signifiait une action rituelle. [...] Tout compte fait, la loi *universelle* du karma est affaire de croyance religieuse. [...] Par contraste, la loi *psychologique* du karma n'est pas affaire de croyance, mais est quelque chose que nous pouvons observer et évaluer pour nous-mêmes<sup>2</sup>. ».

Cette attitude critique est par ailleurs conforme à l'enseignement du Bouddha qui encourageait les Kālāma à douter des opinions toutes faites, à douter même de l'autorité du maître, à les examiner à la lumière de ses propres expériences, puis de les accepter ou les rejeter, attitude caractéristique du non-dogmatisme du bouddhisme :

Venez, ô Kālāmas, ne vous laissez pas guider par des rapports, ni par la tradition religieuse, ni par ce que vous avez entendu dire. Ne vous laissez pas guider par l'autorité des textes religieux, ni par la simple logique ou les allégations, ni par les apparences, ni par la spéculation sur des opinions, ni par des vraisemblances probables, ni par la pensée que « ce religieux est notre maître spirituel<sup>3</sup> ».

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 166.

<sup>2</sup> - Dhīvan Thomas Jones, *Two Meanings of Karma*, pp. 2-3.

<sup>3</sup> - *Kālāma sutta* (livre canonique mineur de l'*Anguttara nikāya*). *Sermons du Bouddha. Traduction intégrale de vingt-cinq sermons du Canon bouddhique*, (trad. par Mōhan Wijayaratna), p. 25-26.

On pourrait craindre néanmoins que de telles mises en causes finissent par vider le bouddhisme de sa substance et le réduire à un ensemble de pratiques visant tout au plus à un certain état d'équilibre mental : « Sérénité, équilibre émotionnel et psychologique, paix intérieure sont des vertus généralement mises en avant au détriment des aspects culturels, ritualistes et institutionnels qui sont minimisés, présentés comme de simples concrétions culturelles, voire évacués ou déniés<sup>1</sup> ». Cependant, à condition de rester vigilant, la doctrine propose d'elle-même son propre antidote : la Voie du milieu : « Ce conflit d'autorité dans le cadre de la modernité, auquel non seulement le bouddhisme mais toutes les traditions religieuses sont désormais confrontés, ne peut plus être résolu par un choix exclusif : si le sujet soumet la tradition à sa loi, s'il garde ce qui lui convient et écarte ce qui le gêne, il s'empêche de se laisser submerger par le message religieux. Si à l'inverse la tradition soumet le sujet à sa loi, celui-ci ne peut que verser dans l'intégrisme et le fondamentalisme<sup>2</sup> ».

É. Rommeluère est très circonspect vis-à-vis de cette conception d'un nouveau bouddhisme qui prétendrait associer des références puisées à diverses écoles, « alors que les perspectives développées par ces traditions sont parfois irréconciliables<sup>3</sup> ». Les textes, insiste-t-il, « réintégrés dans la contextualité et dans l'intertextualité qui les a fait naître et vibrer, se donnent [pourtant] bien à lire sous le signe de la divergence et de l'hétérogénéité ». Il reconnaît cependant que « la vision associative a néanmoins ses partisans qui se reconnaissent sous la bannière d'un bouddhisme que l'on qualifie désormais de non confessionnel (*non-denominational buddhism*) dans le domaine anglo-saxon<sup>4</sup> ».

À côté de ces considérations d'ordre philosophique et de ces choix parfois divergents, le bouddhisme de l'Occident s'investit parfois dans la société de façon militante, sous la forme d'un « bouddhisme socialement engagé ». Sur le versant asiatique, le bouddhisme apparaît peu préoccupé de réforme sociale : le chemin bouddhiste, depuis des millénaires, offre une alternative individuelle à la question du *samsāra* et de la souffrance et non une solution politique aux maux sociaux<sup>5</sup>. Ce bouddhisme occidental socialement engagé transpose la théorie des trois racines du mal (l'avidité, l'aversion et l'illusion – ou l'ignorance) dans le contexte technologique, politique, économique, écologique... de notre société post-industrielle et postule un

---

<sup>1</sup> - Éric Rommeluère, *Le bouddhisme n'existe pas*, p. 16

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 32.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 69.

<sup>4</sup> - *Ibid.*

<sup>5</sup> - Voir David R. Loy, *What's Buddhist about Socially Engaged Buddhism?*

parallèle entre l'*ego* individuel et un *ego* collectif. « La thèse est que le monde moderne a produit un *ego* collectif et les trois poisons sont devenus institutionnels. Il faut compléter l'exercice de méditation par une recherche d'un "éveil social", élargir la conscience au-delà des limites de la conscience d'un "moi" ou d'un "nous", traverser la voile de l'illusion sociale, et atteindre une plus grande compréhension des réalités sociales, économiques et écologiques<sup>1</sup>. » Dans cette perspective, « les grandes crises sociales, économiques et écologiques actuelles sont d'abord et avant tout des défis spirituels, dont la réponse doit donc être aussi (au moins en partie) spirituelle<sup>2</sup>. » Pour D. R. Loy, cette réponse repose sur trois « corollaires bouddhistes » :

- L'importance de la pratique personnelle ;
- L'engagement à la non-violence (« nous devons être nous-mêmes la paix que nous voulons créer ») ;
- S'éveiller ensemble (« Plutôt qu'un toi et un moi opposés l'un à l'autre, nous sommes ensemble à notre façon des manifestations de l'univers entier : ce que le monde entier accomplit juste ici et maintenant »).

L'engagement social proposé consiste à transformer en leur contraire chacun des « trois poisons », de l'intérieur même de la société : l'avidité en générosité, l'aversion en bonté et amour, l'illusion ou l'ignorance en sagesse<sup>3</sup>. Détailler ici les actions concrètes sortirait de notre propos, l'essentiel résidant dans le principe même de ce « bouddhisme socialement engagé ».

En fait, l'idée n'est pas aussi neuve qu'il y paraît et, si elle s'exprime surtout en Occident, on peut considérer que le pionnier de ce bouddhisme en acte était bien asiatique : le moine vietnamien Thich Nhât Hanh qui fonda, en pleine guerre du Vietnam et avec l'aide de quelques moines, moniales et laïcs bouddhistes, l'ordre *Tiep Hien* afin de relier les pratiques éthiques et contemplatives bouddhistes aux questions sociales actuelles. Ce mouvement connut la répression au Vietnam, mais Thich Nhât Hanh a poursuivi des actions similaires depuis son exil français. Cette conception d'un *bouddhisme socialement engagé* s'est propagée parmi les bouddhistes du monde entier, sa principale expression en Occident étant *The Buddhist Peace Fellowship* (BPF) qui se donne pour objectif « d'apporter une perspective bouddhiste aux

---

<sup>1</sup> - D. R. Loy, *op. cit.*, p. 15.

<sup>2</sup> - *Ibid.*

<sup>3</sup> - Cette stratégie d'action collective n'est pas sans rappeler celle du *renversement* (περιτροπη) proposée à titre d'exercice spirituel (individuel) par les anciens stoïciens.

mouvements pacifistes, écologiques et d'action sociale contemporains » et « de susciter l'intérêt pour la paix, l'écologie, le féminisme et la justice sociale chez les bouddhistes occidentaux<sup>1</sup> ».

Critiquant un engagement qu'il juge à la fois irréaliste et timoré, Ken Knabb<sup>2</sup> tente de dégager certains paradoxes de ce « bouddhisme socialement engagé<sup>3</sup> ». Il estime en particulier que l'esprit de ces militants bouddhistes n'est pas suffisamment ouvert aux idées et aux réflexions des non-bouddhistes, que leur engagement au sein de structures (sociales, économiques, politiques, écologistes,...) ne fait qu'alimenter un système qu'ils dénoncent, générant des effets pervers, que la modestie de leurs actions est incompatible avec leur ambition déclarée de changer le monde<sup>4</sup>, que la radicalité de leur non-violence est déraisonnable<sup>5</sup>, que leurs analyses sociales sont trop naïves<sup>6</sup>, etc. Il termine néanmoins un deuxième article sur une note moins négative : « En 1992, un certain nombre de bouddhistes de divers pays, apparemment insatisfaits du niveau de débat sur ces questions au sein du BPF et de l'INEB (le Réseau International des Bouddhistes Engagés), formèrent un groupe d'analyse sociale bouddhiste. Plus récemment, certains d'entre eux ont formé un groupe de réflexion en ligne portant le nom de *Think Sangha*. La première expression publique notable de ce développement apparemment prometteur est une anthologie intitulée *Entering the Realm of Reality: Towards Dhammic Societies*, sous la direction de Jonathan Watts, d'Alan Senauke et de Santikaro Bhikkhu (Bangkok, 1997)<sup>7</sup> ».

Néanmoins, les communautés bouddhistes occidentales sont d'apparition trop récente pour que l'on puisse d'ores et déjà se prononcer sur leur avenir social. Le sociologue Thierry Mathé brosse un tableau plus modéré de l'engagement des bouddhistes dans la société occidentale, soulignant le caractère concret et apolitique

---

<sup>1</sup> - Ken Knabb, *Strong Lessons for Engaged Buddhists*, p. 2.

<sup>2</sup> - Ancien anarchiste, Ken Knabb introduisit dans les années 1970 les idées situationnistes aux États-Unis. Il pratique le Bouddhisme zen.

<sup>3</sup> - *Strong Lessons for Engaged Buddhists* reprend le texte d'un pamphlet rédigé dans un tract dont plusieurs milliers d'exemplaires furent distribués à Berkeley et à San Francisco lors de manifestations publiques de Thich Nhat Hanh, lors des passages de Gary Snyder, de Robert Aitken ou du Dalaï-Lama, texte qui fut aussi envoyé à des groupes de bouddhistes engagés de par le monde et reproduit plusieurs fois dans des journaux bouddhistes américains.

<sup>4</sup> - « D'autres, sentant que de tels gestes individuels ne suffisent pas, se sont aventurés dans des activités plus "politiques". Mais ce faisant, ils n'ont généralement fait qu'adhérer aux groupes existants, qu'ils soient pacifistes, écologistes ou soi-disant progressistes aux tactiques et aux perspectives quelque peu limitées » K. Knabb, *Strong Lessons...*, p. 3.

<sup>5</sup> - « Mais tout changement social réel implique inévitablement des aspects violents. Ne serait-il pas plus honnête de le reconnaître en essayant de minimiser cette violence autant qu'il se peut ? » *Ibid.*, p. 5.

<sup>6</sup> - « Jusqu'ici, cependant, la conscience sociale des bouddhistes engagés est restée extrêmement limitée. S'ils ont commencé à reconnaître certaines réalités sociales choquantes, ils font preuve de peu de compréhension quant à leurs causes ou leurs possibles résolutions » *Ibid.*, p. 3.

<sup>7</sup> - Ken Knabb, *Evading the Transformation of Reality*, p. 10.



de leurs actions : « De plus en plus, les individus ne s'identifient à aucune organisation à caractère politique et choisissent de se mobiliser seulement pour des actions ou des revendications concrètes. C'est le discours que tiennent un certain nombre de néo-bouddhistes, qui manifestent un intérêt pour les actions de proximité et expriment un doute quant à l'efficacité de l'action politique, jugée lointaine et abstraite. Les actions visibles, proches de soi, tendent à remplacer des engagements perçus comme inaptes à réanimer une société exsangue<sup>1</sup> ».

Je laisserai la conclusion de cette section à Frédéric Lenoir : « Ce sont d'autres formes de bouddhisme qui continueront à se perpétuer en Occident sans qu'il soit encore permis de dire si elles s'échoueront dans le "matérialisme spirituel" occidental<sup>2</sup>, dans un repli traditionaliste frileux, ou bien si elles sauront relever le défi de la modernité tout en offrant une authentique sagesse aux hommes du XXI<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> ».

## XI – 3 – Un « *New Stoicism* » ?

Et il est possible, après tout, et il me semble même probable, que les grandes œuvres soient redevables de leur survie étonnante, leur relative permanence à travers les millénaires, au fait d'être nées sur la petite piste discrète de non-temps que la pensée de leurs auteurs avait ouverte entre un passé infini et un futur infini, tandis que ceux-ci acceptaient que le passé, le futur, les prennent pour cibles, si l'on peut dire – soient leurs prédécesseurs et leurs successeurs, leur passé et leur futur propres – et se créaient ainsi un présent, une espèce de temps hors du temps au sein duquel les hommes peuvent engendrer des œuvres intemporelles qui transcendent leur finitude<sup>4</sup>.

Si le bouddhisme a commencé à se diffuser dans l'Occident postmoderne, le stoïcisme en tant qu'école et enseignement philosophique appartient définitivement à un passé lointain et révolu. Contrairement au bouddhisme qui a toujours montré sa capacité à s'assimiler les autres doctrines spirituelles en traversant les pays et les époques, le stoïcisme, loin de s'assimiler quoi que ce soit<sup>5</sup>, a plutôt vu pour sa part certaines de ses thèses assimilées, d'abord par le christianisme naissant, puis par le christianisme de la Renaissance et par certains philosophes<sup>6</sup> de l'époque moderne<sup>1</sup>. Parler de « Stoïcisme des Pères de l'Église<sup>2</sup> »

---

<sup>1</sup> - Thierry Mathé, *Politique du Bouddhisme*, *Sociétés*, p. 57.

<sup>2</sup> - Expression empruntée à Chogyam Trungpa Rinpoche (NDR).

<sup>3</sup> - F. Lenoir, *Le Bouddhisme en France*, op. cit., p. 311.

<sup>4</sup> - Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 270.

<sup>5</sup> - Hormis bien entendu au début de son histoire. Je parle ici du stoïcisme en tant que système constitué dans une perspective contemporaine.

<sup>6</sup> - Des philosophes du XVI<sup>e</sup> siècle, comme Pierre Charron, Simon Goulard, ou du XVII<sup>e</sup>, comme Spinoza et Descartes, ont bien emprunté des thèmes stoïciens, mais pour les réélaborer au service de leur propre pensée (Voir J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, pp. 241-242 : « Les traces d'influence stoïcienne sont donc multiples mais diffuses, et relèvent souvent d'une vision largement tributaire de ce qu'on a cherché à y trouver »).

ou du « néostoïcisme renaissant<sup>3</sup> » est un abus de langage : il ne s'agit nullement d'une évolution ou d'un renouvellement de la philosophie du Portique (d'un *nouveau* stoïcisme), mais d'une réinterprétation de certaines de ses thèses à des fins qui ne sont pas stoïciennes. D'ailleurs, les premiers stoïciens se sont eux-mêmes définis ou ont été considérés comme tels par leurs adversaires, alors que le terme « néostocien » est une dénomination postérieure aux auteurs classés dans cette catégorie. Aussi, poser la question de la persistance du stoïcisme et des stoïciens à notre époque serait au mieux un anachronisme, au pire un contresens.

Les arguments s'opposant à l'idée même d'un exercice actuel du stoïcisme sont nombreux et se veulent souvent sans appel. Après les avoir abordés, nous verrons cependant que certains des modernes ont pour le moins développé en les assumant des traits majeurs du stoïcisme (impérial en particulier). Plus surprenant peut-être : des philosophes d'aujourd'hui se revendiquent ouvertement stoïciens. Il s'agit moins pour eux de récupération que du souci d'un usage pratique et réactualisé de la doctrine.

Il y a d'abord une impossibilité historique à prétendre être stoïcien aujourd'hui. Le stoïcisme correspond en effet à une *époque* de la pensée qui s'est certes étendue sur cinq siècles, mais a disparu, alors même que la doctrine était à son apogée, au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, dans les conditions évoquées plus haut. Il ne peut plus y avoir de stoïcisme ni de stoïciens, en particulier nul ne peut prétendre enseigner une doctrine dont nous n'avons conservé qu'une mémoire mutilée par la disparition de la quasi-totalité des textes (sans parler de la transmission de l'enseignement oral). Et même en admettant qu'il soit possible de restituer par la mémoire les fondements de la doctrine stoïcienne, celle-ci s'appliquait à une époque qui n'est plus la nôtre. L. Jaffro illustre cette difficulté en citant la réponse ferme de Michel Foucault à qui on demandait si, pour lui, les Grecs constituent une solution pour l'époque : « Je ne cherche pas une solution de rechange ; on ne trouve pas la solution d'un

---

<sup>1</sup> - Cet usage de thèses stoïciennes n'est d'ailleurs pas univoque. Le mouvement déiste du XVII<sup>e</sup> siècle a développé des usages antichrétiens du stoïcisme. Il existe d'autre part une divergence au sein même des reprises chrétiennes : le néostoïcisme de Guillaume du Vair, par exemple, prépare à la révélation, alors qu'on assiste chez Juste Lipse à une christianisation pure et simple du stoïcisme (il s'agit ici d'une vision simplificatrice qui nécessiterait de plus longs développements débordant le cadre de cette étude).

<sup>2</sup> - Voir Michel Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*.

<sup>3</sup> - « Il est clair que le néostoïcisme ne constitue pas une école philosophique nouvelle mais bien un courant de pensée qui redonne vie à certains concepts stoïciens (les notions communes, la providence et le destin, suivre la nature, etc.) dans un contexte radicalement différent du contexte d'origine ». Cependant, « Le néostoïcisme se situe dans la droite ligne du stoïcisme ancien par sa reprise d'une morale rationnelle, universaliste et laïque et plus généralement d'un rationalisme volontariste », Jacqueline Lagrée, *Le Néostoïcisme*, p. 11 et p. 12.

problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents<sup>1</sup>. »

Une réactualisation des thèses stoïciennes se heurterait encore à trois objections<sup>2</sup> :

- « Les thèses épistémologiques et surtout théologiques sur lesquelles est appuyé l'art du bonheur du stoïcisme impérial paraissent impossibles à défendre sérieusement aujourd'hui. »
- Il existe aujourd'hui d'autres formes de « médecines de l'âme (psychanalyse, psychotropes, thérapie cognitive, psychothérapies, etc.) » plus à même de conduire à un « art de la sérénité » (si tant est que l'on puisse réduire à cela le stoïcisme impérial).
- Persister à « adopter et pratiquer le stoïcisme à la manière d'Épictète et Marc Aurèle » ne relève pas de la philosophie « telle qu'elle est conçue et pratiquée de nos jours ».

Jacqueline Lagrée propose trois explications à l'« obsolescence » du stoïcisme restauré en régime chrétien jusqu'à la fin de la Renaissance :

1. « La naissance de la nouvelle physique, mécaniste et mathématique, avec Galilée, Descartes, Leibniz, pour ne citer que les plus grands, qui rend complètement périmée<sup>3</sup> la physique qualitative des éléments chère aux stoïciens dont on ne retrouvera désormais des traces que dans l'alchimie. Comme l'avait bien vu Lipse, le stoïcisme est un système où tout se tient : physique, théologie, logique, anthropologie, morale, politique. Quand l'un disparaît, c'est tout l'ensemble qui se trouve fragilisé.
2. « Le renouveau de la métaphysique avec Descartes. Certes on retrouvera une thèse qui rappelle le corporalisme stoïcien chez Hobbes : "tout ce qui existe est corps", mais dans un contexte épistémologique (le mécanisme) différent.
3. « L'éthique stoïcienne se dissout parce qu'elle a trop bien réussi : dans ce qu'elle a de plus radical et de plus exigeant, elle ne correspond plus à des temps moins difficiles que ceux où elle a été réhabilitée ; l'impassibilité du sage apparaît désormais impossible concrètement et en outre peu désirable. Dans ce qu'elle a de plus

---

<sup>1</sup> - À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours (n° 344), dans *Dits et Écrits*, IV, pp. 611-612. Cité par L. Jaffro dans la postface à la trad. du *Manuel* d'E. Cattin (« Des usages d'Épictète », pp. 127-158). La radicalité d'un tel jugement pose la question de l'utilité de l'histoire de la philosophie.

<sup>2</sup> - Voir T. Bénatouïl, *Les Stoïciens III...*, pp. 205-209. Les extraits entre guillemets sont empruntés à cet auteur.

<sup>3</sup> - J. Lagrée précise (correspondance) : « Quand je parle de la physique stoïcienne comme une "physique périmée", c'est au sens de l'épistémologie bachelardienne et pour le XVIII<sup>e</sup> siècle précisément ».

commun, la classification des passions ou des vertus, les conseils pratiques, elle ne se distingue plus de l'éthique commune<sup>1</sup>. »

Un autre argument (s'inscrivant au fond dans la droite ligne de la dernière remarque de J. Lagrée) – qui n'est pas d'ordre philosophique mais mérite d'être signalé – est souvent avancé à l'encontre du stoïcisme (et, incidemment, à l'encontre aussi du bouddhisme), c'est l'austérité et la sécheresse de la doctrine, bien résumé dans ces propos : « Pour ma part, rien ne m'insupporte plus que l'image du sage stoïcien (ou son nouvel avatar zen, la dernière coqueluche des TCC<sup>2</sup>) qui a vaincu héroïquement ses passions et trouvé un "bonheur" que reflète l'impassibilité de son visage. Cet idéal, si à la mode, me paraît sinon foncièrement bête, tout du moins d'une tristesse infinie<sup>3</sup> ».

Nous reviendrons sur ces objections, mais disons tout de suite que l'intérêt actuel pour le stoïcisme se heurte à un paradoxe : l'exigence de « s'exercer, selon les indications d'une doctrine, à accepter le caractère absolument révolu de cette doctrine. Si l'exercice est bien actuel, si la mémoire des stoïciens est bien vive, l'exercice et la mémoire ne peuvent pas donner lieu à une résurrection de la *doctrine*, c'est-à-dire à un enseignement des autres, car ce serait rêver d'une époque dont l'acte de mémoire montre qu'elle n'est précisément plus<sup>4</sup> ».

Quelques indices historiques nous donnent un éclairage particulier sur les conditions politiques et sociétales de l'émergence de « courants stoïciens » à des époques différentes. Il ne s'agit peut-être que de coïncidences ne permettant pas d'établir une relation déterminante, mais ces coïncidences sont troublantes. Déjà Hegel estimait que le stoïcisme, « comme forme universelle de l'Esprit du monde, ne pouvait faire son entrée *qu'au temps d'une crainte et d'une servitude universelles*, mais aussi d'une culture universelle, qui avait élevé la formation jusqu'à la force de la pensée<sup>5</sup> ». Dans son *Traité de morale générale*, René Le Senne signale encore que « Dès que des maux publics affligent l'humanité, le stoïcisme et particulièrement celui du *Manuel* retrouve des disciples<sup>6</sup> ». Il semble bien qu'il en fut ainsi dès la naissance du Portique au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : « Le stoïcisme est né à Athènes au cours d'une grave crise historique. La conquête macédonienne a révoqué ce qui avait fait l'originalité de la Grèce, le système de la cité et le statut de citoyen actif. Le

---

<sup>1</sup> - J. Lagrée, « Stoïcisme et Christianisme : de la connivence au malentendu », Conférence 23 janvier 2013, Centre Sèvres.

<sup>2</sup> - Thérapies cognitivo-comportementales.

<sup>3</sup> - Pierre Henri Castel, « L'idéal du sage stoïcien me semble d'une tristesse infinie », *Philosophie Magazine*, n° 59, mai 2012, *op. cit.*, p. 79.

<sup>4</sup> - L. Jaffro, « Des usages d'Épictète », *op. cit.* p. 148.

<sup>5</sup> - *Phänomenologie des Geistes*, p. 153 (c'est moi qui souligne). On retrouve encore cette idée dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*.

<sup>6</sup> - René Le Senne, *Traité de morale générale*, art. « Le stoïcien d'après Épictète », p. 180.

stoïcisme d'Athènes fut au départ une pensée de la protestation. Les trois maîtres qui représentent l'"Ancien Portique", Zénon, Cléanthe, Chrysippe ont conservé l'héritage des cyniques, et leur pensée participe aussi au grand courant de "retour à la nature" qui marque leur temps<sup>1</sup> ». Ces affirmations sont néanmoins nuancées par J.-J. Duhot qui soutient pour sa part que « Le stoïcisme n'est [...] pas une philosophie de la consolation pour une époque décadente, mais la pensée majeure d'un hellénisme triomphant qui redessine le monde et crée un immense espace où sa culture, son art et sa pensée s'offrent comme modèle universel<sup>2</sup> ».

À la Renaissance, la France est déchirée par trente ans de guerre. A. Bridoux n'hésite pas à faire le lien entre la situation catastrophique du pays et la résurgence du stoïcisme qui « n'est encore qu'un auxiliaire, mais va bientôt prendre de l'ampleur et de la consistance sous l'influence des événements<sup>3</sup> ». Plus loin, il évoque la présence de Guillaume du Vair « au cœur des événements » et s'émeut de l'œuvre qui s'ensuit : « Rien n'est plus émouvant que ce *Traité de la Constance et Consolation et calamités publiques*, écrit en 1590, pendant le siège de Paris, au fort de cette famine qui devait faire mourir le quart des habitants. [...] Il traduisit le *Manuel* d'Épictète ; il publia la *Philosophie morale des stoïques*, qui nous apporte la substance des *Entretiens*<sup>4</sup> ».

Citant Juste Lipse, J. Lagrée abonde elle aussi dans l'idée d'une époque en proie à d'intenses perturbations : « Le contexte politique auquel répondent les traités néostoïciens, dans l'Europe de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, est moins celui de la tyrannie, comme chez Sénèque, que de la guerre et ce contre quoi le maître prémunit son disciple, c'est moins la peur de la mort ou de l'exil que la tentation de la fuite<sup>5</sup> ». Face à l'impossibilité (et à la lâcheté) de la fuite, Langius répond à Lipse : « Affermir son esprit et le fortifier, voilà le vrai moyen de trouver *en soi* le calme au sein des troubles, la paix au milieu des armes<sup>6</sup> ». Si le néostoïcisme qui sera soutenu par Juste Lipse vise à affermir le christianisme, dans un acte

---

<sup>1</sup> - Maria Dakari, « Les deux races d'hommes dans le stoïcisme d'Athènes », dans *Les Stoïciens*, p. 381.

<sup>2</sup> - J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 16.

<sup>3</sup> - André Bridoux, *Le Stoïcisme et son influence*, p. 206. C'est moi qui souligne.

<sup>4</sup> - *Ibid.*

<sup>5</sup> - J. Lagrée, *Le Néostoïcisme, op. cit.*, p. 121. « Depuis tant d'années, nous sommes en proie au bouillonnement des guerres civiles ; nous sommes ballottés à tous vents, comme sur une mer orageuse, par les troubles et les séditions. Si je cherche le repos et le calme du cœur, je suis assourdi par le son des trompettes et le fracas des armes. Si je me réfugie dans les jardins, soldats et sicaires me rejettent dans la ville. C'est pour cela que je suis décidé à fuir... » (Juste Lipse, *De Constantia libri duo...*, Anvers, 1584, I, 1, 133).

<sup>6</sup> - *Const.*, p. 134-135. C'est moi qui souligne. Ailleurs (dans « Stoïcisme et Christianisme : de la connivence au malentendu », Conférence 23 janvier 2013, Centre Sèvres), J. Lagrée signale encore les circonstances de la traduction du traité sur la constance de Juste Lipse par Lucien du Bois en 1873, citant celui-ci : « Pour notre compte nous avons été incité à le traduire précisément par le spectacle des catastrophes de 1870, de la guerre, du siège de Paris et de la hideuse insurrection de la Commune », ainsi que la dernière édition française du traité *de la Consolation* de G. du Vair, par G. Michaut, « publiée en France en 1945 avec référence explicite, en avant-propos, aux malheurs du temps » et dédiée au fils de l'éditeur mort pour la France, à 23 ans, à Buchenwald, en 1944.

de foi tourné vers autrui qui se veut universel, on peut voir dans la réponse de Langius une injonction à une ascèse de retour sur soi, c'est-à-dire à une démarche d'ordre privé. Dans son entreprise philosophique, J. Lipse est déjà confronté au paradoxe soulevé par L. Jaffro : se livrer à un exercice actuel de la doctrine stoïcienne en ayant conscience de l'impossibilité du retour du stoïcisme comme *époque*. C'est précisément l'apparition d'un exercice et d'un intérêt *privés* « ou, plus exactement, *secrets*, c'est-à-dire séparés de l'époque et du monde<sup>1</sup> » qui va se dessiner progressivement chez certains philosophes ultérieurs. Nous le verrons, il ne s'agira pas pour eux de prétendre naïvement revenir au stoïcisme des Anciens ou de ressusciter une époque, pas plus que d'emprunter par simple commodité certaines de ses thèses. Il s'agira plutôt en quelque sorte de se laisser éclairer par la sagesse des Anciens, à la manière dont certaines étoiles que nous apercevons dans le ciel sont mortes depuis des millions d'années mais donnent toujours à la voûte céleste un éclat qu'elle n'aurait pas sans elles.

Ainsi, il semble bien que le stoïcisme est passé, au fil des siècles, d'un usage public – initialement enseignement au sein d'une école, fortement tourné vers l'engagement social et politique, puis réinterprétation et réutilisation de la doctrine, mais toujours dans un contexte d'agitation et de trouble – à un usage strictement privé. Sa fin – la recherche du bonheur, c'est-à-dire la sagesse dans l'usage de la vertu – est toujours la même, mais l'usage pratique de la doctrine est réapproprié par des personnes qui y voient un excellent moyen de sublimer leurs souffrances privées, voire de les éliminer, dans un exercice de retour sur soi nullement solipsiste, préalable à une action dirigée vers les autres, communauté restreinte ou étendue à la société.

Cet usage privé n'est cependant pas une nouveauté. Les lacunes dans la connaissance biographique que nous avons d'Épictète laissent place à toutes sortes de suppositions. Esclave affranchi, il vivait dans la pauvreté, ce dont il n'eut probablement pas à souffrir, le Portique – à l'instar des Cyniques – professant le dédain des richesses. Selon la tradition, son maître Épaphrodite lui aurait brisé la jambe, ce qui ne l'aurait pas perturbé outre mesure. Légende ou fait historique ? peu importe<sup>2</sup>. On peut voir en revanche dans cet événement une puissante métaphore de l'indifférence stoïcienne : ce n'est pas Épictète lui-même qui a subi le dommage, seulement sa jambe<sup>3</sup>. On pourrait dire trivialement qu'une telle anecdote doit être entendue « au second degré ». Il arrive cependant que des événements pénibles surviennent qui doivent, eux, être compris au « premier degré ». Mon attention fut attirée par

---

<sup>1</sup> - L. Jaffro, « Des usages d'Épictète », *op. cit.* p. 148.

<sup>2</sup> - Bien des indices cependant penchent en faveur du fait historique.

<sup>3</sup> - « Mais le tyran enchaînera... » Quoi ? ta jambe. « Mais il tranchera... » Quoi ? ta tête. Qu'est-ce qu'il ne peut ni enchaîner ni retrancher ? Ta volonté » *Entretiens*, I, 18, 16.

cinq histoires personnelles qui, *a priori*, ne sont pas du domaine de la philosophie. Leur particularité tient à ce qu'elles touchent pourtant cinq philosophes de la Modernité, et la singularité de ces cinq histoires<sup>1</sup> invite à nous interroger sur le stoïcisme de leurs acteurs, en tant que philosophie de la vie. Les deux premiers ne sont pas à l'évidence des stoïciens au sens strict du terme. Il n'en va pas de même pour les trois autres qui revendiquent l'exercice d'une certaine forme de stoïcisme.

De Shaftesbury et Michel Foucault, L. Jaffro dit qu'ils maintiennent, « chacun à leur manière [...] à la fois, selon les deux dimensions de la mémoire, un intérêt éthique pour les stoïciens et une conscience stoïcienne de l'impossibilité de leur retour. Du stoïcisme, ils sont plutôt les *remanents*, c'est-à-dire, selon la définition du Littré, "ce qui reste d'arbres qu'on abat"<sup>2</sup> ». Les trois autres, James B. Stockdale, Lawrence C. Becker et Alexandre Jollien, confrontés à des situations existentielles *extra-ordinaires*, ont puisé dans le stoïcisme les ressources philosophiques et spirituelles propres à leur permettre de dépasser la pénibilité de ces situations et un point d'appui qui les porte à une action altruiste.

- ***Shaftesbury : un « stoïcien crépusculaire<sup>3</sup> » ?***

Connu comme héritier du platonisme et pour la célèbre formule du « sens moral », Anthony Ashley Cooper (1671-1713) deviendra, à la mort de son père en novembre 1699, le troisième comte de Shaftesbury. Il fut marqué sa vie durant par la figure de son grand-père, homme politique à la fois contesté et détesté. Affirmant son désaccord avec Locke et ses amis, il s'essaya en 1695 à l'engagement public et sera élu à la Chambre des communes où il siègera jusqu'en 1698. À la dissolution du Parlement, il quitte l'Angleterre pour Rotterdam. À cette époque, il est proche des idées de Benjamin Whichcote, aîné des platoniciens de Cambridge. Dans *l'Enquête sur la vertu* (publiée en 1699 par Toland à l'insu de son auteur qui en sera très affecté), il reprend l'idée fondatrice du platonisme de Cambridge : les vérités de la raison sont la première émanation de Dieu, les vérités de la révélation leur sont surajoutées. Mais il rend la seconde émanation facultative, reformulant le paradoxe baylien de l'athée vertueux.

L'indélicatesse de Toland a été sans aucun doute l'un des motifs de la rédaction des *Exercices* qui font l'objet de cette section. À la mort de son père, Shaftesbury entre à la Chambre des lords. La maladie, sa disgrâce à la mort de Guillaume d'Orange, ainsi que

---

<sup>1</sup> - D'autres exemples auraient pu encore être présentés.

<sup>2</sup> - L. Jaffro, « Des usages d'Épictète », *op. cit.* p. 158.

<sup>3</sup> - L'expression s'inspire du titre de l'article de L. Jaffro, « Les *Exercices* de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », dans *Le stoïcisme aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, pp. 340-354.

sa propension naturelle à la modestie et à la discrétion l'incitent à repartir à Rotterdam en 1703-1704. Cette époque est celle de l'impression de la première version des *Moralistes*, *L'enthousiaste sociable*, qui ne fut diffusée qu'au cercle de ses proches.

À la publication des *Exercices* en 1900<sup>1</sup>, on présenta un peu hâtivement Shaftesbury comme le « champion moderne du stoïcisme<sup>2</sup> ». On lui reprochera en somme « une contradiction entre le platonisme de l'œuvre publiée et le stoïcisme de l'œuvre inédite<sup>3</sup>. » C'est de 1698 à 1707 qu'il s'adonna à la rédaction de ce texte dont la finalité n'était nullement la publication. À la manière de Marc Aurèle, c'est à lui-même qu'il s'adresse, dans un dialogue singulier qui mobilise des « techniques stoïciennes » afin de se mettre « en mesure de publier sa seule doctrine, au sens propre, celle des *Caractéristiques*<sup>4</sup> ». Deux auteurs lui servent de guide tout le long de cet exercice spirituel, Épictète et Marc Aurèle. Même si les *Caractéristiques* intègrent et réutilisent des thèmes stoïciens, il ne faut pas en conclure que Shaftesbury était stoïcien, ni même néostoïcien. Au contraire, il a condamné dans les *Exercices* tout néostoïcisme<sup>5</sup> et, allant directement aux textes du stoïcisme impérial, il a montré une fidélité des plus grandes au stoïcisme. L. Jaffro, insistant sur « le degré de fréquentation des textes stoïciens par Shaftesbury », attire l'attention sur « un document de première importance », le manuscrit des *Notes sur Épictète*<sup>6</sup> (*Notes non set down in the margin of my little Colon-edition*), où il se livre à « un exercice d'interprétation de la manière de philosopher propre à Épictète<sup>7</sup> », une étude stylistique centrée sur l'apostrophe stoïcienne, les diatribes d'Épictète, qui « sont des interpellations, toujours de vive voix, selon un exercice oral de la philosophie. [...] Le point de vue de Shaftesbury est assurément rhétorique, au sens où la rhétorique étudie le discours en fonction de l'effet qu'il produit sur son auditoire<sup>8</sup> ». En revanche, les *Exercices* constituent une mise en pratique de l'art de la diatribe que Shaftesbury retourne contre lui-

---

<sup>1</sup> - Par Benjamin Rand, sous le titre de *Philosophical Regimen*.

<sup>2</sup> - Laurent Jaffro, « Les *Exercices* de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », *op. cit.*, p. 340.

<sup>3</sup> - *Ibid.*

<sup>4</sup> - *Ibid.*

<sup>5</sup> - Shaftesbury, qui possédait dans sa bibliothèque les œuvres de Guillaume du Vair, « estime que confesser et professer le secret, les progrès et les fautes, revient à *prostituer* l'ascèse ». Dans *La sainte philosophie*, la technique de soi, est un moment de confession et non de constitution d'un empire sur soi-même. « L'ascèse perd alors son sens ancien d'entraînement, pour se rapprocher de ce que Nietzsche appelle "idéal ascétique" qui est lié à la culpabilité, et non directement aux pratiques de soi. La technique de vie, reprise au service d'un tel idéal, se retourne, pour parler comme Nietzsche, contre la vie » (L. Jaffro, « Des usages d'Épictète », *op. cit.*, p. 132). En effet, chez Épictète (voir *Entretiens*, II, 18), « l'examen de conscience ne regardait que nous et n'avait pas pour fonction de nous faire avouer la vérité de notre misère, mais était simplement un élément technique de l'entraînement, comme un moyen de combattre certaines habitudes par d'autres » (L. Jaffro, *ibid.*, p. 133).

<sup>6</sup> - Document complètement ignoré des commentateurs.

<sup>7</sup> - *Ibid.*, p. 341.

<sup>8</sup> - *Ibid.*, p. 342. Je nuancerai pour ma part cette appréciation. Si pour Sextus « la rhétorique est la science de bien parler » (SE, AM, II, 6-7 = FDS 35), la rhétorique des stoïciens se distingue de celle des sophistes et des autres écoles en ce que « bien parler » voulait dire pour eux « dire le vrai ».



même. Il s'agit bien ici d'un « entraînement à la sagesse, entendue comme manière de vivre<sup>1</sup> ». Mais il a bien conscience que ce monde antique dont les stoïciens représentent « la pointe la plus aiguë de l'histoire » est, comme ceux qui l'ont précédé et ceux qui suivront, un monde clos dont le centre n'est pas la vertu, « mais plutôt l'intérêt pour la vertu ou, comme Foucault l'a écrit, sans savoir qu'il répète Shaftesbury, le souci de soi, *care of self*<sup>2</sup> ». Le monde moderne, lui, n'est pas animé par ce souci de la vérité mais, demande L. Jaffro, « Le centre, le génie de l'époque moderne n'est-il pas plutôt dans les cérémonies, ce que Shaftesbury appelle formalisme<sup>3</sup> ? » Le paradoxe réside bien en ce que « la philosophie de Shaftesbury tente de reprendre une voie, celle de l'exercice de la sagesse, dont elle affirme pourtant qu'elle est propre à une époque absolument révolue<sup>4</sup> ». Ceci nous ramène à notre hypothèse de départ : si l'époque antique est bien révolue, « la pratique de la philosophie comme manière de vivre doit rester radicalement privée<sup>5</sup> ».

Dans les *Exercices*, Shaftesbury se livre à une *askesis* spirituelle qui consiste en une discipline des représentations<sup>6</sup>, centrée sur l'idée de *self*, un soi distinct de tout vécu personnel. Cette « longue série d'entraînements à soi-même » ne se confond pas « avec un journal, une confession ou des mémoires. Le journal, la confession, les mémoires, chacun selon des modalités propres, exhibe un moi, qu'il soit celui de l'histoire personnelle, ou le moi dans sa relation à Dieu, ou encore ce que les mémorialistes français appellent, le personnage qu'on fait sur la scène du monde ». Il s'agirait plutôt de méditations, mot que Shaftesbury ne pourrait cependant accepter, ce genre littéraire consistant pour lui à exhiber publiquement « cette relation préparatoire à soi-même qui, comme telle, doit rester privée<sup>7</sup> ». Il s'agit plutôt ici d'une phénoménologie du soi : où le « soi se réduit [...] à la capacité et à la fonction de se réfléchir<sup>8</sup> ». Cet exercice

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 343.

<sup>2</sup> - *Ibid.*

<sup>3</sup> - *Ibid.*

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 344.

<sup>5</sup> - *Ibid.* « C'est pourquoi, que tu te mettes à quelque ouvrage qui semble considérable pour le public ou pour la promotion de la vertu, ou que tu t'assois comme souvent pour lire quelque chose des Anciens, en particulier ce qui touche à la philosophie, rappelle-toi ceci : tout était obscurité, il y a seulement un instant. À présent, c'est une petite lumière qui jette là sa petite lueur. Et, que cela continue ou non, dans un petit instant, tout retournera à l'obscurité. » Shaftesbury, *Exercices*, p. 57. C'est dans cette « petite lueur » que L. Jaffro discerne la permanence d'une « attention crépusculaire ».

<sup>6</sup> - Au sens où l'entendaient Épictète et Marc Aurèle.

<sup>7</sup> - « Toujours te rappeler, [...] afin qu'il puisse s'agir là d'une véritable étude, d'un véritable exercice ; et non d'une tricherie pour t'abuser toi-même, non d'une parade ; non de pensées spirituelles pour s'avancer dans la conversation, non de cette misérable pompe et de ce *fucus* ["fard"] des méditations ». *Exercices*, p. 188 bis.

<sup>8</sup> - Il n'est rien d'autre que « la partie qui se connaît soi, qui se rappelle soi, qui se détermine soi ». (*Exercices*, p. 282).

préparatoire verra sa méthode exposée dans un essai du premier tome des *Caractéristiques*, le *Soliloque ou les conseils à un auteur*.

On pourrait voir une contradiction dans le souci de Shaftesbury d'opérer un retour à l'Antiquité. Il ne s'agit pas cependant pour lui de plonger le stoïcisme « dans un monde et y intéresser une époque qui ne sont pas les siens<sup>1</sup> ». Il ne se livre pas à un enseignement de la vertu antique, pas plus qu'il ne se pose en « nouveau Socrate » ; « L'exercice a lieu dans le *no man's land* de la retraite privée<sup>2</sup> », il est strictement privé. Les éléments qu'il publiera dans les *Caractéristiques* constituent un exposé de la méthode<sup>3</sup>, non des prescriptions morales dont l'époque moderne « ne saurait reprendre des éléments sans les défigurer<sup>4</sup> », ce qui fait dire à L. Jaffro que « Shaftesbury est [...] stoïcien jusque dans son refus du néostoïcisme, au sens d'une nouvelle vogue philosophique<sup>5</sup> ». Le monde privé au sein duquel Shaftesbury se consacre au secret de la préparation est « en somme, comme l'Antiquité de l'auteur<sup>6</sup> ». La vertu y « occupe une position impossible, entre le temps originel, archaïque, de l'ascèse préparatoire et l'espace public de la modernité<sup>7</sup> ». Ainsi, le stoïcisme crépusculaire de Shaftesbury n'entre pas en contradiction avec son platonisme. Il s'agit plus d'un stoïcisme de circonstance que de conviction, même si sa proximité philosophique avec Épictète et Marc Aurèle est indubitable.

Shaftesbury aurait-il trouvé dans le stoïcisme impérial un réconfort à des souffrances physiques qu'il eut à endurer une bonne partie de son existence ? Cette question peut sembler au premier abord sans rapport avec son engagement philosophique. De plus, si elle se posa à lui, ce fut au sein de son intimité, dans un lieu qui nous est par définition inaccessible, d'autant qu'il n'en a semble-t-il jamais fait état publiquement. Son entraînement dans les *Exercices* consistait néanmoins en un usage du stoïcisme impérial visant à la « capacité et à la fonction de se réfléchir » du soi. Shaftesbury souffrait depuis l'enfance d'une affection dyspnéisante sévère, qualifiée par son médecin d'« asthme convulsif<sup>8</sup> ». Sa maladie s'aggrava notablement vers 1705, à l'époque où, siégeant aux

---

<sup>1</sup> - L. Jaffro, « Les *Exercices* de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », *op. cit.*, p. 345.

<sup>2</sup> - *Ibid.*

<sup>3</sup> - Dans la *Théorie des sentiments moraux*, Adam Smith aborde l'histoire du stoïcisme et considère que des concepts stoïciens sont encore opératoires pour comprendre la vie morale et sociale. Smith, pour fonder sa célèbre notion de « spectateur impartial », emprunte sa conception stoïcienne du soliloque, du témoin intérieur et de la division dynamique du soi à Shaftesbury (Voir L. Jaffro, « Foucault et le Stoïcisme », dans *Foucault et la philosophie antique : actes du colloque du 21-22 juin 2001*).

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 346.

<sup>5</sup> - *Ibid.*

<sup>6</sup> - *Ibid.*, p. 350.

<sup>7</sup> - *Ibid.*

<sup>8</sup> - Troubles dont souffraient aussi Locke et Arbuthnot.

Communes, il était soumis à une vie dérégulée et où, semble-t-il, il abandonna les prescriptions de son médecin, Pitt, qui, dans un rapport<sup>1</sup>, impute cette aggravation à son « zèle politique ». Dans ce rapport, Pitt relate les nuits d'insomnie qui survenaient dans les intervalles de répit que lui laissait la fièvre<sup>2</sup>. L'hypothèse d'un possible rapport entre le stoïcisme de Shaftesbury et la pénibilité de sa maladie est pure conjecture et ne peut être démontrée. On peut cependant en trouver un indice, quoique très implicite, dans le texte même des *Exercices* :

Tu t'émerveillais de la manière dont les orbes devaient être maintenus et dont ils tenaient fermement leurs cours ; dont la sage providence pouvait avoir combiné si bien les choses pour que se maintienne un corps tel que le tien. Telles étaient hier tes pensées. Aujourd'hui, ce fut un tremblement de terre ; non, pas tant, seulement une tourmente qui détruisit des blés ; une légère infection de l'air qui toucha du bétail, *ou t'affecta toi-même*<sup>3</sup>. Et que s'ensuit-il ? Pourquoi accuser la providence ? Voilà le monde avec un nouveau visage ; partout l'injustice ; partout le désordre. Mais, hier encore, ne reconnaissais-tu pas cela comme possible, et même naturel ? – C'est vrai. – Qu'est-ce alors, qui est injuste et hors d'ordre ? le monde, ou toi-même ? Qu'est-ce donc que le jeu du tempérament<sup>4</sup> ?

Je ne fais pour l'instant que soulever cette hypothèse invérifiable. Nous y reviendrons plus loin.

## • *Foucault et le stoïcisme*

Les dernières années de la vie de Michel Foucault (1926-1984) montrent une évolution de ses centres d'intérêt philosophique. Ses premières recherches, influencées par Nietzsche et Heidegger, se focalisaient surtout sur les grandes questions sociétales et politiques du temps. Il est difficile de dire si la publication de *Surveiller et punir*, en 1975, constitue l'achèvement de cette première période de la pensée de Foucault ou le début de la dernière. Ses trois derniers ouvrages, *La Volonté de savoir* (1976), *L'Usage des plaisirs* (1984) et *Le Souci de soi* (1984), opèrent un retour sur l'Antiquité, de même que le Cours de 1981-1982 au Collège de France, publié dans *L'herméneutique du sujet*<sup>5</sup>. Si l'usage

---

<sup>1</sup> - *An Account of my Lord Shaftesbury's Present Indisposition* (sic), conservé dans les *Shaftesbury's Papers* sous la cote PRO 30/24/20/100.

<sup>2</sup> - Voir note 19 de l'introduction de L. Jaffro à la traduction des *Exercices* de Shaftesbury.

<sup>3</sup> - C'est moi qui souligne.

<sup>4</sup> - Shaftesbury, *Exercices*, p. 27.

<sup>5</sup> - Seuil/Gallimard, 2001.

des Anciens par Foucault n'a pas consisté en une restauration, il était néanmoins « inévitable qu'on s'interrogeât sur l'intérêt éthique que Foucault avait fini par trouver dans l'étude des Anciens<sup>1</sup> ». L. Jaffro y voit une « dramatisation de l'éloignement », sorte de mise en scène dans l'affirmation conjointe de l'éloignement des écoles hellénistiques (et plus particulièrement du stoïcisme impérial), et la proximité des problématiques actuelles. « En travaillant à cette autre histoire du sujet, Foucault estimait procéder à cette transformation de soi qui – selon lui et comme l'avait bien compris la philosophie antique – est produite par toute pensée véritable et il se retrouvait alors dans la proximité de l'ascétique des Anciens. Il y avait bien dans ce mouvement quelque chose de dialectique, car la proximité était à la mesure de l'éloignement, la transformation était d'autant plus forte que l'éloignement avait été dramatisé<sup>2</sup>. » Ce retour sur l'Antiquité opéré par Foucault ne se réduit pas à un regard sur le stoïcisme, loin de là, mais l'exercice d'écriture auquel il se livre est parfois reconnu comme un exercice stoïcien de retour sur et de transformation de soi<sup>3</sup>. Paradoxalement, l'exercice de restitution (tel qu'il apparaît dans le Cours au Collège de France de 1981-1982) est lui aussi un exercice de retour sur soi, un soliloque. L. Jaffro souligne que Foucault exagère l'importance de l'attention de l'auditeur au détriment de la forme de l'enseignement<sup>4</sup> (la rhétorique). Il met aussi en évidence une seconde distorsion dans le Cours : si Foucault a bien vu l'existence de deux régimes distincts de la connaissance de soi (le régime ascétique de la réflexion dont il attribue l'origine à la période hellénistique, et le régime « cartésien » qu'il situe dans la Modernité), la périodisation qu'il en donne n'est pas tenable<sup>5</sup>. Ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas les détails techniques de l'analyse approfondie que donne L. Jaffro des causes de ces distorsions. C'est plutôt la perplexité devant le fait que Foucault avait les solutions à portée de main, sans avoir à chercher « aussi loin ce que certains Modernes, et pas seulement Nietzsche, pouvaient lui fournir<sup>6</sup> ». Outre le fait que Foucault voyait dans la

---

<sup>1</sup> - L. Jaffro, « Foucault et le Stoïcisme : sur l'historiographie de L'Herméneutique du sujet », dans *Foucault et la philosophie antique : actes du colloque du 21-22 juin 2001*, p. 51. L. Jaffro ajoute : « Foucault lui-même ne laissait guère planer de doute sur le fait que son intérêt pour ces choses n'était pas purement intellectuel ».

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 53.

<sup>3</sup> - Voir Pierre Hadot, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. *Convergences et divergences* », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 305-309, et L. Jaffro : « Mais c'est un geste éminemment stoïcien que de méditer, comme le fait Foucault, la disparition et l'altérité radicale de l'ascétique stoïcienne et d'y trouver la matière d'un nouvel exercice de transformation de soi » (« Foucault et le Stoïcisme... », *op. cit.*, p. 53).

<sup>4</sup> - « La thèse de Foucault ne rend pas suffisamment compte de la réalité de la diatribe d'Épictète et de sa modulation constante en fonction de la diversité de ses interlocuteurs ou auditeurs. » L. Jaffro explique cette distorsion « par la manière dont Foucault transforme les oppositions conceptuelles en différences d'époques : comme si la dimension politique de la parole [...] et l'exigence d'une éducation libérale [...] avaient disparu en même temps que la Cité classique » (*Ibid.*, p. 59).

<sup>5</sup> - En raison, entre autres, nous dit L. Jaffro, de la vision « trop française » que Foucault avait sur la question (voir *ibid.*, pp. 69-76).

<sup>6</sup> - L. Jaffro, *ibid.*, p. 78.

thématisation de la technique selon les Grecs, « la plus forte et la moins voilée » des deux régimes de connaissance, et qu'il était fidèle à son style propre, procédant par une « méthode différentielle », la raison essentielle se résume à ce que « la méthode de Foucault n'était pas la raison dans l'histoire, mais plutôt l'histoire dans la raison<sup>1</sup> ».

Si les motifs philosophiques de ce retour tardif de Foucault à la pensée de l'Antiquité sont bien explicités par L. Jaffro, les motifs psychologiques qui les sous-tendent sont plus obscurs. Au-delà de l'exposition publique sous la forme de l'écriture ou du cours, il s'agit pourtant bien d'une démarche personnelle de transformation de soi dont il va puiser la méthode dans la proximité de l'ascétique des Anciens. « Celui qui est parvenu à avoir finalement accès à lui-même est, pour soi, un objet de plaisir. Non seulement on se contente de ce qu'on est et on accepte de s'y borner, mais on "se plaît" à soi-même<sup>2</sup>. » Soulignant la « rupture apparente entre ses derniers travaux et l'ensemble de l'œuvre antérieure », L. Jaffro pointe avec prudence « la perspective de la mort et la réalité de la maladie [qui donnent] un tour plus sensible et dramatique au caractère personnel de cet intérêt pour les Anciens, et notamment pour le stoïcisme impérial<sup>3</sup> ». Mais il se hâte aussi de préciser que Foucault avait lui-même interdit de passer les bornes de toute hagiographie. Jacqueline Lagrée évoque elle aussi cette coïncidence tragique : « on rappellera pour mémoire que c'est Michel Foucault, lui-même séropositif en un temps où les trithérapies n'existaient pas, qui incita Paul Veyne à rendre accessibles les œuvres de Sénèque en éditant les *Entretiens* et les *Lettres* dans la collection Bouquins en 1993, en reprenant une vieille traduction, comme s'il y avait urgence. Après le *Seneca fere christianus* de Lactance et le *Seneca saepe noster* de Lipse, est-on passé à une récupération agnostique ou athée des stoïciens de l'époque impériale, modèles de force, de courage, de résistance au malheur, face à l'exil ou la mort annoncée par le tyran pour eux et ici face à une maladie mortelle qu'on ne savait pas soigner<sup>4</sup> ? ». À la fin de sa vie donc, Foucault aurait considéré la philosophie d'une manière stoïcienne, « une "ascèse", un exercice de soi, dans la pensée<sup>5</sup> ». Paul Veyne confirme cette évolution : « L'idée du style d'existence a joué un grand rôle dans les conversations et sans doute dans la vie intérieure de Foucault pendant les derniers mois de sa vie que lui seul savait menacée. "Style" ne veut pas dire ici distinction, le mot est à prendre au sens des Grecs, pour qui un

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 79.

<sup>2</sup> - M. Foucault, *Le Souci de soi*, p. 91.

<sup>3</sup> - L. Jaffro, *ibid.*, p. 52.

<sup>4</sup> - J. Lagrée, « Stoïcisme et Christianisme : de la connivence au malentendu », conférence 23 janvier 2013, Centre Sèvres. Il convient de replacer cette remarque dans son contexte : J. Lagrée vient d'évoquer un de ses amis qui, dans les années 1990, ayant appris sa séropositivité, se plongea dans la lecture de Sénèque.

<sup>5</sup> - M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, p. 15.

artiste était d'abord un artisan et une œuvre d'art, une œuvre. La morale grecque est bien morte [...] mais un détail de cette morale, à savoir l'idée d'un travail sur soi, lui parut susceptible de reprendre un sens actuel [...]. Le moi, se prenant lui-même comme œuvre à accomplir, pourrait soutenir une morale que ni la tradition ni la raison n'épaulent plus ; artiste de lui-même, il jouirait de cette autonomie dont la modernité ne peut plus se passer. "Tout a disparu, disait Médée, mais une chose me reste : moi<sup>1</sup>" ».

Ces quelques indices laissent entrevoir un lien entre le mal secret dont souffrait Foucault et son regain d'intérêt pour la philosophie antique et le stoïcisme impérial, même si les rapports sont à l'évidence beaucoup plus complexes. Le mystère demeure cependant entier, car rien ne permet d'affirmer que Foucault connaissait la nature de son mal, du moins jusqu'en décembre 1983 (il est mort fin juin 1984). À cette époque, si la représentation du SIDA était celle d'une maladie brutale, très vite mortelle, elle était encore une maladie rare et mal connue, au diagnostic sérologique incertain. Il est donc vain de se perdre dans des conjectures aussi invérifiables qu'indiscrètes<sup>2</sup>.

- ***James B. Stockdale et l'expérience d'Épictète au sein d'un « laboratoire du comportement humain »***

L'aventure philosophique de James Bond Stockdale (1923-2005) commence par un heureux concours de circonstances<sup>3</sup>. En 1962, alors âgé de 38 ans et officier de l'US Navy, il déambule l'humeur mélancolique dans le bâtiment de philosophie de l'université de Stanford lorsqu'un professeur, le prenant pour un enseignant égaré, l'aborde pour lui proposer son aide. Ils trouvèrent rapidement un sujet commun de conversation et sympathisèrent au point que l'enseignant lui proposa de suivre ses cours. La découverte de la philosophie fut un choc pour Stockdale (« Phil Rhinelande opened my eyes »). À l'issue du dernier cours, Rhinelande lui offrit un exemplaire du *Manuel* d'Épictète, disant simplement : « Je pense que cela va vous intéresser ». Très vite, Stockdale se passionna pour la philosophie antique, et plus particulièrement pour le stoïcisme d'Épictète et de Marc Aurèle qui partageront sa table de chevet avec Xénophon et Homère lors de ses trois missions en opération au Vietnam.

---

<sup>1</sup> - Paul Veyne, « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique*, 471-472, 1986, p. 939, cité par Pierre Hadot dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 307.

<sup>2</sup> - Le témoignage de son compagnon Daniel Defert au journal *Libération* est de ce point de vue éclairant ([liberation.fr/livres/2004/06/19/les-derniers-jours\\_483626](http://liberation.fr/livres/2004/06/19/les-derniers-jours_483626)).

<sup>3</sup> - Les faits relatés dans cette section sont tirés du livre de J. B. Stockdale, *Courage Under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior*, Stanford, Hoover Institute, 1993.

Le 9 septembre 1965, son avion est abattu dans une embuscade. Il put s'éjecter, mais atterrit au milieu de la rue principale d'un petit village. Dans l'intervalle de temps entre l'éjection et son atterrissage (une trentaine de secondes), il pensa : « Je quitte le monde de la technologie pour le monde d'Épictète », son esprit faisant simultanément la distinction entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas ; conscient aussi que le contrôle qu'il allait pouvoir exercer sur sa propre existence était réduit à une quantité négligeable et qu'il allait être traité comme un criminel, pour une durée d'au moins cinq années de réclusion<sup>1</sup>. Il réalisa en un instant la fragilité de son existence. Et, durant ce bref intervalle de temps, il se rendit compte qu'il devenait désormais un homme chargé d'une nouvelle mission. En effet, dix ans plus tôt, après la guerre de Corée, il avait été marqué par la diffusion d'une série de reportages d'où il ressortait que, dans les camps de prisonniers américains, c'était la règle du chacun pour soi. En réaction à certains comportements indignes, le Président Eisenhower avait ordonné la rédaction d'un *Code de conduite des combattants américains* qui enjoignait aux prisonniers de guerre à se faire confiance mutuellement, à ne pas divulguer d'informations et à ne pas prendre part à des actions pouvant porter préjudice aux autres prisonniers, demandant enfin au plus haut gradé de prendre le commandement et aux autres de lui obéir. Toutes ces dispositions s'appliquaient à sa situation présente.

Blessé au dos et à la jambe, il fut opéré à vif et dut se déplacer à l'aide de béquilles durant deux mois, puis il se traîna pendant un an en attendant la guérison. Mais ce n'était qu'un moment de répit avant une situation plus pénible encore, à la tête d'une colonie d'expatriés américains sans possibilité de communication avec Washington avant longtemps. Pour tous, dit-il, le choc psychologique fut bien plus intense que toutes les blessures physiques. Des séances de traitements dégradants s'enchaînèrent : soumissions, confessions forcées, des mois de « douche froide » en complet isolement censé leur faire « contempler leurs crimes ». C'est là, ajoute-t-il, qu'il a vraiment compris la signification du mal au sens stoïcien du terme. Le conditionnement fut tel que son voisin de cellule s'était convaincu qu'il était un traître avec qui il valait mieux ne pas parler. La vie des nouveaux prisonniers basculait dès les premiers instants, et les instructions reçues dans les sessions d'entraînement à la survie ne leur étaient d'aucun secours.

Stockdale ponctue le récit de ses conditions de vie atroces de sentences d'Épictète qu'il se répète inlassablement, au point d'en chuchoter une ritournelle pour lui-même<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> - Celle-ci se prolongera finalement sept ans !

<sup>2</sup> - « I whispered a "chant" to myself as I was marched at gunpoint to my daily interrogation: "control fear, control guilt, control fear, control guilt" » ; « The judgement seat and a prison is each a place, the one high, the other low;

Autant de techniques visant à une maîtrise intérieure, un contrôle des émotions certes difficile, mais lui conférant un extraordinaire sentiment de puissance.

Les prisonniers instituèrent une société clandestine, avec ses lois, ses traditions, ses coutumes et même ses héros, à l'aide d'un code frappé sur le mur de leur cellule. Ce code leur permettait aussi d'expliquer comment se comporter lors des séances de tortures, pour ne pas se soumettre à certaines demandes et déceler la ruse des geôliers afin de les amener vers d'autres intentions et, surtout, à maintenir le respect envers soi, par delà les traitements dégradants auxquels ils ne pouvaient échapper. Il résume ainsi son état d'esprit : « nous, ici, sous la menace des armes, sommes des experts, nous sommes les maîtres de notre destin ; ignore la culpabilité induite par de vains édits, jette le livre et écris le tien<sup>1</sup> ».

Stockdale explique que les régimes de détention des prisonniers américains à Hanoi n'étaient pas homogènes, certains d'entre eux jouant un double jeu et étant utilisés par le gouvernement nord-vietnamien à des fins de propagande. Les tentatives du groupe de Stockdale pour étouffer les efforts de propagande suscitèrent dans l'autre groupe (le « monstre à deux têtes ») un esprit de vengeance visant à briser le moral de ces prisonniers. En représailles, Stockdale et dix de ses hommes furent éloignés de leur groupe pour être placés en observation. Il se retrouva ainsi séparé des soldats en qui il avait le plus confiance, placé comme eux en cellule d'isolement, les chevilles entravées par des fers et des chaînes, dans une petite prison de haute sécurité pendant une période de deux ans. Même s'il affirme qu'il y a des astuces pour minimiser les conséquences néfastes de la torture, il soutient qu'un homme, aussi fort mentalement soit-il, qui se retrouve à l'isolement pour une durée égale ou supérieure à trois ans cherchera un ami – « n'importe quel ami, sans souci de sa nationalité ou de son idéologie<sup>2</sup> ». Il cite à ce propos Épictète : « Une école philosophique, hommes, est un cabinet de médecin. En en sortant, ce n'est pas du plaisir, c'est de la douleur qu'il faut éprouver<sup>3</sup> » et ajoute : « Si l'école philosophique d'Épictète fut un hôpital, ma prison était un laboratoire – un laboratoire du comportement humain ».

Stockdale déplore que dans les conférences qu'il donna par la suite<sup>4</sup> les gens posaient toujours les mauvaises questions (« Comment était la nourriture ? Vous ont-ils fait souffrir

---

but the *attitude of your will* can be kept the same, if you *want* to keep it the same, in either place », *Courage Under Fire, op. cit.*, p. 14.

<sup>1</sup> - *Ibid.*

<sup>2</sup> - « But keep a man, even a strong-willed man, in isolation for three or more years, and he starts looking for a friend – any friend, regardless of nationality or ideology », *ibid.*, p. 18.

<sup>3</sup> - *Entretiens*, III, 23, 30.

<sup>4</sup> - Il fut libéré en 1973.



physiquement ? De quels *stratagèmes* usaient-ils pour vous faire souffrir ? »), car au contraire, loin d'anéantir la volonté, toutes ces choses étaient autant d'occasions de l'exercer, ce qui était à l'opposé de ce qu'attendaient les bourreaux. « Je réalisais la vérité de cette idée centrale du stoïcisme : que ce qui brise un homme n'est pas la *douleur*, mais la *honte*<sup>1</sup> ! »

Stockdale tient à souligner qu'à aucun moment il n'a « prêché ces choses en prison », considérant que si d'autres se portaient bien, c'est qu'ils avaient leur propre philosophie. Cette précision est à considérer attentivement car elle confirme la thèse du glissement de l'usage du stoïcisme d'un exercice et d'un enseignement public originels à un usage moderne strictement privé, ce qui disqualifie la critique d'anachronisme qu'on pourrait être tenté d'adresser à Stockdale.

- ***Lawrence C. Becker, défenseur d'un « New Stoicism »***

Lawrence C. Becker, né en 1939, diplômé de l'université de Chicago, a enseigné la philosophie morale et juridique à Hollins College, dans l'état de Virginie. En 1998, il publie *A New Stoicism*<sup>2</sup>, où il s'emploie à examiner comment une théorie éthique répondant aux attentes modernes pourrait être considérée comme stoïcienne. En 2004, il collabore à la rédaction d'un ouvrage collectif consacré au stoïcisme<sup>3</sup> pour lequel il rédige un article, « Stoic Emotion ». Il y défend une « réhabilitation réussie de l'éthique stoïcienne ». Dans cet article, il met immédiatement en garde le lecteur, sur un ton très ferme, contre la tentation de ne voir dans le sage stoïcien qu'une image tracée pour les circonstances extrêmes, ce qu'il assimile à une fascination malsaine. Il prend même en exemple le cas de J. B. Stockdale qu'il cite en note : « Nous persistons, dans l'art élevé et le bas journalisme, à conter et raconter des histoires de bonnes gens qui endurent résolument des horreurs – injustice, torture, maladie, handicap et souffrance. Ceux d'entre nous qui sont attirés par le stoïcisme trouvent souvent de telles histoires exaltantes, et même les anti-stoïciens leur accordent à contrecœur leur admiration<sup>4</sup>. Mais notre fascination pour elles peut être gravement trompeuse<sup>5</sup> ». Ce qu'il dénonce comme gravement trompeur,

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 19.

<sup>2</sup> - L. C. Becker, *A New Stoicism*.

<sup>3</sup> - L. C. Becker, « Stoic Emotion », Dans *Stoicism, Traditions & Transformations*.

<sup>4</sup> - « Voir par exemple James Stockdale, *Courage under Fire: A Test of Epictetus' Doctrine in a laboratory of Human Behavior*, Stanford: Hoover Institution Press, 1993. »

<sup>5</sup> - L. C. Becker, « Stoic Emotion », *op. cit.*, pp. 250-251.

c'est qu'en se focalisant sur cet aspect de l'usage du stoïcisme, on en oublie qu'il s'adresse à chacun et pas seulement à ceux qui vivent dans la souffrance<sup>1</sup>.

Dans *A New Stoicism*, sa démarche initiale repose sur une question impossible qui relève presque du roman d'anticipation : « supposons que le stoïcisme ait eu une histoire ininterrompue et que les idées stoïciennes aient eu à répondre à la situation d'intense bouleversement de la philosophie et de la science qui sont confrontées aux théories éthiques modernes – à quoi ressembleraient ces idées<sup>2</sup> ? » Cette interrogation dont les réponses sont à jamais incertaines se ramène à celle que nous avons examinée au début de ce chapitre : pourquoi ces deux doctrines, qui présentent autant de similitudes, ont-elles connu des destinées aussi divergentes ? Même si les bouddhismes pratiqués de nos jours sont très éloignés du bouddhisme des origines, ils montrent une image prise sur le vif d'une doctrine qui n'a cessé d'évoluer en fonction des vicissitudes des époques et des espaces qu'elle a traversés. Le bouddhisme est résolument tourné vers l'avenir tout en restant fidèles au tronc commun des Quatre Nobles Vérités et de la perspective de l'Éveil. Il n'est donc pas absurde de penser qu'en d'autres circonstances le système stoïcien eût pu s'adapter aux vicissitudes des temps et des lieux d'une manière comparable. Shaftesbury s'est d'ailleurs livré à une spéculation voisine dans ses *Exercices* : « Que feraient eux-mêmes Socrate et Épictète, s'ils vivaient aujourd'hui ? Et voudrais-tu donc les imiter ? Toi qui es si peu disposé ? Et, qui plus est, devant un monde tel que celui-ci, alors que tu es convaincu qu'ils joueraient eux-mêmes un rôle différent, conformément à la différence des époques<sup>3</sup> ? » L. C. Becker propose une éventualité qui répond au premier motif – épistémologique – de l'obsolescence avancé par J. Lagrée : « On peut raisonnablement supposer que les stoïciens auraient trouvé un moyen de rejeter la physique et la biologie téléologiques lorsque les consensus scientifiques le firent<sup>4</sup> ». C'est

---

<sup>1</sup> - Dans une correspondance (22 février 2015), L. C. Becker me fait justement remarquer que, confrontés à une situation tragique, nombreux sont ceux qui perdent la foi ou, au contraire, trouvent Dieu et se convertissent .

<sup>2</sup> - Propos rapportés par Julia Annas, University of Arizona, 4<sup>e</sup> de couverture. Becker introduit son livre en posant qu'il trouve « intéressant d'imaginer ce qui aurait pu arriver si l'histoire du stoïcisme s'était prolongée durant vingt-trois siècles ; si le stoïcisme avait eu à se confronter à Bacon et Descartes, Newton et Locke, Hobbes et Bentham, Hume et Kant, Darwin et Marx et aux vicissitudes de l'éthique du XX<sup>e</sup> siècle [...] », *A New Stoicism*, p. 6.

<sup>3</sup> - Shaftesbury, *Exercices*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>4</sup> - L. C. Becker, *A New Stoicism*, *op. cit.*, p. 6 (les deux phrases suivantes citées entre guillemets s'enchaînent à celle-ci). Plus loin, Becker écrit : « Quand nous disons que l'éthique est subordonnée à la science, nous voulons dire, entre autres, que les modifications de notre connaissance empirique entraînent le plus souvent des modifications dans l'éthique. Quand la meilleure science postule un *telos* cosmique, comme elle le fit parfois dans l'Antiquité, l'éthique stoïcienne fait de même. Quand la meilleure science réfute l'idée selon laquelle l'univers fonctionne de façon téléologique, en terme de quelque chose comme une intention humaine, et suspend son jugement sur ce qui est de savoir si les processus cosmiques ont *de facto* une fin, un point de convergence ou une destination, l'éthique stoïcienne fait de même » (*ibid.*, p. 11). En correspondance (22 février 2015), il ajoute que, si les philosophies de l'époque hellénistique couvraient tout les domaines du savoir, cela ne peut

l'évolution que connut le bouddhisme au fur et à mesure des découvertes de la science, en particulier par une mise en question de la symbolique de sa cosmologie, mais également par une confrontation de sa psychologie avec la psychologie occidentale. « Ils auraient trouvé les moyens de résister aux attaques lancées contre le naturalisme à l'époque moderne. » C'est une tâche à laquelle L. C. Becker s'est lui-même longuement employé<sup>1</sup>. Il rejette enfin l'accusation d'austérité de l'image de la vie stoïcienne : « Et l'on peut raisonnablement supposer que la pure variété d'authentiques stoïciens qui auraient traversé les siècles auraient empêché, comme ils l'ont fait dans l'Antiquité, l'image d'une vie stoïcienne typiquement austère<sup>2</sup> ».

*A New Stoicism* débute par un plaidoyer qui donne le ton de l'engagement philosophique de son auteur : « Ce qui est spécifiquement stoïcien, [disent ses détracteurs], n'est rien qu'un ramassis de doctrines très étranges et, en fin de compte, insoutenables. Nous persistons à soutenir la plupart de ces doctrines étranges. Nous soutenons, par exemple, que la fin dernière de toute activité rationnelle est la vertu, non pas le bonheur ; que la vertu n'admet pas de degrés et que, parmi les personnes qui s'en écartent, aucune n'est plus vertueuse qu'une autre ; que les sages sont heureux simplement parce qu'ils sont vertueux, et peuvent être heureux même mis au supplice ; qu'ils doivent pouvoir dire de tout ce qui est étranger à leur vertu (amis, amours, émotions, réputation, richesse, état mental agréable, souffrance, maladie, mort, et ainsi de suite) que cela n'est rien pour eux<sup>3</sup> ».

Avec une grande lucidité, L. C. Becker surmonte (ou plutôt contourne) le paradoxe dénoncé par L. Jaffro sans s'y soustraire. Il ne rêve pas « d'une époque dont l'acte de mémoire montre qu'elle n'est précisément plus<sup>4</sup> », pas plus qu'il ne tente de ressusciter la doctrine. Sa démarche n'est pas non plus « néostoïcienne » dans la mesure où il ne puise pas des éléments stoïciens pour les adapter à une autre philosophie (pas plus qu'à une religion). Il opère une remise en question des principes stoïciens, dans un dessein essentiellement éthique et thérapeutique. Contrairement aux philosophes dont nous avons parlé précédemment, sa réflexion ne se focalise pas sur le stoïcisme impérial ; il

---

évidemment plus être le cas à notre époque où le savoir est cloisonné et où les savants sont des hyperspécialistes dans un domaine particulier.

<sup>1</sup> - Un exposé de ce travail n'est pas envisageable ici, mais, outre les deux textes déjà cités, on pourra se reporter utilement à L. C. Becker, « Human Health and Stoic Moral Norms », *Journal of Medicine and Philosophy*, 2003, Vol. 28, N° 2, pp. 221-238.

<sup>2</sup> - « L'image du sage austère, impartial, détaché, tranquille, et virtuellement dépourvu d'affect, – une image destinée à se réfuter elle-même – est devenue partie intégrante de la philosophie anti-stoïcienne, de la littérature et de la culture populaire. Elle fut construite à partir d'un usage inconsidéré des textes anciens et résiste remarquablement à la correction », L. C. Becker, « L'émotion Stoïcienne », *op. cit.*, p. 250.

<sup>3</sup> - L. C. Becker, *A New Stoicism*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>4</sup> - L. Jaffro, « Des usages d'Épictète », *op. cit.*, p. 148.

s'inscrit dans la continuité et l'unité de la pensée du Portique<sup>1</sup>. Autre singularité par rapport aux auteurs chez qui nous avons souligné le caractère strictement privé de l'usage du stoïcisme, L. C. Becker se présente en quelque sorte comme un enseignant stoïcien contemporain, en totale opposition avec l'idée générale voulant que nul ne peut prétendre enseigner aujourd'hui le stoïcisme<sup>2</sup>. Il ne faut pas néanmoins y voir une contradiction : le stoïcisme de Becker n'est pas celui des Anciens (comme les bouddhismes d'aujourd'hui ne sont pas le bouddhisme primitif<sup>3</sup>) ; il délimite parfaitement les problèmes et les solutions : les problèmes sont bien ceux de notre temps et les solutions sont bien intégrées à la pensée philosophique d'aujourd'hui. Il revendique le corporalisme des stoïciens dans une version adaptée aux connaissances scientifiques modernes, point sur lequel nous reviendrons. Enfin, il se détermine explicitement comme stoïcien, faisant un usage fréquent de la première personne du pluriel (« Nous les stoïciens... »).

L'œuvre philosophique de Lawrence C. Becker est considérable et son engagement stoïcien quasi-militant, assumé publiquement, tant dans ses publications que dans ses enseignements<sup>4</sup>, semble en opposition avec l'hypothèse d'un exercice strictement privé que j'ai essayé de défendre chez Shaftesbury, Foucault et Stockdale. Par ailleurs, il met en garde de la manière la plus vigoureuse qui soit contre la tentation de céder à une « fascination malsaine » et à ce qu'il qualifie dédaigneusement de « bas journalisme » en effectuant un rapprochement facile et trompeur entre des situations privées pénibles (« injustice, torture, maladie, handicap et souffrance ») et le recours à la philosophie du Portique.

Les conditions de vie de L. C. Becker sortent néanmoins de l'ordinaire. Atteint depuis l'âge de 13 ans d'importantes séquelles neurologiques de la poliomyélite, il se retrouva initialement tétraplégique et sous assistance respiratoire permanente. Après une longue rééducation, il recouvra partiellement l'usage de ses jambes, mais resta paralysé des

---

<sup>1</sup> - « Les lecteurs remarqueront qu'Épictète et Marc Aurèle ne figurent pas de manière significative dans les considérations sur l'éthique stoïcienne que nous présentons. C'est parce que les aspects thérapeutiques et quasi-théologiques de la doctrine stoïcienne qui sont tellement mis en avant dans les travaux de ces auteurs ont été sources d'importants malentendus. [...] Ainsi, peut-être par esprit de contradiction, nous laisserons de côté ici tout développement de la veine d'Épictète, tel par exemple Kimpel, *Stoic Moral Philosophies: Their Counsel for today* », L. C. Becker, *A New Stoicism*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>2</sup> - Voir par exemple T. Bénatouïl : « Vivre et enseigner publiquement le stoïcisme reviendrait aujourd'hui à faire du stoïcisme l'une de ces nouvelles religions dont les journalistes prétendent qu'elles sont en phase avec l'individualisme de nos sociétés » (*Les Stoïciens III*, *op. cit.*, p. 208). Ou encore L. Jaffro : « Publier le stoïcisme, le renouveler sur la scène, c'est le plonger dans un monde et y intéresser une époque qui ne sont pas les siens » (« Les Exercices de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », *op. cit.*, p. 345).

<sup>3</sup> - Si le bouddhisme Theravāda, littéralement « des Anciens » s'appuie fidèlement sur les textes du Canon pāli, sa pratique est bien actuelle.

<sup>4</sup> - Il a enseigné l'éthique stoïcienne à l'université au début des années 1990. C'est ce travail qui aboutira à la publication de *A New Stoicism* en 1998.

membres supérieurs, et c'est « contre l'avis général<sup>1</sup> » qu'il décida de s'engager dans une carrière universitaire. Aujourd'hui, âgé de 77 ans, il est confiné au fauteuil roulant et bénéficie toujours d'une assistance respiratoire. À la question des rapports entre son handicap et son stoïcisme<sup>2</sup>, sa réponse est complexe. Il attribue son affinité avec le stoïcisme à son enfance dans le Nebraska où, dit-il, « les gens que je connaissais vivaient comme des stoïciens sans le savoir », et à son éducation calviniste qu'il remit en question. Sa découverte d'Épictète fut plus tardive et il insiste sur le fait que son « tournant stoïcien n'a jamais été ressenti comme l'expérience d'une conversion ». Il admet cependant que ses conditions d'existence ont constitué un terreau favorable au développement de sa pensée, et surtout de son mode de vie, stoïciens.

### • **Alexandre Jollien**

Alors que, selon ses propres termes, il ne s'intéressait guère aux choses de l'esprit, Alexandre Jollien est tombé par hasard, dans une librairie, sur un ouvrage de Platon. Il n'hésite pas à qualifier cette rencontre de « conversion radicale<sup>3</sup> ». Auteur depuis 2000 de nombreux essais philosophiques qui ont rencontré le succès auprès du grand public, il n'hésite pas à parler de son handicap (handicapé de naissance, il a vécu dix-sept ans dans une institution pour personnes infirmes moteurs cérébrales) et à louer les vertus thérapeutiques de la philosophie d'Épictète. Il pratique par ailleurs la méditation zen, qui le « rapproche d'une paix qui nous précède déjà au fond du fond ». Il cite trois préceptes d'Épictète sur lesquels il s'est habitué à se concentrer et qui, dit-il l'aident à vivre (*Manuel*, IV ; XV et XVII<sup>4</sup>). S'il est séduit par le « philosophe boiteux », c'est pour la simplicité et le pragmatisme de ses conseils. Dans l'adversité, deux attitudes peuvent nous aider à vivre sereinement : la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas ; la

---

<sup>1</sup> - Correspondance du 22 février 2015.

<sup>2</sup> - Question que je lui ai posée à l'occasion d'un dialogue fécond. L. C. Becker s'étonna que je fus le premier à lui poser cette question et y trouva une bonne occasion de s'exprimer sur le sujet.

<sup>3</sup> - Les passages cités entre parenthèses sont extraits de « Comment Épictète a changé ma vie », témoignage d'Alexandre Jollien dans *Philosophie Magazine*, N° 59, mai 2012, pp. 70-71, dans le cadre d'une série d'articles consacrés à Épictète.

<sup>4</sup> - *Manuel*, IV : « Quand tu vas entreprendre une œuvre quelconque, remets-toi dans l'esprit quelle est cette œuvre. Si tu sors te baigner, représente-toi ce qui se passe au bain : on vous éclabousse, on vous bouscule, on vous injurie, on vous vole [...] Car de cette façon, si quelque obstacle t'empêche de te baigner, ta réponse sera prête : "Mais je ne voulais pas seulement cela, je voulais aussi garder ma volonté en accord avec la nature ; or je ne la garderai pas telle, si je m'irrite contre ce qui m'arrive. » *Manuel*, XV : « Souviens-toi que tu dois te conduire comme dans un banquet : un plat qui fait le tour de la table est-il près de toi ? Étends la main et prends ta part proprement. S'il s'éloigne, ne le retiens pas. Il n'est pas encore là ? Ne jette pas de loin ton désir sur lui, mais patiente jusqu'à ce qu'il soit près de toi. » *Manuel*, XVII : « Souviens-toi que tu es acteur d'un drame que l'auteur veut tel : court, s'il le veut court ; long s'il le veut long ; si c'est un rôle de mendiant qu'il veut pour toi, même celui-là joue-le avec talent ; de même que si c'est un rôle de boiteux, de magistrat, de simple particulier. Car ton affaire, c'est de jouer correctement le personnage qui t'a été confié ; quant à le choisir, c'est celle d'un autre. » (trad. É. Bréhier.)

prise de conscience que ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses mais l'opinion qu'ils s'en font. Comme Stockdale, A. Jollien ne théorise pas la philosophie du Portique. En ce sens, leur pratique ne relève pas de la philosophie « telle qu'elle est conçue et pratiquée de nos jours<sup>1</sup> ». A. Jollien dépeint sa pratique d'Épictète comme un « art de vivre » où le présent est le temps du « laisser passer », deux mots qui résument pour lui l'idée de « liberté intérieure ». Telle qu'elle apparaît dans ce témoignage, la figure du sage Jollien est aux antipodes de la caricature d'un sage stoïcien au visage impassible et effrayant par son austérité. Il ne parle ni d'*apatheia* ni d'ataraxie, mais de la « joie qui nous rend proche de l'autre et qui nous aide à comprendre que nous sommes tous frères en humanité ». Selon lui, ultimement, Épictète « montre que pour vouloir changer le monde, lutter contre les injustices toujours plus grandes, un préalable est requis : changer son regard sur le monde, se changer soi-même ».

Les exemples qui précèdent permettent de revenir sur les objections avancées en introduction. Rappelons d'abord le paradoxe signalé par L. Jaffro : l'exercice actuel de la mémoire selon les indications du stoïcisme ne peut donner lieu à une résurrection de la doctrine qui reviendrait à rêver d'une époque qui n'est plus. Chacun de ces cinq philosophes est bien conscient de cette difficulté. Shaftesbury et Foucault l'énoncent explicitement, Stockdale et Jollien le montrent dans leur attitude. La prise en compte du paradoxe débouche chez eux sur un usage strictement privé du stoïcisme (avec une prédilection pour Épictète et Marc Aurèle). L'attitude de L. C. Becker est différente et nous ramène aux objections techniques.

La première objection, avancée par T. Bénatouïl, concerne les thèses épistémologiques et théologiques (du stoïcisme impérial) qui, dit-il, ne sont plus défendables aujourd'hui. Il ajoute néanmoins « qu'elles ne sont pas si nombreuses et pourraient être adaptées, voire mises entre parenthèses sans affecter une bonne partie des arguments de Musonius ou d'Épictète. Cela pourrait être plus difficile pour Marc Aurèle, chez qui la physique joue un grand rôle<sup>2</sup> ». Ce n'est pas réellement une « mise entre parenthèses » que propose L. C. Becker, mais plutôt une relecture à la lumière de la science moderne (relecture elle-même ouverte à toute contestation ou évolution ultérieures). Dans une analyse très développée, il reprend les arguments épistémologiques et théologiques, non pour les contourner ou les dénigrer, mais pour en proposer une réinterprétation tenant compte des connaissances d'aujourd'hui. Ce qui, selon Becker, invaliderait d'abord ces thèses, « serait le

---

<sup>1</sup> - Voir T. Bénatouïl, *Les Stoïciens III*, *op. cit.*, p. 207.

<sup>2</sup> - T. Bénatouïl, *Les Stoïciens III...*, *op. cit.* p. 206.

*telos* cosmique – la notion selon laquelle le monde de la nature est un système déterminé, avec une fin ou un but que la raison pratique nous commande de suivre<sup>1</sup>. » Les thèses théologiques des stoïciens sont à comprendre dans un sens particulier. Dieu, nous l'avons vu, n'est pas pour eux un être personnel et transcendant ; le stoïcisme n'est pas une religion et l'usage que font les stoïciens de la mythologie est intégré symboliquement à leur vision du monde. Il s'agit bien d'un système du monde agencé selon une *sympathie universelle* et régi par le *Logos*, la Raison universelle. La théologie, ici, en appelle plus à la raison qu'à la foi ou à un système de croyances. Le *telos* cosmique ne constitue pas un dogme intangible sur quoi reposerait tout le système, mais une explication rationnelle des phénomènes et des événements qui se produisent. Les références à Dieu apparaissent comme un moyen commode de cette explication, non comme un principe religieux auquel devrait s'attacher une croyance. Si l'homme croit discerner une fin dans le système du monde, cette fin résulte de la Raison, non d'une intelligence pourvue d'une intentionnalité consciente. Becker ne conteste pas l'argument qui nous force à abandonner l'idée de téléologie mais en appelle plutôt à la plasticité de la doctrine qui doit s'adapter sans dogmatisme aux évolutions de la science. On trouve d'ailleurs dans les *Entretiens* un indice tendant à montrer qu'en dépit de l'importance considérable qu'occupent les références à Dieu, aux dieux et aux rites, et plus généralement à la théologie, leur relation à la doctrine stoïcienne (au moins chez Épictète) est étroitement liée à l'*esprit du temps* (c'est-à-dire ici à la religion qui était un fait social incontestable) :

C'est le lieu et l'opportunité qui font l'utilité des mystères ; c'est avec des sacrifices, avec des prières, après s'être purifié et s'être mis dans la disposition d'esprit nécessaire qu'on abordera ces lieux sacrés et ces sanctuaires traditionnels. Voilà comment les mystères sont utiles, voilà comment nous arrivons à l'idée que toutes ces pratiques ont été instituées par les anciens pour l'éducation et le redressement de la vie<sup>2</sup>.

La religion est donc pour les stoïciens un moyen opératoire qu'ils utilisent avec opportunisme (et beaucoup d'opportunité) pour expliquer la physique, plus qu'un système de croyances, ce que notre esprit moderne a du mal à saisir. Dans notre perception moderne du phénomène religieux, nous oublions souvent que, dans l'Antiquité, le besoin religieux était aussi un problème social et politique : « toute la vie quotidienne de l'homme antique est ponctuée par les cérémonies religieuses. Et prières et sacrifices n'auraient pas de sens s'il

---

<sup>1</sup> - *A New Stoicism, op. cit.*, p. 6.

<sup>2</sup> - *E.*, III, 21, 14-15.

n'y avait pas de providence actuelle et particulière<sup>1</sup> ». J.-J. Duhot insiste sur ce polymorphisme du Dieu stoïcien qui « échappe [...] à tous les jeux d'opposition de notre logique et de nos conceptions théologiques, qui aiment les définitions tranchées. [...] Une telle position nous dérange parce qu'elle n'entre pas dans nos cadres intellectuels, elle présente toutefois pour les stoïciens l'intérêt de faire le lien entre physique et théologie : ils veulent pouvoir ramener toute chose à une action divine sans pour cela renoncer à comprendre les modes de fonctionnement de la nature. Ils abordent l'univers dans une attitude à la fois rationnelle et religieuse<sup>2</sup> ». Pour comprendre la théologie stoïcienne, il faut rappeler que le mot « dieu » doit être entendu selon deux acceptions. La première est celle d'un principe actif identifié au *Logos*. Ce Dieu (avec un D majuscule) est éternel et, par son action sur la matière, il crée tout ce qui existe dans le monde dans lequel nous vivons. La seconde acception de *dieu* concerne certains êtres parmi ceux, nombreux, que Dieu crée. Ils sont qualifiés de « divins ». On y trouve par exemple le monde lui-même, les étoiles, en particulier les planètes. Mais ces dieux ne sont pas éternels : ils disparaissent lors de la conflagration. Ces précisions montrent que l'intérêt des stoïciens pour la théologie se rapporte bien plus à l'élaboration d'une physique et d'une cosmologie rationnelles qu'à un acte de piété au sens où nous l'entendons habituellement. S'ils dénoncent l'impiété des fables de la mythologie classique, ils insistent aussi sur l'irrationalité des représentations anthropomorphique des dieux du panthéon grec<sup>3</sup>. C'est – dès Zénon – par une interprétation symbolique et allégorique de la théologie que les stoïciens résoudre cette difficulté. Ainsi, « Si les dieux dont parle Hésiode et la religion populaire ont quelque réalité, ce ne peut être qu'à titre de symboles ou d'allégories des seuls vrais dieux que Zénon reconnaît, c'est-à-dire les forces divines qui expriment à travers toutes choses la Raison universelle<sup>4</sup> ». Louant Dieu et participant volontiers aux cultes rendus aux divinités, les stoïciens ne peuvent être suspectés d'impiété, mais ils « ne sont pas dupes de la figuration matérielle des dieux<sup>5</sup> ». Chez eux, la raison précède la croyance. Cette apparente contradiction a été relevée par Plutarque :

Voici encore une doctrine de Zénon : « Ne pas bâtir de temples aux dieux ; un temple a peu de valeur et n'est pas une chose sainte ; car une œuvre d'architectes et

---

<sup>1</sup> - Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, pp. 80-81.

<sup>2</sup> - J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 124.

<sup>3</sup> - Voir Daniel Babut, *La religion des philosophes grecs*, ch. VI, « La religion des Stoïciens ».

<sup>4</sup> - Richard Goulet, « La méthode allégorique chez les stoïciens », dans *Les Stoïciens*, p. 111. « Les stoïciens se sont représentés les mythes, notamment les noms des dieux, comme des symboles de réalités naturelles et ils ont cherché à dégager une physiologie primitive correspondant à leurs vues théologiques » (*Ibid.*).

<sup>5</sup> - J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 88.



d'ouvriers est sans valeur. » Or, ceux qui louent ces idées comme excellentes, se font initier dans les sanctuaires ; ils montent à l'Acropole ; ils se prosternent dans les temples ; ils couronnent les niches qui sont œuvres d'architectes et d'ouvriers<sup>1</sup>.

Si cette conception opératoire de la théologie ne remet pas vraiment en cause la théorie du *telos* cosmique, elle confirme cependant la thèse de L. C. Becker selon laquelle, fondamentalement, la doctrine stoïcienne s'adapte sans dogmatisme aux évolutions de la science. Le *telos* cosmique ne constitue donc pas un dogme intangible sur quoi reposerait tout le système. Si l'homme croit discerner une fin dans le système du monde, cette fin résulte de la Raison, non d'une intelligence pourvue d'une intentionnalité consciente. C'est ce que veut dire Becker dans le passage cité plus haut.

C'est encore ce qu'il veut dire – dans ce passage que je cite à nouveau –, qui rapproche épistémologie et éthique : « Quand la meilleure science réfute l'idée selon laquelle l'univers fonctionne de façon téléologique, en terme de quelque chose comme une intention humaine, et suspend son jugement sur ce qui est de savoir si les processus cosmiques ont *de facto* une fin, un point de convergence ou une destination, l'éthique stoïcienne fait de même<sup>2</sup>. » Cette objection soulevée par T. Bénatouïl est du même ordre que la première objection de J. Lagrée qui pointe la rupture, à l'époque moderne, entre une science qualitative où l'empirisme fait appel aux sens, et une science quantitative où l'expérience se confond avec la mesure et le traitement mathématique. Bergson dénoncera cette géométrisation à outrance (qui va jusqu'à spatialiser le temps au détriment de la durée<sup>3</sup>). La phénoménologie montrera ce paradoxe que plus la vie est analysée, découpée, disséquée, c'est-à-dire mieux connue scientifiquement, plus on perd de vue la vie elle-même, plus on s'éloigne de la vie en tant que réalité existentielle, en tant qu'épreuve, le mot « vie » ne permettant d'ailleurs pas de distinguer entre *bios* et *zoé*<sup>4</sup>. « La physique des stoïciens » n'est pas tant « complètement périmée » (J. Lagrée) que *supplantée* par la nouvelle physique. Il n'est pas question de nier ou de refuser le progrès autorisé par la science, mais de l'intégrer dans un projet éthique

---

<sup>1</sup> - Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, VI (trad. É. Bréhier).

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 11.

<sup>3</sup> - « Il est vrai que nous comptons les moments successifs de la durée, et que, par ses rapports avec le nombre, le temps nous apparaît d'abord comme une grandeur mesurable, tout à fait analogue à l'espace, mais il y a ici une importante distinction à faire. [...] La vraie durée, celle que la conscience perçoit, devrait donc être rangée parmi les grandeurs dites intensives, si toutefois les intensités pouvaient s'appeler des grandeurs ; à vrai dire, ce n'est pas une quantité, et dès qu'on essaie de la mesurer, on lui substitue inconsciemment de l'espace. » Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 78-79.

<sup>4</sup> - Il s'agit d'un thème récurrent chez Michel Henry, par exemple : « La science, la science mathématique de la nature, a mis hors jeu les qualités sensibles de celle-ci, à savoir le monde-de-la-vie et la vie elle-même. Que cette science s'accomplisse comme une modalité de la vie et, par suite, comme une forme de culture, c'est nous qui le disons – quant à elle, elle ne s'en préoccupe nullement » ; et plus loin : « Une vie qui se nie elle-même, l'autonégation de la vie, tel est l'événement crucial qui détermine la culture moderne en tant que culture scientifique. » *La barbarie*, pp. 110-113.

autre, en redonnant à la vie (*bios*) sa juste place (en faisant un « usage vertueux » du progrès, comme diraient les stoïciens).

Pour ce qui est de la célèbre maxime « suive la nature », Becker propose une réinterprétation à la lumière des textes anciens (en particulier, il cite un dialogue entre Caton et Cicéron, que ce dernier présente dans son *De Finibus*, III, 5-6, et un célèbre passage de l'*Éthique* de Hiéroclès qui soutient la tendance naturelle de l'homme à aider autrui). « Suivre la nature » devient « suivre les *faits* ». Cela veut dire considérer l'éthique à *partir* des faits en construisant des propositions normatives *a posteriori*, ou encore d'ajuster ces propositions normatives pour adapter les changements dans les faits, puis accepter ces ajustements pour ce qu'ils sont, ni plus ni moins. « Et cela signifie vivre parmi les faits – au sein du domaine des normes actuelles plutôt que de normes hypothétiques<sup>1</sup> ». Il cite encore la philosophe Julia Annas qui a montré que la notion grecque de nature – en particulier de nature humaine – était « fortement normative<sup>2</sup> » : « [...] la vie selon la nature [était] la vie menée par des hommes qui s'était développée d'une manière naturelle, ceci étant compris comme une manière par laquelle les potentialités, qui pour nous sont données, se développent sans l'influence de l'autre, de facteurs extérieurs. Il est évident que cet [...] usage de la nature présuppose deux choses. L'une est que nous pouvons de fait distinguer la nature des choses ou des personnes des influences extérieures qui comptent comme des interférences avec cette nature [...] La seconde hypothèse est que nous pouvons distinguer les formes d'une expression de la nature de la personne et les formes de sa corruption – entre un développement naturel et *non-naturel*<sup>3</sup> ».

La seconde objection de T. Bénatouïl avance qu'il y a d'autres formes de « médecines de l'âme » plus à même que le stoïcisme de conduire à un « art de la sérénité ». Il relativise néanmoins cette objection : le stoïcisme ne se réduit pas à un art de la sérénité pas plus qu'il ne s'adresse à des malades « au sens médical du terme<sup>4</sup> ». Cette objection est cependant à prendre au sérieux, d'autant qu'elle est également souvent opposée au bouddhisme, à la pratique de la méditation en particulier, quand celle-ci se confond avec la recherche exclusive d'une paix intérieure. Le problème est, me semble-t-il, abordé à l'envers : il conviendrait plutôt de reconnaître la valeur thérapeutique de certaines pratiques<sup>5</sup> qui ne

---

<sup>1</sup> - Il faut se rappeler que le stoïcisme est une philosophie du particulier : on part du général pour une application à des cas particuliers, non l'inverse.

<sup>2</sup> - Relire les *Entretiens* à la lumière de cette hypothèse est très éclairant (voir en particulier *E.*, I, 2, 5-11 ; I, 4, 28-32 ; I, 22, 9-10).

<sup>3</sup> - Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993, p. 136.

<sup>4</sup> - T. Bénatouïl, *Les Stoïciens III...*, *op. cit.*, pp. 206-207.

<sup>5</sup> - Qu'il serait plus juste d'appeler « exercices spirituels ».

constituent qu'un aspect minime, bien qu'essentiel, de ces doctrines. Les en isoler revient à perdre non seulement la dimension philosophique, mais surtout spirituelle, de la doctrine<sup>1</sup>.

J. Lagrée considère que le renouveau métaphysique initié par Descartes a contribué à l'obsolescence du stoïcisme et que le corporalisme de Hobbes s'inscrit dans le contexte épistémologique du mécanisme, inconnu des stoïciens. L. C. Becker maintient la position corporaliste du Portique tout en proposant un nouvel éclairage de la question du matérialisme. Il suggère en particulier et à titre d'exemple que l'« esprit » est une entité émergente (ou peut-être un ensemble de propriétés) d'une certaine organisation hautement complexe de la matière. Dans sa substance, ou son substrat, il est une chose physique distinctement différente d'une chose physique comme les « morceaux et pièces » de matière d'où il émerge et de quoi sa continuation dépend<sup>2</sup>. Il propose l'appellation de « matérialisme compositionnel » qui possède selon lui l'avantage de préserver une connexion avec les racines du stoïcisme. La science moderne (en particulier la neurobiologie) apporte d'ailleurs des arguments dans ce sens<sup>3</sup>. Ce non-dualisme n'implique pas cependant une vision dans laquelle corps et esprit seraient identiques : « Selon ce point de vue, l'esprit, qui, comme la chaleur produite par le fonctionnement d'un dispositif électrique est distinct des processus neurologiques qui le génèrent, opère d'une manière qui requiert une explication d'un genre différent de celle que nous donnons pour ce processus générateur, et qui a des puissances causales distinctes et une existence indépendante<sup>4</sup>. »

En quoi l'éthique stoïcienne, qui se serait dissoute « parce qu'elle a trop bien réussi » (J. Lagrée), se distinguerait-elle de l'éthique commune ? Comme on peut s'y attendre, c'est l'idée de vertu qui est au centre de la proposition éthique de L. C. Becker, articulée autour de deux notions opératoires, la disposition (*agency*<sup>5</sup>) et l'intention (*endeavor*). Il est conscient que l'évolution de la réflexion éthique postérieure aux stoïciens a recentré certaines croyances « au sujet de la disposition humaine dans une rhétorique qui fait penser à Kant. Il est juste de dire que les sages stoïciens en sont venus à croire que la dignité et la valeur

---

<sup>1</sup> - Ce qui est valable autant pour le bouddhisme que pour le stoïcisme.

<sup>2</sup> - Voir *A New Stoicism, op. cit.*, p. 28.

<sup>3</sup> - *A New Stoicism, op. cit.*, pp. 28-29. « La science empirique, qui commence dans ce cas au moins avec Galien (*Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon, I - II*), nous a convaincu que l'origine des phénomènes mentaux sera trouvée dans les processus neurologiques – non dans le cœur ou le souffle, certainement, et pas en dieu non plus. Mais ce genre d'évolution dans la doctrine n'est rien de neuf pour nous. »

<sup>4</sup> - *A New Stoicism, op. cit.*, p. 87. Involontairement, L. C. Becker file ici une métaphore qu'affectionne Lama Thoubtèn Yéshé. Interrogé sur la nature de la conscience, il répond : « Au cours du processus de la mort, votre conscience continue à circuler, tout comme l'électricité qui provient du générateur mais circule continuellement et passe dans les maisons, les différents appareils ménagers, etc., prenant place dans différentes choses » (*Devenir son propre thérapeute, op. cit.*, p. 51). Sur cette question complexe et passionnante de la conscience et des consciences, voir F. Bonardel, *Bouddhisme et Philosophie*, ch. 4, « La conscience : unité ou pluralité ? ».

<sup>5</sup> - Le mot « agency » pose un sérieux problème de traduction en français. Il désigne la *capacité d'action et de prise de décision*, ou la *capacité d'agir*. L. C. Becker me propose *agentivité* qui est un terme technique emprunté à la sociologie.

morale des hommes sains et matures réside entièrement dans leur vertu, et non dans aucun des autres biens ou qualités bonnes qu'ils peuvent posséder. Sortie du contexte de l'exposition de la vertu comme nous l'avons dressée ici<sup>1</sup>, une telle rhétorique est inappropriée. Dans ce contexte, néanmoins, elle semble un moyen crédible de résumer le statut élevé que la vertu pourrait avoir dans l'éthique stoïcienne contemporaine<sup>2</sup> ».

Une dernière critique regarde aussi bien le stoïcisme que le bouddhisme dans leurs versions contemporaines. Elle concerne l'utilisation de certaines pratiques dans une visée thérapeutique. Nous l'avons vue exprimée par P.-H. Castel et T. Bénatouil. Le premier – qui est psychanalyste – se dit indisposé par l'utilisation du stoïcisme comme « l'un des socles philosophiques des thérapies cognitivo-comportementales<sup>3</sup> ». Le second prend le contrepied de cette affirmation en soutenant qu'il existe d'autres formes de « médecines de l'âme<sup>4</sup> » plus à même de conduire à un « art de la sérénité ». Ce genre de critique ne résiste pas à l'analyse. En premier lieu, il est faux de prétendre que les TCC s'inspirent du stoïcisme. Cette opinion tient à une confusion que j'appellerai une « interprétation à rebours ». Les techniques utilisées par ces psychologies positives sont codifiées, ont été validées scientifiquement et font toujours l'objet de recherches. La confusion vient du fait que, *a posteriori*, il est apparu que nombre de ces techniques sont contenues en germe dans la philosophie du Portique, plus particulièrement chez Épictète, mais *non l'inverse*<sup>5</sup> ! D'autre part, il ne faut pas confondre psychologie et philosophie : si la philosophie – d'une manière générale – comporte souvent des aspects psychologiques, la psychologie en revanche embrasse un domaine d'activité bien délimité qui n'intéresse en rien la plupart des questions philosophiques (comme l'éthique, la religion, la politique, l'ontologie...). S'il est vrai encore que des formes bouddhiques de méditation font actuellement l'objet d'études scientifiques, en particulier dans les neurosciences, ce n'est pas le bouddhisme qui est en question, mais un nombre limité de pratiques, isolées de leur contexte spirituel, dont les investigations visent aussi à mieux comprendre le fonctionnement du cerveau humain<sup>6</sup>. L'opinion exprimée

---

<sup>1</sup> - Il n'est pas possible d'entrer ici dans les détails de la rénovation éthique que propose L. C. Becker et qui occupent la plus grande partie de son livre (développements qui se poursuivent dans les deux articles que j'ai signalés), mais c'est précisément en ce qu'elle dépasse la classification stoïcienne « traditionnelle » des passions et des vertus qu'elle se distingue de ce que J. Lagrée appelle l'« éthique commune ».

<sup>2</sup> - *A New Stoicism*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>3</sup> - Pierre Henri Castel, « L'idéal du sage stoïcien me semble d'une tristesse infinie », *op. cit.*, p. 79

<sup>4</sup> - Parmi ces autres formes, il cite les thérapies cognitives, ce qui est pour le moins paradoxal !

<sup>5</sup> - Dans « Does Stoicism Work? Stoicism and Positive Psychology », in *Stoicism Today*, *op. cit.*, pp. 128-135, le psychologue britannique Tim LeBon dresse une liste des principales *planned activities* utilisées en psychologie positive puis les met en regard avec leurs correspondants stoïciens. Il s'agit juste de similitudes, en aucun cas ces techniques ne dérivent, ou ne sont inspirées, du stoïcisme (même si le titre de l'article est propre à entretenir l'ambiguïté).

<sup>6</sup> - Matthieu Ricard participe lui-même à ce type de recherches. Il en parle abondamment dans ses livres où il donne quantité de références.

par T. Bénatouïl se veut d'ailleurs nuancée puisqu'il précise immédiatement que, bien entendu, le stoïcisme ne se réduit pas à un « art de la sérénité ». Enfin, et cet élément n'est pas le moindre, si les psychothérapies s'adressent par définition à des personnes souffrant de pathologies mentales diverses, les doctrines spirituelles que sont le stoïcisme et le bouddhisme s'adressent aussi bien à l'homme sain qu'à l'homme malade. La souffrance ou *dhukka* dont il est ici question doit être entendue dans un sens philosophique plutôt que physique ou psychique<sup>1</sup>.

Reste la question incontournable de la figure impassible et austère du sage stoïcien, qui est non seulement « impossible concrètement et en outre peu désirable<sup>2</sup> », mais encore, « sinon foncièrement bête, tout du moins d'une tristesse infinie<sup>3</sup> ». Une telle présentation n'est pas dépourvue de paradoxes, puisque cet « idéal si à la mode » est pour le moins en opposition avec les aspirations du monde d'aujourd'hui ! Si A. Jollien témoigne de la joie profonde que lui procure la mise en pratique du *Manuel* d'Épictète, c'est encore, parmi « nos » philosophes, L. C. Becker qui explore le mieux le monde des affects stoïciens<sup>4</sup>. Par ailleurs, il considère que « Aucun stoïcien n'a jamais soutenu que la vie du sage devrait être vide d'affect, d'émotion et de passion. Inwood, dans *Ethics and Human Action in Early Stoicism*<sup>5</sup> (ch. 5), présente un ensemble d'arguments convaincants sur ce point, même pour le premier stoïcisme. La doctrine ne disait pas que nous devrions être sans passion (*apatheia*), mais plutôt que l'*apatheia* est *eupatheia*... [là où] l'*eupatheia* est simplement l'impulsion d'un homme pleinement rationnel ». Rappelons ce passage où Diogène Laërce oppose les trois affections bonnes, la joie, la circonspection, la volonté à leur contraire, le plaisir, la crainte et le désir, puis décrit les bonnes affections qui en découlent<sup>6</sup>.

Ces histoires personnelles sont toutes des expériences de subjectivation<sup>7</sup>. Destinées à rester secrètes pour certains (Shaftesbury, Foucault), c'est la renommée publique de leurs auteurs qui a conduit à leur dévoilement. Les autres la rendent délibérément publique (même si la démarche de L. C. Becker se veut exclusivement philosophique, au sens académique du terme). Elles prennent ainsi une dimension qui dépasse l'individu et atteint à l'universel de la pratique philosophique. Elles me renvoient aussi à ma propre expérience de subjectivation, aux conditions de ma rencontre avec Épictète puis avec la philosophie. Comme chez Stockdale et Jollien, le hasard a joué un rôle déclencheur : n'ayant jamais lu de

---

<sup>1</sup> - Ce n'est pas de pathologie au sens médical du terme dont parle Vimalakīrti lorsqu'il dit : « Le fondement de la maladie est la saisie de l'objet » ! (*L'Enseignement de Vimalakīrti*, trad. É. Lamotte, *op. cit.*, p. 231.

<sup>2</sup> - J. Lagrée, « Stoïcisme et Christianisme : de la connivence au malentendu », *op. cit.*

<sup>3</sup> - Pierre Henri Castel, « L'idéal du sage stoïcien me semble d'une tristesse infinie », *op. cit.*, p. 79.

<sup>4</sup> - Voir supra, note 2, p. 395.

<sup>5</sup> - Inwood, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*.

<sup>6</sup> - DL, VII, 116. Voir supra p. 187

<sup>7</sup> - Dans le sens où elles reposent initialement sur le dialogue avec soi-même.

philosophe, je choisis, par paresse et par crainte d'une lecture trop ardue, le livre de philosophie le plus mince de la bibliothèque. Telles furent les conditions de ma rencontre avec Épictète ! Reste à savoir pourquoi ces sentences écrites à une autre époque et traitant de problèmes qui ne sont plus les nôtres ont eu une telle puissance de transformation sur nos vies, dans nos actions face à l'adversité autant que dans nos esprits. Stockdale et Jollien s'étonnent de la non-réception de ces paroles par leur entourage. J'ai eu moi aussi envie de partager ma « découverte » avec quelques compagnons d'infortune. Certains ont accepté de lire le *Manuel*. Aucun n'y a été sensible ! Dans son cours du 20 janvier 1982, Foucault, dans un contexte bien différent du nôtre, s'interroge sur la rareté de la réponse positive à l'injonction générale « Occupe-toi de toi-même<sup>1</sup> ». Dans une première analyse, il fait ressortir qu'« une pareille prescription (s'occuper de soi-même) ne peut être mise en œuvre que par un nombre évidemment très limité d'individus ». Il ajoute : « On ne peut pas s'occuper de soi sans avoir, devant soi, à côté de soi, une vie telle que l'on peut – pardonnez-moi l'expression – se payer le luxe de la *skolé* ou de l'*otium*<sup>2</sup> ». Si, à cette époque, il s'agissait d'un « choix dans le mode de vie », il est quand même remarquable que Stockdale, Becker, Jollien et moi-même, avons – ou avons eu – en commun la « chance » de bénéficier de ce « luxe », en dépit de circonstance que nous n'avons pas choisies et qui n'ont rien d'agréable. Mais Foucault insiste ensuite sur le fait que cette condition est loin d'être suffisante, et que la différence de statut entre les individus n'intervient en rien dans cette capacité à s'occuper de soi : « après tout, un esclave peut être plus libre qu'un homme libre. [...] On peut dire que tous les individus sont en général "capables" : capables de se pratiquer eux-mêmes, capables d'exercer cette pratique de soi<sup>3</sup> ». Mais, ces conditions étant remplies, l'appel lancé à tous ne recevait pas beaucoup d'écho, ce qui fait dire à Épictète : « Pourquoi la formule : "Connais-toi toi-même", que personne ne comprend, est-elle inscrite au fronton ? Socrate persuadait-il tous ceux qui venaient à lui de prendre soin d'eux-mêmes ? Pas même un sur mille<sup>4</sup> ». Foucault conclut : « Vous voyez que maintenant on va encore retrouver l'opposition entre quelques uns et tous les autres, mais le partage n'est plus un partage hiérarchique : c'est un partage opératoire entre ceux qui sont capables et ceux qui ne sont pas capables [de soi<sup>5</sup>] ». Il serait imprudent d'extrapoler ces analyses qui concernent un temps révolu à

---

<sup>1</sup> - « Est-ce que ce souci de soi, peut être considéré, dans la culture hellénistique et romaine, comme une sorte de loi générale ? » *L'herméneutique du sujet*, p. 109.

<sup>2</sup> - *Ibid.* Il précise qu'il ne s'agit pas évidemment du loisir au sens où nous l'entendons aujourd'hui.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 115. L'exemple de l'esclave-philosophe et de l'Empereur-philosophe est, de ce point de vue, édifiant.

<sup>4</sup> - *Entretiens*, III, 1, 18-19.

<sup>5</sup> - *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 116. L. Jaffro ajoute à ce constat une précision importante : « L'appel est lancé à tous pour n'être entendu que par quelques uns. Mais est-il lancé à tous de la même manière ? » (dans « Foucault et le Stoïcisme... », *art. cit.*, p. 56). Mais ce qui nous intéresse ici est bien la capacité de réception de l'appel, plus que la forme de celui-ci.

notre époque. Mais, plus proche de nous, un autre philosophe, Bernard Stiegler, s'est interrogé sur sa propre conversion philosophique survenue à l'occasion de son incarcération<sup>1</sup> : « Ce fut le début d'une expérience de l'*extra-ordinaire*. Je crois que l'expérience de l'*extra-ordinaire* est essentielle à la philosophie [...]»<sup>2</sup> » Si Bernard Stiegler évoque les *conditions* qui ont rendu possible son passage à l'acte de philosopher (considérant que « tous, nous serions voués à la philosophie »), c'est bien, en dernier recours, la capacité individuelle de subjectivation qui rendra possible le passage à l'acte de philosopher : « S'il y avait des gens *plus particulièrement* "voués" à la philosophie, ce serait donc en tant qu'ils seraient capables de *faire passer à l'acte* une puissance commune<sup>3</sup> ». Cette capacité de subjectivation est sous-tendue par des qualités psychologiques qui, selon ces auteurs, dépendent très peu de la forme des enseignements : « L'appel à tous n'est entendu que de quelques-uns, parce que quelques-uns seulement sont capables d'une véritable subjectivation. Si c'est la capacité de subjectivation qui détermine l'efficacité de l'enseignement philosophique, alors ce n'est pas l'enseignement philosophique qui compte vraiment, mais le rapport à soi-même. L'enseignement philosophique est tout au plus une occasion de subjectivation. Cette subjectivation repose sur les dispositions de l'auditeur plutôt que sur l'art de l'enseignant et sur la qualité de son allocution<sup>4</sup> ». Si, dit encore L. Jaffro, Foucault refuse l'idée d'une permanence du stoïcisme, il n'exclut pas « des ressemblances entre les problèmes, ni même des ressemblances entre les solutions. [...] Mieux, la "réactivation d'un certain nombre de pratiques des stoïciens de l'Antiquité" semble ainsi liée à ces moments où la conduite ne se règle pas simplement sur les formalismes qu'impose une autorité extérieure, mais suppose que l'agent devienne, par des techniques comme l'écriture, la lecture ou la méditation, l'auteur de sa propre vie<sup>5</sup> ».

Une dernière difficulté doit être envisagée. Il ressort de ces histoires et témoignages une hétérogénéité dans la coïncidence de la problématique existentielle avec la réception du stoïcisme. Shaftesbury, Foucault et Stockdale connaissaient « académiquement » le Portique et (si tant est que Shaftesbury et Foucault puissent être considérés comme stoïciens) c'est semble-t-il une fois qu'ils furent confrontés à une situation critique qu'ils y puisèrent des éléments propres à la surmonter ; pour A. Jollien et moi-même, c'est à la suite d'une rencontre fortuite que devint possible une « conversion » au stoïcisme (qui nous engagera secondairement vers une formation à la philosophie académique). Le cas de

---

<sup>1</sup> - À la prison Saint-Michel de Toulouse, puis au centre de détention de Muret, entre 1978 et 1983.

<sup>2</sup> - Bernard Stiegler, *Passer à l'acte*, p. 37.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 11.

<sup>4</sup> - L. Jaffro, « Foucault et le stoïcisme... », *op. cit.*, pp. 58-59.

<sup>5</sup> - L. Jaffro, « Des usages d'Épictète », *op. cit.*, p. 154.

L. C. Becker est encore différent, puisque ses rapports aux stoïcisme furent fluctuants (il fut bien plus marqué, au cours de ses années de collège, par les existentialistes français), avant de s'accorder avec ses conditions d'existence, sans qu'il n'y ait jamais eu de conversion au sens de la soudaineté du terme. S'il n'est pas douteux que le stoïcisme s'adresse indifféremment à tous, les difficultés existentielles ont eu néanmoins un effet favorable sur sa réception, dans la mesure où elles imposent plus qu'elles ne proposent une rencontre singulière avec soi-même. Mais cela nous ramène à la question de la subjectivation : cette coïncidence serait stérile si le sujet n'était pas doué de cette (mystérieuse) capacité de subjectivation qui est sans doute autant de l'ordre du psychologique que du philosophique<sup>1</sup>.

- ***La philosophie « telle qu'elle est conçue et pratiquée de nos jours<sup>2</sup> ».***

Il ressort de ces analyses que, en dépit du paradoxe d'une réflexion stoïcienne empruntant ses thèses à une époque et à des problématiques qui ne sont plus les nôtres, un usage du stoïcisme, privé et conscient de ces difficultés, est tout à fait possible. Cela nous ramène à la dernière objection : s'agit-il bien de philosophie ? Plus exactement, persister à « adopter et pratiquer le stoïcisme à la manière d'Épictète et Marc Aurèle » relève-t-il de la philosophie « telle qu'elle est pratiquée de nos jours » ? Pierre Hadot fut un ardent défenseur de la philosophie comme mode de vie<sup>3</sup>. Son œuvre érudite et considérable ne prend tout son sens que dans cette perspective qui n'est absolument pas un retour passéiste à des thèses philosophiques obsolètes, mais un encouragement à un exercice de subjectivation enraciné dans la sagesse antique dont les traits universels sont résolument vivants dans le monde d'aujourd'hui. Il n'y a pas une « bonne » ou une « mauvaise » philosophie, la bonne étant celle pratiquée de nos jours, mais une évolution qui s'inscrit dans l'histoire et aboutit à ce qu'il existe à présent « une opposition radicale entre l'école philosophique antique, qui s'adresse à chaque individu pour le transformer dans la totalité de sa personnalité, et l'université, qui a pour mission de décerner des diplômes, correspondant à un certain savoir objectivable<sup>4</sup> ». P. Hadot souligne que l'université d'aujourd'hui est l'héritière des institutions du Moyen Âge et que sa finalité

---

<sup>1</sup> - J'ai pu analyser cette capacité en milieu carcéral (voir *Une expérience de l'extra-ordinaire*) à partir de la constatation tragique que les détenus qui en sont dépourvus soit se suicident, soit développent une pathologie psychiatrique.

<sup>2</sup> - Expression empruntée à Thomas Bénatouïl, dans *Les stoïciens* III, p. 207

<sup>3</sup> - Il aurait sans doute souscrit au texte mis en exergue de ce chapitre (Lama Thoubtèn Yéshé, *Faites de votre esprit un océan. Aspects de la psychologie bouddhique*, pp. 64-65) écrit pourtant par un Lama tibétain.

<sup>4</sup> - Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 390.



n'est plus de former au métier d'homme, mais « au métier de clerc ou de professeur, c'est-à-dire de spécialiste, de théoricien, défenseur d'un certain savoir [qui] ne met plus en jeu toute la vie, comme le voulait la philosophie antique<sup>1</sup> ». Il incrimine aussi « la domination de l'idéalisme sur toute la philosophie universitaire, depuis Hegel jusqu'à l'avènement de l'existentialisme, ensuite la vogue du structuralisme, [qui] ont contribué largement à répandre l'idée selon laquelle il n'y a de vraie philosophie que théorique et systématique<sup>2</sup> ». Cette évolution soulève des inquiétudes qui ne sont pas propres à Pierre Hadot. Ainsi Jacques Bouveresse : « Il n'y a pas de servitude plus intolérable que celle qui contraint un homme à avoir par profession une opinion dans des cas où il ne possède pas forcément le moindre titre pour cela. [...] Une philosophie ne peut être en fin de compte autre chose que l'expression d'une expérience humaine exemplaire<sup>3</sup> ». Chez Michel Henry, l'inquiétude se mue en angoisse qui se traduit par un cri d'alarme : « [...] nous entrons dans un monde inhumain. [...] "Inhumain" désigne le bouleversement ontologique par l'effet duquel le principe directeur et organisateur d'une société trouvant sa substance dans la vie n'est cependant plus celle-ci mais une somme de connaissances, de processus et de procédures pour l'établissement et la disposition desquels la vie a été, autant qu'il se peut, mise de côté. Une telle situation [...] est celle de la barbarie propre à notre temps. Dans la société qu'elle inaugure, il n'y a plus place pour une Université si celle-ci, comme lieu d'enseignement, d'apprentissage et de recherche, réunit l'ensemble des procès d'auto-développement et d'auto-accomplissement de la vie<sup>4</sup> ». Il assigne ensuite deux rôles distincts à l'enseignement, deux rôles qui illustrent bien l'« opposition radicale » dénoncée par Pierre Hadot : « D'une part, il est vrai, placer chacun dans la condition de remplir une fonction dans la société et ainsi de se pourvoir d'un métier. D'autre part cependant, et *de façon plus essentielle*, lui permettre de mettre en œuvre l'ensemble de ses dons et capacités de façon à pouvoir réaliser son individualité propre, soit l'essence de l'humanité en lui<sup>5</sup> ». Cette opposition reflète celle, déjà présente dans l'Antiquité, des rôles respectifs de la *theoria* et de la *praxis* dans la philosophie. Mais la situation est différente. Les Anciens étaient capables de trouver un

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, p. 391.

<sup>2</sup> - *Ibid.*

<sup>3</sup> - J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, 1973, p. 74, cité par p. Hadot. Dans un autre contexte, Joseph S. O'Leary écrit : « L'analyse logique, sans engagement spirituel, peut reconstruire un simulacre de pensée bouddhiste, mais le sens de cette pensée échappe à qui veut faire abstraction de la dimension existentielle. » (*Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, op. cit., p. 140.) On peut tout aussi bien remplacer « bouddhiste » par « stoïcienne » – ou par toute autre doctrine philosophique.

<sup>4</sup> - Michel Henry, *La barbarie*, op. cit., pp. 210-211.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, p. 213. C'est moi qui souligne.

équilibre entre ces deux aspects alors qu'aujourd'hui il y aurait une rupture plus encore qu'une opposition.

Considérant les philosophes modernes dont nous venons de parler et les rapports qu'ils ont nourri ou nourrissent avec le stoïcisme (impérial ou non), on ne peut pas prendre au pied de la lettre l'expression de T. Bénatouïl « adopter et pratiquer le stoïcisme à la manière d'Épictète et Marc Aurèle ». Néanmoins, si la philosophie « telle qu'elle est pratiquée de nos jours » se réduit à un enseignement et une recherche purement théoriques, l'objection est parfaitement valide. T. Bénatouïl tente bien de sauver ce qui peut l'être en admettant que la conception de la philosophie du stoïcisme impérial (à l'exclusion des thèses éthiques ou physiques) « conserve un intérêt *théorique* ou plutôt *méta-théorique*<sup>1</sup> ». Selon cette thèse, l'intérêt résiduel du stoïcisme se limiterait à « défendre une conception pratique ou technique de la philosophie comme travail de transformation de la pensée, plutôt que connaissance ou argumentation<sup>2</sup> ». L'application pratique reste de fait soudée à l'intérêt *théorique* ou *méta-théorique* accordé *in extremis* par T. Bénatouïl au stoïcisme impérial (mais n'est-ce pas le rôle d'un théoricien de défendre ce genre de théorie ?). Je pense au contraire que la *praxis* de Stockdale et de Jollien – certes dans un exercice privé – déborde largement le cadre d'un « travail de transformation de la pensée », tout en s'inspirant d'une *theoria* bien intégrée<sup>3</sup>. Le cas de L. C. Becker est beaucoup plus problématique : en un sens, il se pose bien en « méta-théoricien » du stoïcisme, mais il franchit les limites assignées par notre étude en assumant le rôle de professeur d'un stoïcisme réactualisé dans sa physique et surtout intégré à une éthique contemporaine<sup>4</sup>. Il échappe pourtant à l'objection la plus grave de T. Bénatouïl selon qui « Vivre et enseigner publiquement le stoïcisme reviendrait aujourd'hui à faire du stoïcisme l'une de ces nouvelles religions dont les journalistes prétendent qu'elles sont en phase avec l'individualisme de nos sociétés<sup>5</sup> ». Il convient peut-être alors non d'opposer les deux modalités d'exercice de la philosophie, mais d'accepter qu'il est toujours possible, de nos jours, de choisir un mode de vie philosophique (sans doute très éloigné de ce qu'il était pour les Anciens) et de se former à la discipline universitaire (qui peut se hisser à la hauteur d'un exercice spirituel).

---

<sup>1</sup> - T. Bénatouïl, *Les Stoïciens III...*, *op. cit.*, p. 208.

<sup>2</sup> - *Ibid.*

<sup>3</sup> - Il s'agit aussi de mon expérience existentielle et en acte dans les conditions déjà évoquées.

<sup>4</sup> - Selon ses termes.

<sup>5</sup> - *Ibid.*, pp. 207-208.

Dans un chapitre au titre évocateur (« Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes<sup>1</sup>... »), Pierre Hadot évoque de façon polémique l'expérience de Henry David Thoreau pour qui les professeurs de philosophie étaient de grands savants et penseurs « dont le succès n'est qu'un "succès de courtisan, ni royal, ni viril", sous-entendu parce que, en se contentant de discours théoriques, ils encouragent les hommes à continuer à vivre d'une manière absurde<sup>2</sup> ». Hadot voit dans le choix de vie de Thoreau « une remarquable analogie avec la philosophie d'Épicure, mais aussi avec certains aspects du stoïcisme », notamment dans sa prise de conscience, en « se plongeant dans la totalité du monde<sup>3</sup> », du fait qu'il fait partie du Tout cosmique. Sont stoïciennes encore cette « joyeuse acceptation, professée tout au long des pages de *Walden*, de la nature et de l'univers, dans tous leurs aspects, qu'ils soient gracieux ou terrifiants ou repoussants, et l'idée que chaque réalité a son utilité lorsqu'on la considère dans la perspective de la totalité » ; enfin sa « volonté délibérée de devoir la conservation de sa chaleur vitale au travail manuel, même s'il est modéré<sup>4</sup> ». Il n'est évidemment pas besoin de se livrer à de telles excentricités pour vivre en philosophe, mais l'expérience de Thoreau est l'affirmation d'un acte philosophique qui lui ouvre « une perception du monde immensément élargie<sup>5</sup> ».

Au-delà de ces exemples ponctuels, existe-t-il aujourd'hui, des « *New Stoics* » identifiables ? Il y aurait, dans les pays anglo-saxons, plusieurs milliers de personnes s'intéressant de manière assidue à la pratique du stoïcisme comme mode de vie. La plupart sont isolés (ce qui rend impossible une évaluation précise de leur nombre), mais d'autres échangent au sein d'associations à but non lucratif (*The New Stoa* et *Stoicism Today*, aux États-Unis, au Canada et au Royaume Uni<sup>6</sup>). Un rassemblement de *Stoicism Today* réunit chaque année plus de deux mille personnes. Des articles sont régulièrement publiés par ces associations (sur leurs blogs respectifs ou édités en librairie<sup>7</sup>), présentant de nombreux témoignages de personnes « ordinaires » ayant adopté un mode de vie stoïcien (autant dans leur vie personnelle et familiale que professionnelle<sup>8</sup>), ainsi que des

---

<sup>1</sup> - Dans P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 333-342. Paru initialement dans *Henry D. Thoreau*, Paris, L'Herne, 1994, pp. 188-194.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 334.

<sup>3</sup> - Sénèque, *Lettres*, 66, 6.

<sup>4</sup> - P. Hadot, *ibid.*, p. 339.

<sup>5</sup> - P. Hadot, *ibid.*

<sup>6</sup> - <http://www.newstoa.com/> et <http://blogs.exeter.ac.uk/stoicismtoday/> Selon L. C. Becker qui m'a communiqué ces informations, ces associations sont à l'origine de nombreuses publications « d'excellente qualité » sur le mode de vie stoïcien.

<sup>7</sup> - Comme récemment (septembre 2014) *Stoicism Today. Selected Writings*, édité par l'association éponyme.

<sup>8</sup> - À titre d'exemples, voir, dans l'ouvrage indiqué ci-dessus : Paul Bryson, « Being a Stoic Lawyer » ; Roberto Sans-Boza, « The Stoic Doctor » ; Helen Rudd, « My Experiences of Stoicism », etc.

thèmes philosophiques développés autour du stoïcisme par des professeurs d'université<sup>1</sup>. Ces engagements personnels s'accordent bien avec l'idée d'un usage du stoïcisme qui semblait, à ce stade de la présente étude, devoir rester exclusivement privé. L'histoire de L. C. Becker qui a enseigné le stoïcisme à l'université dans les années 1990 venait néanmoins nuancer cette appréciation. Un autre exemple, beaucoup plus spectaculaire, vient appuyer la thèse de la possibilité d'un usage public du stoïcisme, qui peut même, à l'instar de ce que nous avons vu pour le bouddhisme, être qualifié de « socialement engagé ». Il s'agit de l'exemple édifiant de Sam Sullivan, qui fut maire de Vancouver de 2005 à 2008.

Sullivan fut victime d'un grave traumatisme rachidien qui le laissa tétraplégique à l'âge de 19 ans. Le stoïcisme joua alors un rôle thérapeutique essentiel, lui faisant considérer l'adversité comme une formidable opportunité d'exercer toute la puissance de sa détermination intérieure (on reconnaît ici l'exercice du retournement). Il en vint à considérer que, grâce au soutien spirituel de la doctrine, il était passé du statut de victime passive du handicap à celui de vainqueur actif. Dans un premier temps, il s'engagea dans une coopération avec des firmes spécialisées afin d'élaborer des technologies permettant d'aider les handicapés dans les gestes de la vie quotidienne. Par la suite, il mit son savoir-faire au service de la ville de Vancouver dans le but de favoriser l'accès aux transports et aux services publics, et d'aider aux déplacements des handicapés dans la cité. Cet engagement de plus en plus actif finit par le conduire à accepter quelques responsabilités dans la vie politique locale, et il entra au conseil municipal de Vancouver en 1993, sous l'étiquette de la *Non-Partisan Alliance*. Il occupa ce poste durant douze ans. Quand son parti chercha un candidat au poste de maire pour les élections de 2005, son nom fut avancé et, à sa grande surprise, il fut élu. Sa première responsabilité internationale revêt une valeur symbolique : il se rendit à Turin pour la cérémonie de clôture des Jeux olympiques d'hiver afin de recevoir le drapeau olympique en vue des prochains Jeux devant se dérouler à Vancouver<sup>2</sup>. Sullivan n'a jamais caché le lien entre son inspiration politique et son admiration pour les stoïciens : « L'une des choses qui m'attirent le plus dans le stoïcisme est l'engagement dans la vie publique, l'investissement pour la société. [...] Il y a aussi son côté ascétique, l'idée de détachement des valeurs mondaines. C'est l'idée que vous pouvez vous engager dans le monde et avoir cependant ce détachement

---

<sup>1</sup> - Voir parmi d'autres les articles de Corey Anton (Grand valley State University) ; Stephen J. Costello (University College of Dublin) ; Christopher Gill (University of Exeter) ; John Sellars (King's College, University of London), etc.

<sup>2</sup> - Il commenta cet événement avec humour, trouvant étrange que Vancouver ait envoyé aux JO d'hiver le plus mauvais skieur de la cité !

qui habite votre vie<sup>1</sup> ». Durant son mandat, Sullivan a toujours privilégié l'action droite à l'aspect populaire des décisions, ne se laissant jamais troubler par le jugement de l'opinion publique. En 2008, son parti décida de ne pas représenter sa candidature et... perdit les élections. Loin de nourrir du ressentiment envers ceux qui ont brisé sa carrière politique, il les remercia de lui avoir permis de se consacrer à nouveau à la vie contemplative. Mieux, il devint l'un des plus ardents supporters de son adversaire afin de ne pas nuire au parti : « Le premier cadeau que j'ai pu laisser à mon parti fut de modeler une nouvelle manière de répondre à l'adversité – une réponse stoïcienne<sup>2</sup> ». En dépit de son engagement politique ouvertement stoïcien, il se refusa à tout prosélytisme, par respect de la diversité culturelle de Vancouver. Mais il ajoute que, face à cette extrême diversité ethnique et culturelle, le cosmopolitisme prôné par le Portique lui fut d'un grand secours<sup>3</sup>. Enfin, il s'attacha à accorder la cité avec la nature, c'est-à-dire à protéger l'environnement et développer des actions écologiques<sup>4</sup>.

S'il n'y a pas chez les *New Stoics* une institutionnalisation de leur engagement social, telle qu'on l'a vue avec le bouddhisme, l'exemple de Sam Sullivan montre que l'idée d'un stoïcisme socialement engagé n'est pas absurde, loin s'en faut et contredit également la thèse selon laquelle seul un usage privé du stoïcisme est possible de nos jours. Il est même tentant d'établir un rapprochement avec une autre thèse, celle soutenant que le stoïcisme est une « pensée de la protestation » dont l'intérêt prend toute son « ampleur et [sa] consistance sous l'influence des événements<sup>5</sup> », car c'est un euphémisme de dire que les temps actuels sont pour le moins agités. Autant la pensée de Zénon, Cléanthe et Chrysippe participait au « grand courant de retour à la nature » qui [marquait] leur temps<sup>6</sup> », autant l'engagement écologique d'un Sullivan et d'autres stoïciens contemporains témoigne de cette volonté de préserver la biosphère et les écosystèmes.

---

<sup>1</sup> - Propos rapportés par Jules Evans, « The Stoic Mayor », in *Stoicism Today, op. cit.*, pp. 87-93 (trad. personnelle).

<sup>2</sup> - *Ibid.*

<sup>3</sup> - Il alla jusqu'à apprendre le chinois – cantonais et mandarin !

<sup>4</sup> - « Je voulais également une ville vivant en accord avec la nature. Ce fut toute l'idée du projet *Eco Density* que je mis en place. [...] J'aimerais avoir une cité stoïcienne, une cité respectueuse de la nature, consciente de ses actions. Le stoïcisme est une discipline qui nous rend capables de comprendre l'univers au sein duquel nous vivons, et d'être plus respectueux envers lui », *ibid.* Ces propos rejoignent ce que je disais plus haut concernant un élargissement possible de l'altruisme stoïcien.

<sup>5</sup> - Voir ci-dessus, pp. 381-382.

<sup>6</sup> - Maria Dakari, « Les deux races d'hommes dans le stoïcisme d'Athènes », dans *Les Stoïciens*, p. 381.

## XI – 4 – De possibles rapprochements ?

Longtemps l'Europe, puis l'Occident, a regardé la philosophie comme une production exclusive de son génie. Jusqu'à une époque récente, la pensée grecque ancienne fut considérée comme le berceau de la philosophie, au point que Husserl estimait l'expression *philosophie occidentale* comme étant tautologique, Hegel jugeant pour sa part que l'inclusion de la pensée orientale (indienne et chinoise) dans l'histoire de la philosophie était inappropriée<sup>1</sup>. Il faudra attendre 2003 pour que le XXI<sup>e</sup> Congrès mondial de philosophie se tienne au-delà des frontières de l'Europe (à Istanbul, le premier ayant eu lieu à Paris en 1900). Cet occidentalocentrisme de la pensée s'inscrit dans le mouvement plus vaste de l'histoire et se nourrit des exigences idéologiques de l'impérialisme. La vision occidentale du monde pose alors comme un principe inébranlable sa supériorité sur le reste du monde, et justifie de ce fait sa vocation missionnaire, exportant sa science, sa technicité, sa religion... Jusqu'à la démocratie qu'elle considère comme une valeur politique universelle, sans que l'idée d'une possible contestation de ses paradigmes effleure la pensée de ses promoteurs. Il conviendrait de réfléchir à la notion toute relative de progrès (et de ses implications axiologiques), mais il s'agit d'un débat qui ne peut être ouvert ici<sup>2</sup>. Concernant la réception du bouddhisme par l'Occident – je l'ai signalé dans l'introduction de ce travail, mais ce fait mérite d'être rappelé – l'occidentalocentrisme fut à la source de nombreux malentendus générateurs de préjugés toujours vivaces de nos jours (et rendus plus profonds par la traduction des textes dans un langage inapproprié, empruntant souvent au christianisme). Laborieusement, la philosophie comparatiste s'est affranchie de ces idéologies pour développer une vision critique à l'égard des divers aspects de la civilisation occidentale elle-même, suscitant l'intérêt des savants pour les pensées orientales désormais qualifiées elles aussi de philosophie. S'il est toujours question de valeurs, ce n'est plus en termes de supériorité de telle pensée sur telle autre, mais de la prise en compte de valeurs spécifiques qui apparaissent désormais comme autant de sources d'enrichissement pour la culture, la pensée et la spiritualité occidentales. À l'heure de la mondialisation, cette possibilité d'ouverture est une formidable occasion d'influer sur la nature des relations entre l'Orient et l'Occident. Une tension persiste néanmoins entre ceux qui, en Occident et aux États-Unis plus qu'ailleurs, voudraient calquer la communauté mondiale sur leurs représentations et

---

<sup>1</sup> - Voir G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*.

<sup>2</sup> - « Tout récemment encore, le modèle de développement occidental servait d'étalon du progrès. On s'orientait en fonction de lui lorsqu'il s'agissait de construire, de réinterpréter son propre héritage », Marietta Stepaniants, *Repenser l'histoire de la philosophie, Diogène*, 2008/3 n° 223, p. 79.

valeurs, et ceux qui veulent se débarrasser de toute forme d'hégémonie et cultiver la richesse de la diversité culturelle.

Dans ce chapitre, j'ai critiqué la manière dont la philosophie est « conçue et pratiquée de nos jours », en terme d'opposition entre *théoria* et *praxis* et dans l'optique d'une pratique individuelle et vivante. Il faut ici élargir plus globalement cette critique et réexaminer la conception qui nous est habituelle de ce qu'est la philosophie elle-même.

Je ne reviens pas sur les multiples sens de l'étymologie de *philo-sophia*. Retenons essentiellement que, de nos jours, la rationalité de l'acte de philosopher est un critère admis par la plupart des philosophes occidentaux. Cette prétention était déjà celle des Grecs de l'Antiquité, et c'est elle qui fit dire à Kant que l'Orient ne connaît pas la philosophie. Il est vrai que, si l'on réduit la philosophie au seul concept de rationalité, il n'existait et il n'existe pas d'équivalent unique et authentique dans les cultures non occidentales, en Inde particulièrement. Dans l'*Arthaśāstra* (env. I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle), le terme *anvikśiki*, qui s'en rapproche le plus, signifie : 1) l'unité de genre de toute une série de courants philosophiques ; 2) l'examen par voie argumentative ; 3) une sorte de métascience étudiant les objets propres à différentes disciplines du savoir (les *Veda*, l'économie et la politique<sup>1</sup>). On utilise encore le concept de *darśana*, littéralement « vision, vue, point de vue », mais même dans le *darśana* du *Samkhya-yoga* on estime que la rationalité du savoir a ses limites (il est considéré comme « un baromètre de la rationalité de la culture indienne<sup>2</sup> »). Enfin, dans les recherches contemporaines, le terme *pramānavāda* est souvent utilisé comme un analogue sanskrit des termes « épistémologie » et « gnoséologie » : le *pramāna* est ce à l'aide de quoi l'on peut mesurer, contrôler, vérifier, certifier, et donc obtenir une connaissance « vraie » (les plus significatifs étant le *pratyakṣa* ou perception, l' *anumāna* ou inférence logique à partir de la perception immédiate et le *sabda* ou connaissance obtenue par la parole). Mais l'absence d'uniformité dans les méthodes de connaissance ne peut servir d'argument pour étayer la thèse de l'absence de « philosophie » au-delà des frontières du monde occidental. La conception « philosophique » est ici plus proche du sens de la philosophie en tant qu'« amour de la sagesse », ce qui suppose d'autres sources de connaissances *en plus* de la rationalité. Admettre cette polysémie du concept de philosophie nous conduit à reconnaître qu'elle a eu plusieurs berceaux et « qu'elle a vu le jour à maintes reprises et à différents endroits du monde<sup>3</sup> ». Élevés dans des berceaux différents, les courants philosophiques portent des traits spécifiques de leurs héritages culturels respectifs. On

---

<sup>1</sup> - Voir M. Stepaniants, *op. cit.*, p. 81.

<sup>2</sup> - V. Shekhawat, « Specific Cultures and Coexistence of Alternative Rationalities: A Case of the Contact of Indian and Greco-European Cultures », *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 1992, IX, 2, p. 132.

<sup>3</sup> - M. Stepaniants, *op. cit.*, p. 87.

retiendra pour le bouddhisme les notions de *Karma*, *moksa*, *saṃsāra*, *nirvāṇa*... ; pour le stoïcisme celles de Raison universelle, *kathékonta*, *oikoiesis*, *prohairesis*, *ataraxia*... Mais ces traits spécifiques viennent enrichir des universaux et des valeurs considérés comme communs à toute l'humanité : l'Absolu, le temps, l'espace, le bien, la justice, la bonté, le devoir... L'intérêt de la démarche comparatiste est alors de permettre à chaque pensée de s'enrichir à la lumière de l'autre.

Le stoïcisme et le bouddhisme portent en eux comme des valeurs qui se voudraient universelles l'altruisme et le cosmopolitisme<sup>1</sup>. L'ensemble de leurs exercices spirituels repose sur l'idée de retour sur soi, ou de regard vers l'intérieur, qu'on l'appelle ici concentration et là méditation.

L'altruisme allie la compassion à la bienveillance et on pourrait même le qualifier d'utilitariste au sens de John Stuart Mill : en faisant le bien d'autrui, c'est la société toute entière qui en tire bénéfice et, au bout du compte, c'est l'agent qui récolte les fruits de son action. Mais les motifs qui le sous-tendent sont radicalement différents. L'altruisme stoïcien est justifié par la théologie ou, du moins, par la parenté entre les hommes qui sont chacun un membre du tout de l'humanité. C'est la raison commune à tous et partie de la raison divine qui signe cette parenté, aussi cet altruisme est-il exclusivement interhumain. C'est un altruisme rationnel qui ne repose nullement sur l'affect. En revanche, c'est la souffrance omniprésente au moins en puissance chez tous les êtres sentants qui justifie l'altruisme bouddhique, aussi s'étend-il à l'ensemble de ces êtres et peut-il être qualifié d'altruisme universel. Sur ce point, l'éthique stoïcienne n'a rien à apporter à l'éthique bouddhiste. Mais, la téléologie et la théologie ayant été justement écartées de la vision stoïcienne moderne du monde, il pourrait être judicieux que les *New Stoics* orientent à nouveau leur réflexion sur ce thème. Si la science actuelle est loin de reconnaître que les animaux soient doués de raison, il ne fait plus de doute qu'il existe des formes élaborées d'intelligence animale et que les animaux conscients de leurs sensations sont aussi des êtres souffrants, données qui ont remisé au rayon des souvenirs l'animal-machine de Descartes. La prise en compte de ces réalités scientifiques ne minerait en rien l'éthique stoïcienne : étendre l'altruisme à l'ensemble des êtres sentants ne remet pas en cause la rationalité et ne bouleverse pas la fin eudémoniste de cette éthique.

La notion d'altruisme soulève néanmoins quelques difficultés aussi bien dans la perspective stoïcienne que bouddhique. Si le bouddhisme revendique la non-dualité sujet-objet, comment peut-il y avoir altruisme sans un *alter* envers qui exercer la compassion et la

---

<sup>1</sup> - Qui, pour le bouddhisme, s'étend à un universalisme.



bienveillance ? La question semble-t-il ne se pose pas pour les stoïciens qui distinguent les choses qui nous sont extérieures de celles qui dépendent de nous, les indifférents, et l'*alter* appartient à cette catégorie. En ce sens, le stoïcisme serait bien dualiste.

Dans le Mahāyāna, le bodhisattva est le héros (et le héraut) de l'altruisme dans sa dimension compassionnelle et bienveillante. Même s'il est imprudent d'isoler le relatif de l'ultime<sup>1</sup> (pour certaines écoles, le *samsāra* et le *nirvāṇa* sont les deux faces d'une même médaille<sup>2</sup>), l'action altruiste du bodhisattva a bien lieu (dans les deux sens de l'expression) au sein de la réalité conventionnelle qui met en relation une infinité de moi relatifs (comment ne pas voir dans ce processus relationnel la silhouette de l'*oikeiosis* stoïcienne ?). L'élément qui confond les deux ordres de réalité est la *bodhicitta* dont le « caractère puissamment transformateur<sup>3</sup> » permet au bodhisattva de réaliser le non-soi dans la pratique de la voie du milieu et, partant, la dissolution du soi dans la vacuité où le lieu de l'action se situe désormais dans l'espace infini. L'altruisme universel est aussi un altruisme inconditionnel où l'au-delà du concept rend caduque l'usage même du mot « altruisme<sup>4</sup> ».

Avec le stoïcisme, il faut aborder la question dans le sens inverse. Le dualisme semble évident entre un objet indifférent et le sujet pour qui le retour sur soi est l'exercice préliminaire à l'usage. L'équanimité et l'action bienveillante envers autrui jusqu'aux confins de l'humanité (en un mot l'altruisme) sont des vertus secondes, exigeant conjointement tempérance, courage, justice, prudence ou sagesse. C'est bien ici que le dualisme stoïcien est remis en question : dans la parenté – avec Dieu et, par Dieu – avec tous les êtres raisonnables, le retour sur soi échappe au piège du solipsisme et c'est cette fois une transmutation non-dualiste qui s'opère chez le sage. Cette parenté des hommes en Dieu et entre eux fait disparaître l'autre dans le même, et le moi se dissout dans le tout, comme les éléments retournent inmanquablement aux éléments<sup>5</sup>, faisant de la dualité une illusion.

---

<sup>1</sup> - Voir Françoise Bonardel, *Bouddhisme et Philosophie*, op. cit., p. 131.

<sup>2</sup> - Cette image conventionnelle est quelque peu discutable puisqu'elle inclut la réalité ultime du *nirvāṇa*. Elle s'accorde toutefois avec la vision que donne Nāgārjuna dans ces vers :

Il n'y a aucune différence (*viśeṣa*)  
entre *nirvāṇa* et *samsāra*.  
Il n'y a aucune différence  
entre *samsāra* et *nirvāṇa*.

Ce qui constitue la limite (*koṭi*) du *nirvāṇa*  
constitue aussi la limite du *samsāra*.  
Entre les deux nous ne pouvons trouver  
la moindre différence.

*Mūlamadhyamaka Kārikā* (de Nāgārjuna) XXV, 19-20.

<sup>3</sup> - *Ibid*, p. 129.

<sup>4</sup> - Le simple bon sens suffit à comprendre que l'idéal de compassion et bienveillance ne peut s'exprimer que dans un langage simple se référant à l'altruisme.

<sup>5</sup> - Voir *Pensées*, X, 11.

Dans un cycle sans fin où, même si l'âme ou son avatar la conscience ne revient pas à la vie, c'est la vie elle-même qui passe des éléments à la matière et de la matière aux corps animés par le pneuma divin. Par ailleurs, chez le sage stoïcien, la distinction entre les choses indifférentes (extérieures) et celles qui dépendent de soi (intérieur) n'est pas un dualisme : c'est dans l'usage, c'est-à-dire en appliquant sa droite raison sur toutes les choses, qu'il réalise la sagesse.

D'autre part, parler d'individuation en « régime » bouddhique semble un non-sens (comment un non-soi pourrait-il s'individualiser ?). Cependant, le processus d'individuation n'est par nature jamais achevé. En revanche, considérer que l'individuation se perd (et se réalise) dans la dissolution du moi dans la non-dualité lui conférerait un sens nouveau. Ce n'est pas exactement dans ce sens que Schopenhauer voit en l'action compatissante la dissipation de l'illusion du principe d'individuation<sup>1</sup>, mais la pratique équanime d'un altruisme visant à l'inconditionnalité permet d'envisager ce principe comme ayant sa fin ultime dans la réalisation de la Sagesse pour les uns, de l'Éveil pour les autres. Il devient même possible d'envisager une individuation collective et une transindividuation.

Nous avons souligné les éléments qui rapprochent le retour sur soi dans les deux doctrines, jusque dans leurs modes d'expression<sup>2</sup>. Rappelons que la concentration de l'esprit en est le point commun le plus flagrant, culminant dans la méditation *Vipassana* pour le bouddhisme. Si, en elles-mêmes, les techniques de concentration sont différentes, il existe des pratiques communes, comme la contemplation de la transformation des corps<sup>3</sup>, qui se prolonge, dans le bouddhisme, par la méditation sur l'impermanence<sup>4</sup>, dont le résultat est une mise à distance des phénomènes de corruption et, à terme, un détachement du corps et des désirs sensuels<sup>5</sup>. J'ai insisté aussi sur les précautions sémantiques dont il faut entourer le mot « méditation », précisant que, même s'il est préférable d'employer *meletè* et *bhāvanā*, nous ne parlons pas exactement de la même chose. Une forme particulière de méditation très en vogue de nos jours semble rapprocher les deux doctrines, celle qui consiste à concentrer son esprit sur l'instant présent, exprimée en anglais par *mindfulness* que l'on pourrait traduire en français par « pleine conscience ». L'expression « pleine conscience » et

---

<sup>1</sup> - « Pour celui qui fait de bonnes œuvres, les œuvres de douceur, le voile de Maya est déjà transparent, et l'illusion du principe d'individuation s'est dissipée. Il se reconnaît, lui, son moi, sa volonté, en chaque être ; il se reconnaît donc en quiconque souffre », Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 469-470, cité par F. Bonardel, *Bouddhisme et Philosophie, op. cit.*, p. 134.

<sup>2</sup> - Voir ch. VI, « Le regard vers l'intérieur ».

<sup>3</sup> - Particulièrement chez Marc Aurèle. Voir *Pensées*, V, 33 ; VI, 13 ; VIII ; IX, 36 ; X, 18.

<sup>4</sup> - Voir par exemple *MN, Satipatthāna sutta*.

<sup>5</sup> - L'exercice spirituel le plus emblématique de ces similitudes est sans doute l'« examen de conscience ». Pratiqué de manière systématique (le plus souvent, mais pas obligatoirement, le soir), il consiste en un auto-examen critique des actions récentes, visant à une amélioration éthique personnelle.

son pendant en langue anglaise *mindfulness* sont donc dans l'air du temps, popularisés par de nombreux ouvrages de vulgarisation qui s'inspirent des pratiques de méditation orientales. Mais qui connaît vraiment sa signification ? C'est du mot anglais *mindfulness* qu'il faut partir. *Mindfulness* est présent dans le langage anglais au moins depuis 1530 et on le trouve à plusieurs reprises dans la *King James Bible* de 1610. Il n'a évidemment aucune connotation bouddhique dans ce contexte. Cette connotation fut introduite en 1910 dans les traductions de textes pāli de Rhys Davids, pour rendre *sati* dans la traduction anglaise du *Satipatthana Sutta*. Signifiant à l'origine « mémoire », son usage dans les textes bouddhiques anciens est subtil, complexe et varié. Banthe Sujato, par exemple, soutient que *sati* signifie « attention soutenue », comme une partie du procès visant à conduire l'esprit à la purification et donne un aperçu du Noble Sentier Octuple. Dans son *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Philippe Cornu donne les traductions suivantes : *attention, rappel, mémoire, vigilance*. On voit ainsi que la définition de *mindfulness* tel que ce mot est habituellement employé dans les pays occidentaux n'est pas la traduction directe d'un quelconque mot pāli et, d'autre part, n'a que peu de ressemblance avec l'ancienne acception de l'anglais. Il s'agit plutôt d'une variation de la définition proposée par Jon Kabat-Zinn, un novateur laïc enseignant ce type de méditation : « *Mindfulness* signifie prêter attention d'une manière particulière ; intentionnellement, dans l'instant présent et de manière impartiale ». Cette définition ne nous dit pas cependant à *quoi* il faut *prêter attention*. Une autre définition est proposée par un maître américain de la méditation, Shizen Young : « [...] trois aptitudes attentionnelles fonctionnant ensemble : le pouvoir de concentration, la clarté sensorielle et l'équanimité ». Il précise ces trois aptitudes : « Vous pouvez penser le pouvoir de concentration comme la capacité à vous focaliser sur ce que vous considérez être approprié à un temps donné. Vous pouvez penser la clarté sensorielle comme la capacité à suivre ce que vous éprouvez vraiment dans l'instant. Vous pouvez penser l'équanimité comme la capacité à autoriser l'expérience sensible à aller et venir sans la pousser ou la tirer<sup>1</sup> ». Comme toutes les aptitudes, celles-ci peuvent être améliorées par la pratique. Cette forme particulière d'attention n'est pas une vertu, mais si elle intéresse le stoïcisme, c'est qu'elle peut augmenter la capacité à vivre vertueusement, c'est-à-dire de répondre de façon appropriée à une situation donnée plutôt que d'y réagir spontanément et sans discernement.

Si la méditation de pleine conscience d'inspiration bouddhique est une pratique qui rencontre un réel succès populaire en Occident, l'expression n'appartient aucunement au vocabulaire stoïcien. Pourtant, un chapitre entier du Livre IV des *Entretiens* est consacré à

---

<sup>1</sup> - Ces trois citations sont extraites de Ben Buttina, « Mindful Virtue: Eastern Meditation for Stoic Ethics », dans *Stoicism Today, Selected Writings*, pp. 151-157 (trad. personnelle).

*l'attention* que le pratiquant devrait constamment exercer sur les actes les plus élémentaires de la vie quotidienne :

D'abord, et c'est le plus fâcheux, naît l'habitude de différer toujours à un autre temps, puis encore à un autre, la vie heureuse, la bonne tenue, les dispositions et la conduite conformes à la nature. S'il est utile de différer, il est encore plus utile de t'abstenir complètement ; mais si c'est nuisible, pourquoi ne maintiens-tu pas continuellement ton attention ? – Aujourd'hui, je veux jouer. – Et qui t'empêche de faire attention en jouant ? – Ou chanter. – Qui t'empêche de faire attention en chantant ? Peut-on isoler une partie de la vie à laquelle ne s'étende l'attention<sup>1</sup> ?

Thich Nhat Hanh semble-t-il, ne dit pas autre chose :

Lorsque nous lavons les assiettes, lavons les assiettes. C'est tout. Cela signifie que nous devons être complètement conscients du fait que nous sommes en train de laver des assiettes. À première vue, cela paraît un peu idiot. Pourquoi accorder autant d'importance à une chose aussi évidente<sup>2</sup> ?

Une indication se trouve dans le *Satupatthana Sutta*, le *Sutta de l'Établissement de la Conscience* :

Lorsqu'il marche, le pratiquant doit être conscient qu'il marche. Lorsqu'il est assis, le pratiquant doit être conscient qu'il est assis. Lorsqu'il est allongé, le pratiquant doit être conscient qu'il est allongé. Quelle que soit la position de son corps, le pratiquant doit être conscient de celle-ci. C'est ainsi que le pratiquant vit en étant constamment et directement conscient de son corps<sup>3</sup>.

La première similitude entre les deux attitudes de pleine conscience, c'est qu'elles focalisent l'attention sur le moment présent<sup>4</sup>. La seconde est qu'elles encouragent toutes deux le développement de l'attention comme le moyen de vivre une existence moins

---

<sup>1</sup> - *Entretiens*, IV, 12, 2-4.

<sup>2</sup> - Thich Nhat Hanh, *Le Miracle de la Pleine Conscience*, p. 16.

<sup>3</sup> - Ces deux extraits semblent prolonger ce passage du *Gaṇakamoggallāna-sutta* (L'entraînement graduel) : « Étendant ou repliant vos membres, soyez parfaitement conscient. Portant le bol à aumône et les vêtements monastiques, soyez parfaitement conscient. Mangeant, buvant, mâchant, soyez parfaitement conscient. Défécant, urinant, soyez parfaitement conscient. Marchant, étant debout, vous asseyant, vous endormant, vous éveillant, parlant, vous taisant, soyez parfaitement conscient », *MN*, III, 1-7, trad. Môhan Wijnayaratna dans *Sermons du Bouddha*, p. 197.

<sup>4</sup> - Marc Aurèle s'encourageait lui-même à cet exercice: « Mais souviens-toi aussi que chacun ne vit que le moment présent, et que ce moment ne dure qu'un instant ; le reste, il a été vécu ou est dans l'incertain », *Pensées*, III, 10, trad. Mario Meunier.

« insouciante ». Comme souvent, Épictète conseille de commencer par de petites choses (ici jouer ou chanter) puis de s'exercer à de plus grandes :

Personne donc n'est assez puissant ni pour me faire du bien ni pour me plonger dans le mal ; moi seul en cette matière, j'ai pouvoir sur moi-même. [...] Pourquoi donc, lorsqu'il s'agit de choses plus importantes, suis-je affecté lorsqu'on me blâme ? Quelle est la cause de ce trouble ? Il n'en est pas d'autre sinon que je manque d'exercice dans cette partie de la philosophie<sup>1</sup>.

Et Thich Nhat Hanh :

Notre respiration est semblable à [un] fil ténu. Cependant, une fois que nous savons l'utiliser, elle peut devenir un outil merveilleux pour nous aider à surmonter des situations qui apparaissent désespérées<sup>2</sup>.

Mais les similitudes entre ces deux conceptions de la pleine conscience s'arrêtent à ce niveau superficiel d'analyse. La pleine conscience stoïcienne – qu'il vaut mieux désormais appeler *prosoché* – n'intéresse pas l'instant présent en tant que tel et pour lui-même. Elle concerne la manière d'appliquer les préceptes éthiques dans l'instant présent, là où la forme bouddhique de l'exercice vise à défaire le dualisme dans la perception du non-soi (en s'identifiant consciemment – en « pleine conscience » – à l'acte en train de se faire plutôt qu'à un soi effectuant l'acte). Les deux visées éthiques sont radicalement différentes.

Avec Épictète surtout, on en revient à la fameuse distinction entre les choses qui dépendent de nous et celles qui nous sont étrangères. Ayant constamment les principes présents à l'esprit,

il ne faut rien faire sans eux ; il faut tendre sa pensée vers ce but : ne rechercher aucun objet extérieur ni étranger, mais, selon l'ordre établi par le tout-puissant, rechercher sans condition les choses qui dépendent de notre volonté, et le reste selon ce qui nous est donné<sup>3</sup>.

Il faut en outre...

---

<sup>1</sup> - *Entretiens*, IV, 12, 8 et IV, 12, 13. Il s'agit ici aussi d'un « entraînement graduel ».

<sup>2</sup> - Thich Nhat Hanh, *ibid.*, p. 35.

<sup>3</sup> - *Entretiens*, IV, 12, 15.

se rappeler qui nous sommes, quel est notre titre, et nous efforcer de régler nos devoirs selon les significations des relations sociales<sup>1</sup>.

Il y a bien entendu dans cette injonction à distinguer les choses qui dépendent de nous de celles qui n'en dépendent pas une application éminemment pratique, comme par exemple de ne pas être troublé si mon train est en retard. Mais si, comme écrit justement Patrick Ussher, la prescription se limitait à ce genre de choses, « le stoïcisme ne serait pas allé très loin en tant que philosophie<sup>2</sup> ». Le second sens de ce précepte concerne le devoir que nous avons de remplir au mieux le rôle que nous assigne la nature (par exemple comme père, fils, frère, en tant qu'exerçant telle profession...). Il se rapporte alors à l'idée que le vrai bonheur vient de notre capacité à assumer notre nature sociale. Dans le premier cas, l'important est d'avoir présente constamment à l'esprit la question : « Qu'est-ce qui est en mon pouvoir face à telle situation ? », c'est-à-dire être capable d'évaluer, dans une situation particulière, les données qui me sont propres et celles qui me sont étrangères. En d'autres termes : avons-nous besoin pour être heureux de choses extérieures qui ne sont pas sous notre contrôle ? Dans ce cas, la situation en elle-même ne change pas, c'est notre relation à cette situation qui change. Dans le second cas, le plus important est de voir notre relation aux choses comme une source de significations, de détermination et de bonheur qui peut s'épanouir à condition de se poser d'autres questions, comme : comment un frère, un fils, un ami, réagirait-il ? quels sont les points essentiels qui font un bon professeur ? comment puis-je être bon dans telle situation ? L'Empereur-philosophe s'admoneste lui-même en ce sens :

À toute heure du jour songe gravement, comme Romain et homme, à faire ce qui t'incombe avec le sérieux d'un homme exact et simple, avec tendresse aussi et libéralité, avec justice enfin, en donnant congé à toutes les autres pensées. Tu y arriveras si tu fais chacun de tes actes comme si c'était le dernier de ta vie, en le dépouillant de toute vanité, de toute passion qui l'écarterait de la droite raison, de toute feinte, de tout amour-propre, de tout mécontentement contre la part que l'a attribuée le sort<sup>3</sup>.

Marc Aurèle se concentre sur le moment présent non parce qu'il y voit la source, en soi et par soi, du bonheur, comme c'est le cas de l'exercice de pleine conscience proposé par Thich Nhat Hanh. Il n'est pas intéressé par l'épreuve instantanée de l'attention sensorielle

---

<sup>1</sup> - *Entretiens*, IV, 12, 16.

<sup>2</sup> - Patrick Ussher, « Was there a "Stoic Mindfulness"? », in *Stoicism Today*, pp. 161-166.

<sup>3</sup> - *Pensées*, II, 5.

liée à l'expérience de l'instant présent. Là où la concentration de la pleine conscience cherche à renforcer la conscience de l'expérience éprouvée dans l'instant présent – que ce soient les pensées, les émotions, les sensations ou le « moment » lui-même –, la *prosoché* s'attache plutôt à évaluer l'instant et à répondre à ses exigences avec les qualités requises : intégrité, bonté, humilité, courage... Que ces deux formes voisines de concentration soient en même temps aussi différentes n'implique pas qu'elles ne puissent s'enrichir l'une l'autre : la *prosoché* est tournée vers l'action là où la méditation de la pleine conscience donne la priorité à l'expérience du présent en lui-même. Elle constitue simplement la mise en pratique du principe stoïcien de la distinction des deux ordres de choses.

Une autre différence est plus problématique encore. Épictète recommande de toujours tenir son esprit prêt à contrer toute impression qui pourrait survenir. Dans la pratique bouddhiste, les impressions ne sont jamais « contrées ». Le but n'est pas de contrecarrer une pensée (« j'ai été volé ») par une autre (« les possessions sont des choses extérieures qui ne me concernent donc pas »). Il s'agit simplement d'observer le phénomène et de se laisser porter par la vague jusqu'à ce qu'elle s'apaise. Cette différence entre les deux conceptions entraîne des difficultés pratiques. Elle est criante au point de sembler inconciliable, mais elle est extrêmement importante car, pour un pratiquant de *Vipassana*, contrer une impression par une autre est un acte de suppression qui conduira à l'émergence de l'impression en un autre point et possiblement sous une autre forme.

Prenons l'exemple de la souffrance. Épictète recommande de garder à portée de main une réflexion qui pourrait contrecarrer immédiatement l'« épreuve-comme-souffrance », comme, par exemple : « la souffrance appartient au corps et le corps m'est extérieur ». Pour sa part, la pratique bouddhique de *Vipassana* recommande de ne pas former de jugement *du tout*, car cela ajouterait seulement une autre « strate » au problème. Le but de cette pratique bouddhique est de réaliser la différence entre l'« épreuve » et l'« épreuve-comme-souffrance » et, comme tel, d'observer l'« épreuve-comme-souffrance » en pleine conscience de manière à transcender l'aspect souffrance de l'épreuve, ce qui implique aussi une pleine immersion au sein de l'expérience.

Par contraste, la pratique stoïcienne isole l'esprit (c'est-à-dire les jugements, la volonté) de l'expérience : l'esprit se tient comme séparé de la totalité de l'expérience. La technique bouddhique (après avoir réalisé la différence entre l'« épreuve » et l'« épreuve-comme-souffrance »), vise à séparer l'aspect épreuve, tout en conservant l'unité de l'expérience en tant que tout. La technique stoïcienne opère la même distinction, mais vise à en tirer profit et tire l'esprit hors du champ de l'expérience, comme un outil qui se tient à part de l'expérience elle-même, qui est seulement matérielle et extérieure.

Contrairement aux stoïciens, les bouddhistes, par souci de garder l'unité de l'expérience, ne font pas la distinction et ne voient pas l'individu comme un complexe corps-esprit. Le complexe corps-esprit donne lieu au cinq *skandha*. La matérialité n'est donc pas entièrement séparée du mental, le corps n'exclut pas l'esprit (et inversement). La division intérieur/extérieur n'est donc pas utile à la technique bouddhique. La solution, s'il en existe une, devra émerger de la pratique. Pratiquer les deux techniques en même temps semble bien inconciliable, doctrinalement parlant.





## Conclusion

Dans un crépuscule partagé, où la chouette de Minerve prend son vol, on voit plus clairement ce qu'a été l'aventure philosophique depuis les Grecs et ce qu'a été l'aventure de la pensée bouddhiste depuis l'Inde ancienne. Le chemin le plus fiable pour l'avenir sera celui qui tient en mémoire les deux traditions<sup>1</sup>.

La représentation dans le plan de la double hélice d'ADN est trompeuse. Les deux brins se croisent à intervalles réguliers, ce qui peut donner au spectateur naïf l'illusion qu'ils se touchent. Cette illusion était la mienne lorsque j'ai entrepris de comparer la pensée stoïcienne et le bouddhisme : des thèmes se croisent avec une telle similitude que l'on peut croire – à tort – à leur étroite parenté<sup>2</sup>. Les raisons de ces similitudes sont ailleurs et ne se confondent pas. La métaphore peut être poussée plus avant. Chacun des deux brins d'ADN correspond à la transmission de caractères héréditaires issus de deux parents distincts. Il en va de même avec nos deux doctrines et leurs prolongements génétiques. Le bouddhisme est né il y a env. 2500 ans dans le nord de l'Inde comme un courant religieux se séparant du brahmanisme, dans un contexte de contestation des dogmes généralement admis. Zénon fonda le Portique quelques décennies après les conquêtes d'Alexandre, dans une Athènes en proie à d'importants remous politiques et sociétaux. Son école est l'héritière de nombreux courants de la pensée grecque au rang desquels on compte le socratism, l'aristotélisme, le cynisme et l'héraclitéisme. Ces deux doctrines, religion *et* philosophie pour la première, philosophie fortement teintée de religiosité pour la seconde, sont donc issues de deux environnements culturels totalement distincts et prennent naissance dans un climat historique qui ne peuvent, eux, se comparer.

Poursuivant notre métaphore, nous pouvons dire encore que, tout au long de leur évolution, ces deux doctrines connaîtront diverses mutations qui se traduiront, avec une continuité et une unité remarquables, par l'émergences de nouveaux caractères : des dissidences vont apparaître au sein de mouvances philosophiques, plus sensibles dans le bouddhisme qui va s'épanouir en une multitude d'écoles dont certaines possèdent encore de nos jours une vitalité sans cesse renouvelée. En revanche, on peut considérer que le stoïcisme a disparu au III<sup>e</sup> siècle alors que le néoplatonisme prenait de l'importance et que le

---

<sup>1</sup> - Joseph S. O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 133.

<sup>2</sup> - Cette illusion fut celle de certains auteurs qui n'ont pas hésité à faire du stoïcisme un rejeton du bouddhisme (c'est la thèse défendue par Serge-Christophe Kolm dans *Le bonheur-liberté*).

christianisme s'en appropriait une bonne part. Mais la pensée stoïcienne en tant que telle n'a pas disparu, au point qu'il existe encore de nos jours des philosophes et même des groupements se réclamant du stoïcisme, dans une continuité fidèle à ses racines et un non dogmatisme qui devrait lui permettre de s'adapter pour longtemps à l'évolution de la société et au progrès des connaissances.

On pourrait croire que la métaphore génétique a atteint ici les limites de son assignation. En effet, pour qu'il y ait expression d'un phénotype, les lois de la biologie imposent l'interaction de deux gènes (allèles, qui déterminent le phénotype), certains gènes s'exprimant de concert (le sujet est alors dit homozygote pour ce caractère), d'autres au détriment de leur allèle (hétérozygotisme dominant), ce qui ne semble pas s'appliquer à notre sujet. Par ailleurs, l'environnement intervient dans l'expression du phénotype. Or, c'est précisément ce type d'interaction que j'ai voulu susciter dans mon travail comparatiste. Il est possible de mener une réflexion en miroir à partir des similitudes mises en évidence et de faire en sorte que chacune des doctrines interroge l'autre à la lumière de ses ressemblances – et de ses incompatibilités. Cette conception artificielle de mise en perspective pourrait n'être qu'un aimable exercice sans conséquences, mais la réalité vient en justifier l'intérêt. D'un côté, le bouddhisme a quitté au siècle dernier<sup>1</sup> son aire asiatique pour se confronter à la pensée occidentale et s'étendre en Occident sous des formes inédites. De l'autre, les « *New Stoics* » manifestent un intérêt croissant pour le bouddhisme, en particulier pour les exercices de méditation<sup>2</sup> et d'attention à l'instant présent. Il ne fait guère de doute que la pensée universelle a tout à gagner de cette nouvelle configuration.

Cette possibilité de rencontre récuse la radicalité du jugement de Mauro G. A. Rosi cité dans l'Introduction. Selon cet auteur, l'engouement de l'Occident pour le bouddhisme n'est qu'un phénomène de mode reposant sur des malentendus, dernier avatar de la tradition de l'humanisme moral qui traverse toute la pensée intellectuelle de l'Occident. Pour lui, la pensée bouddhique est par nature inaccessible aux esprits occidentaux marqués par la « matrice stoïcienne » d'une manière tellement indélébile qu'elle en est devenue comme consubstantielle. Il ajoute que, loin de permettre la dissolution du moi dans la non-dualité, la pratique contre-nature d'un pseudo bouddhisme ne fait que renforcer l'individualisme de ces pratiquants<sup>3</sup>. Sans doute existe-t-il des motivations<sup>3</sup> pas plus spirituelles que philosophiques

---

<sup>1</sup> - Au XIX<sup>e</sup>, c'est plutôt l'inverse qui s'est produit, l'Occident allant se confronter (de façon très maladroite) au bouddhisme.

<sup>2</sup> - Voir par exemple Ben Butina, "Mindful Virtue: Eastern Meditation for Stoic Ethics" ; Aditya Nain, "Stoic Mindfulness & Buddhist Mindlessness", in *Stoicism Today, Selected Writings*.

<sup>3</sup> - La plasticité de ce néo-bouddhisme lui permet de « s'adapter aisément et facilement à une culture affairée », se servant de certains exercices zen ou bouddhistes, déracinés de leur milieu d'origine, pour nourrir une culture du moi bien éloignée du fonds bouddhiste.

chez certains occidentaux prétendument bouddhistes, mais il ne s'agit là me semble-t-il que d'un épiphénomène qui, s'il est de mode, disparaîtra comme il est apparu. De ce qui précède, il ne fait guère de doute que l'ère de la compréhension purement intellectuelle du bouddhisme par des occidentaux est dépassée et qu'à une vision consciente des écueils liés à une « pensée occidentale » (parfois aussi mythique qu'insaisissable) est associé un souci sincère et profond d'expérimenter la voie au-delà des concepts. D'une aperception philosophique, le bouddhisme occidental (pour autant que cette expression ait un sens) est devenu une spiritualité à part entière. Et si, comme dit encore Mauro G. A. Rosi, l'engouement pour le bouddhisme « doit moins à ce qu'il dit de lui qu'à ce qu'il dit de nous », il faut accueillir ce qu'il a à nous dire avec bienveillance et s'en féliciter.

Stoïciens et bouddhistes cheminent vers un idéal, celui de la sagesse pour les premiers, de l'Éveil<sup>1</sup> pour les seconds. Deux idéaux très proches dans leurs conséquences éthiques ainsi que dans les modalités de l'ascèse censée y conduire, centrée sur l'idée de vertu. Commun aussi est le caractère exceptionnel – et rare – de leur réalisation. Mais si l'Éveil est une forme de salut, le stoïcisme, lui, ne propose aucune sotériologie. Tous deux cependant engagent le pratiquant sur une voie eudémoniste, la perspective d'une vie heureuse dans ce monde-ci.

Le travail comparatiste repose sur un paradoxe. Il suppose la mise en rapport de « choses comparables<sup>2</sup> », mais comment s'assurer que ces choses sont réellement comparables tant qu'elles n'ont pas été mises en perspective ? Les critères de comparabilité peuvent cependant être évidents : comparer deux philosophies de la période hellénistique, par exemple, admet des critères de contexte historique, social, politique, géographique... identiques. Mais déjà l'évidence disparaît lorsque l'on compare deux philosophies de l'Antiquité issues de cultures éloignées par leur genèse, leur histoire et leur géographie, comme ce peut être le cas avec le stoïcisme et le bouddhisme anciens. C'est pourquoi ce travail était voué à une méthodologie hétérodoxe. Horizontalement d'abord, puisqu'il s'agissait de chercher les points d'ancrage dans le matériau primitif des deux doctrines. Verticalement ensuite, la première approche servant de point d'appui pour étudier leur devenir jusqu'à l'époque contemporaine, avec toutes les difficultés que pose l'évaluation de concepts nés dans un contexte qui n'est plus le nôtre. La surprise fut de découvrir la survivance d'un stoïcisme contemporain authentique, renouvelé sans passéisme et sans complexes, quoique confidentiel et limité au monde anglo-saxon. La question ne se posait

---

<sup>1</sup> - *Bodhi*, traduit généralement en français par « sagesse », réalisation, *satori* dans le zen, *nirvāṇa* en tant que sortie du cycle du *samsāra*.

<sup>2</sup> - Voir François Chenet, *Philosophie comparée Inde/Europe*, notes de conférence, mars 2013.

pas pour le bouddhisme qui offre un visage multiple et parfaitement identifiable sur toute la surface du globe désormais. Il m'est ainsi rapidement apparu que cette démarche comparatiste ne devait pas se limiter à une juxtaposition statique de concepts, de principes, de préceptes et de pratiques. Tous les domaines des activités humaines sont des processus évoluant en interdépendance et la pensée n'y fait pas exception. Restait à voir comment ce principe peut s'exprimer à travers ces deux doctrines.

Ces dernières décennies sont marquées par une globalisation planétaire qui génère des problématiques auxquelles l'humanité n'a jamais été confrontée et auxquelles elle n'est pas sérieusement préparée. Les réponses proposées, quand elles existent, sont diverses, souvent contradictoires et limitées au court terme, comme si les dirigeants du monde étaient paralysés par l'urgence et l'immédiateté des solutions requises. Elles ne peuvent bien entendu être univoques et le dogmatisme est souvent un obstacle face à l'accélération vertigineuse du progrès en tous domaines.

Face à des défis complexes<sup>1</sup> qui mettent en question – ce qui est inédit – la survie même de l'humanité, trois problématiques émergent comme trois têtes d'une hydre qui en garde d'autres en réserve : les effets catastrophiques des activités humaines sur l'environnement, avec en particulier ses conséquences sur le climat ; les effets pervers de l'automatisation intégrée engendrés par la généralisation des processus de numérisation algorithmiques qui s'étend à toute la planète depuis l'avènement du Web en 1993 et vient court-circuiter tous les domaines des activités humaines, stérilisant la pensée et le temps du rêve qui lui est nécessaire ; une dynamique de violence exponentielle d'origine idéologique, dont la folie djihadiste est l'expression la plus manifeste. Difficile sans doute de voir le rapport entre ce constat et la présente étude. Ces trois problématiques reposent pourtant sur un socle commun : elles expriment les lointaines répercussions de l'*hubris* occidentale, comme un tragique retour de manivelle. Et ces conséquences funestes et complexes commencent avec la philosophie.

Stoïcisme et bouddhisme ont ainsi grandi dans des berceaux distincts et différents. Ils poursuivent cependant une fin commune (commune aussi à d'autres philosophies de l'époque de leur naissance) : l'affranchissement de la souffrance et, partant, le bonheur. La voie qu'ils proposent conduit à un idéal, la sagesse, présente d'un seul coup et sans degrés, par l'exercice simultané de vertus dont l'unité réalise *la* vertu. Sagesse et vertu sont

---

<sup>1</sup> - Le *Manifeste convivialiste* dont nous parlerons bientôt évoque « quatre (plus une) questions de base », la question politique (« quelles sont les communautés politiques légitimes ? »), écologique (« que nous est-il permis de prendre à la nature et que devons-nous lui rendre ? »), économique (« quelle quantité de richesse matérielle nous est-il permis de produire, et comment, pour rester en accord avec les réponses données aux questions morale, politique et écologique ? »), auxquelles chacun est libre d'ajouter *la question religieuse ou spirituelle* (p. 17).

synonymes de bonheur. Bien qu'avec des expressions différentes, la rationalité est au cœur des deux doctrines. De ce qui précède, nous comprenons mieux qu'elle est chez les Grecs-stoïciens le moteur quasi exclusif de la pensée, alors que le bouddhisme est riche de valeurs supra rationnelles (que l'on retrouve dans le métaconcept de *nirvāṇa* qui est à la fois être et non-être sans être ni l'un ni l'autre, et dont la connaissance de la possibilité d'aperception peut nécessiter le recours à la logique paradoxale). De ce point de vue, le caractère religieux du bouddhisme n'est pas en contradiction avec l'idée de philosophie<sup>1</sup>. Le stoïcisme pourrait à la limite être qualifié lui aussi de religion, puisque tout le système repose sur l'idée de Dieu. Mais, comme nous l'avons vu, ce Dieu n'est pas celui de la tradition religieuse grecque. S'il soutient le système, c'est avant tout parce qu'il est la raison supérieure et universelle qui organise tout ce qui existe dans l'univers. La croyance en ce Dieu n'est pas comparable à la foi religieuse<sup>2</sup>, elle constitue le premier principe de la rationalité (et n'admet pas la suprarationalité). Il n'existe toutefois aucune pratique stoïcienne qualifiable de « cultuelle » et le stoïcisme n'est pas une religion.

Ce sont précisément ces différences génétiques et ces berceaux distincts qui expliquent les visions inconciliables des deux doctrines, l'existence d'universaux communs rendant compte au contraire de leurs similitudes.

Un dialogue entre les deux doctrines dans leurs versions contemporaines est-il possible, ou même souhaitable ?

Nous avons évoqué dans le dernier chapitre le développement, en Occident surtout, d'une forme de bouddhisme socialement et politiquement engagé, rompant en quelque sorte avec la tradition ancienne du bouddhisme asiatique qui distinguait dans la société les laïques des religieux, conférant souvent à ces derniers un rôle plus contemplatif qu'actif. David R. Loy en donne une explication historique : « Pour survivre dans le monde souvent sans pitié des rois et des empereurs, le bouddhisme devait souligner son caractère d'être en-dehors du monde. Les institutions et les enseignements bouddhistes [...] furent incités à se développer de telle façon qu'ils ne remettent pas en cause l'ordre social ». C'est pourtant un moine asiatique qui est à l'origine de l'investissement social récent du bouddhisme, mais c'est surtout en Occident que va se développer le bouddhisme socialement engagé dont les préoccupations sont très actuelles<sup>3</sup>. Aujourd'hui, la démocratie et le respect des droits de l'homme, les armes

---

<sup>1</sup> - En dépit de notre conception occidentale de la religion qui, incluant un culte rendu à Dieu, n'est pas appropriée au non-théisme bouddhique, la distinction entre laïcs et moines, les pratiques cultuelles... font indiscutablement du bouddhisme une religion.

<sup>2</sup> - Cette conception particulière de « Dieu » possède par ailleurs, comme nous l'avons vu, de nombreux points de ressemblance avec le concept bouddhique de Dharma.

<sup>3</sup> - Même si l'Occident n'a pas l'exclusivité du bouddhisme social, voir, parmi de nombreux exemples, l'idée de BIB (Bonheur Intérieur Brut) développée au Bhoutan et l'association caritative Karuna-Shechen au Népal.

de destruction massive, l'impact des activités humaines sur l'environnement, le développement des technologies, la généralisation des systèmes numériques... sont devenus des critères de compréhension du monde dans lequel le bouddhisme continue néanmoins de prospérer dans la fidélité à ses principes fondamentaux. Les conséquences de cette évolution inédite ne menacent pas que l'espèce humaine, mais également l'ensemble de la biosphère. Pour ces bouddhistes novateurs<sup>1</sup>, l'avidité, l'aversion et l'illusion (ou l'ignorance) restent plus que jamais les trois racines du mal, mais elles opèrent et interrogent aujourd'hui à une échelle beaucoup plus grande qu'au temps du Bouddha. D'un point de vue bouddhiste<sup>2</sup>, l'idéal du bodhisattva reste plus que jamais d'actualité. Il y a non-dualité de la pratique personnelle et sociale : pratique bouddhiste et engagement social ont besoin l'un de l'autre. D'autre part, la pratique spirituelle doit permettre de résister aux effets émotionnels et épuisants de l'engagement social. C'est dans ce bouddhisme en acte que je vois le cosmopolitisme bouddhique dont je parle plus haut. Je ne reviens pas sur les critiques formulées à l'encontre de ce bouddhisme socialement engagé. Reconnaissons-lui au moins le mérite de se pencher sur les maux de notre monde.

Si l'idée d'un bouddhisme socialement engagé est une réalité à la fois individuelle et collective, dont la prise en compte doit inclure le nombre important de ses acteurs (sans doute plusieurs millions), les quelques milliers de *New Stoics* se manifestant au sein d'associations comme *Stoicism Today* ou *New Stoa* pourraient prêter à sourire. Néanmoins, comme on peut s'y attendre au regard des similitudes qui ont été pointées tout au long de cette étude, ces stoïciens d'aujourd'hui ne se contentent pas d'aimables discussions philosophiques toute théoriques, et la similitude s'étend aussi à l'engagement social. L'exemple du maire stoïcien de Vancouver, Sam Sullivan, est emblématique de ce stoïcisme « socialement engagé ». Considérant d'une part l'idéal stoïcien altruiste et, d'autre part, la citoyenneté comprise comme s'étendant – par le biais de l'*oikeiosis* – à l'ensemble de l'humanité, cet engagement social ne doit pas nous étonner. À l'inverse des anciens bouddhistes, les stoïciens ont prôné de tout temps l'engagement social et politique ; avec cohérence, ceux qui se disent aujourd'hui les héritiers du Portique s'en inspirent au-delà de leur pratique strictement privée. Lawrence C. Becker a enseigné le stoïcisme dans les années 1990 au *College of William & Mary*, aux États-Unis. Il y a des avocats, des enseignants, des éducateurs, des médecins, des psychothérapeutes... qui exercent leurs professions dans un esprit stoïcien.

---

<sup>1</sup> - Praticants d'un bouddhisme parfois qualifié de « néobouddhisme ou *novayana* ».

<sup>2</sup> - Du moins dans le Mahāyāna.

Il serait à la fois naïf et absurde de prétendre que stoïcisme et bouddhisme représentent des solutions univoques aux questions vitales qui troublent notre époque, mais on ne peut faire l'économie de la réflexion sur le rôle qu'ils peuvent tenir dans la société contemporaine.

Les solutions aux trois grandes plaies de l'humanité sont sans doute politiques avant d'être morales et cet aspect n'appartient pas au champ de cette étude. Les auteurs – historiens, politologues, sociologues, psychologues, philosophes... – que nous avons croisés au fil de ces pages s'accordent au moins sur un point : l'humanité d'aujourd'hui présente un déficit de spiritualité, non dans le sens religieux du terme mais dans celui que Pierre Hadot définit dans *Exercices spirituels et philosophie antique*<sup>1</sup>. Stoïcisme et bouddhisme – comme d'autres courants de pensée qui invitent à de telles formes de spiritualité – correspondent à cette définition mais, surtout, représentent deux forces de proposition originales.

D'abord, ils portent en leur sein des éléments de la néguentropisation et de la néganthropisation que Bernard Stiegler appelle de ses vœux : ce qui compose la « fécondité transindividuelle factrice de négentropie et productrice de faits et de droits néganthropologiques », ce sont les cultures, cultes, cures et soins – éléments qui constituent l'essence et la raison d'être de nos deux doctrines sous leurs formes contemporaines. En particulier, elles appellent à l'usage d'un temps *libre pour la transindividuation*<sup>2</sup>, consistant dans la généralisation des techniques de soi et des autres<sup>3</sup>, qui sont évidemment « un travail du soi pour et par les autres<sup>4</sup> ».

D'autre part, les universaux véhiculés par ces deux doctrines élevées dans des berceaux différents sont à la fois transculturels et transcivilisationnels, potentiellement donc acceptables par toutes les cultures<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - « Tout d'abord il n'est plus de très bon ton, aujourd'hui, d'employer le mot "spirituel". Mais il faut bien se résigner à employer ce terme parce que les autres adjectifs ou qualificatifs possibles : "psychique", "moral", "éthique", "intellectuel", "de pensée", "de l'âme" ne recouvrent pas toute la réalité que nous voulons décrire. [...] Le mot "spirituel" permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout ("s'éterniser en se dépassant") », *Exercices spirituels...* pp. 20-21.

<sup>2</sup> - Parler d'« individuation » *dans ce contexte* n'entre pas en contradiction avec la notion bouddhique de non-soi.

<sup>3</sup> - Ce que Stiegler appelle l'« *otium* du peuple ». Dans le prolongement de la note précédente, il faudrait comprendre, dans une perspective bouddhique, un « travail » effectué par le « moi conventionnel », dans le sens développé au ch. VI de « regard vers l'intérieur ».

<sup>4</sup> - Voir B. Stiegler, *La société automatique* I, p. 333. Stiegler insiste sur l'intérêt de la mémoire de l'*esprit* de telles philosophies, répondant sans le savoir aux objections de T. Bénatouïl et L. Jaffro : « Des sociétés disparues ne peuvent venir hanter des sociétés actuelles et demeurer toujours là comme l'esprit (c'est-à-dire comme *les esprits*) d'une époque que parce que, revenant à travers des réactivations opérées par les circuits de transindividuation constitués par l'époque, ces revenances en sont les *potentiels de désautomatisation du futur*, et *qui ont encore la puissance de venir interrompre ce qui est apparu bien après eux* », *ibid.*, p. 272.

<sup>5</sup> - À l'exception notable toutefois de l'islam radical qui place Dieu au rang de valeur absolue et combat l'idée même de toute société laïque et tolérante à l'égard des religions.

Sans naïveté ni angélisme, je partage avec Michel Terestchenko<sup>1</sup> l'idée que le convivialisme est l'avenir de l'humanité. Cette idée est développée dans un ouvrage collectif rédigé – à titre provisoire – par une quarantaine d'auteurs francophones, « représentatifs des nombreux courants de pensée et d'action qui tentent de dessiner les contours d'un autre monde possible<sup>2</sup> ». La diversité d'horizons philosophiques de ces auteurs, rejoints aujourd'hui par de nombreux cosignataires, et la divergence de leurs points de vue sur de nombreuses questions ont été dépassées, et ce *Manifeste* est emblématique de la possibilité de faire converger la pensée vers un « plus grand dénominateur commun ». Il n'y est bien entendu fait référence à aucune religion ni à aucun courant de pensée particuliers, mais le sous-titre, « *Déclaration d'interdépendance* » s'accorde – bien involontairement sans doute – avec ce grand principe cher à nos deux doctrines. Les auteurs du *Manifeste* soulignent que ce que toutes les initiatives éparses, « portées par des dizaines de milliers d'organisations ou d'associations et des dizaines ou des centaines de millions de personnes » ont en commun, « c'est la recherche d'un *convivialisme*<sup>3</sup> », c'est-à-dire d'un « art de vivre ensemble (*convivere*) qui valorise la relation et la coopération, et qui permette de s'opposer sans se massacrer, en prenant soin des autres et de la Nature<sup>4</sup> ». On reconnaît sans peine les valeurs d'altruisme développées dans cette étude (et sous-tendue chez les stoïciens par l'*oikeiosis*), de participation et de coopération (qui participent de l'essence de l'homme pour Marc Aurèle<sup>5</sup> et sont au centre de l'action dans le bouddhisme socialement engagé), l'invitation à l'action non-violente, enfin le souci commun de respecter la nature. Dans leur essence profonde, qui vise à faire « tout ce qui est humainement possible pour faciliter l'avènement d'une société plus altruiste, solidaire et coopérative<sup>6</sup> », stoïcisme et bouddhisme sont des éléments du « pari qu'il nous faut tenter désormais. [...] Jamais vraiment trouvé ou toujours trop vite oublié [...] qui se cherche dans la référence au sacré [...]. Il se cherche, encore, dans la référence à la raison, à travers toutes les grandes philosophies ou les morales laïques et humanistes. Il se cherche, enfin, dans la référence à la liberté, à travers les grandes idéologies politiques de la modernité<sup>7</sup> [...] ».

---

<sup>1</sup> - Voir M. Terestchenko, *L'ère des ténèbres*, p. 194.

<sup>2</sup> - *Manifeste convivialiste*, page de présentation. C'est le philosophe et sociologue Alain Caillé qui est à l'initiative de ce manifeste.

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 13.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 14.

<sup>5</sup> - *Pensées*, II, 1.

<sup>6</sup> - Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, p. 662.

<sup>7</sup> - *Manifeste convivialiste*, *op. cit.*, p. 15.



# BIBLIOGRAPHIE

## Sources se rapportant au stoïcisme

### • **Textes stoïciens**

- ARNIM, Von (éd.). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol. Leipzig, 1905-1924, Stuttgart, 1968 (cité SVF).
- ARRIEN. *Épictète, Entretiens, Livres I à IV*, trad. Émile Bréhier, Paris, Tel Gallimard, 1962, t. 2.
- ARRIEN. *Épictète, Entretiens, Livres I à IV*, trad. Joseph Souilhé, Paris, Tel Gallimard, 1943 (L. I), 1949 (L. II), 1990 (L. III), 1991 (L. IV).
- ARRIEN. *Épictète, Manuel*, trad. Jean Pépin, Paris, Tel Gallimard, 1962, t. 2.
- ARRIEN. *Épictète, Manuel*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, GF Flammarion, 1997.
- ARRIEN. *Épictète, Manuel*, trad. Mario Meunier, in *Marc-Aurèle, Pensées pour moi-même suivies du Manuel d'Épictète*, Paris, GF Flammarion, 1992.
- DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et opinions des philosophes, Livre VII*, trad. É. Bréhier in *Les Stoïciens*, Paris, Tel Gallimard, 1962, t. 1.
- LONG, Antony A. ; SEDLEY, D. N. *Les philosophies hellénistiques II. Les Stoïciens*, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2001.
- MARC AURÈLE, *Pensées*, trad. É. Bréhier in *Les Stoïciens*, Paris, Tel Gallimard, 1962, t. 2.
- MARC AURÈLE, *Pensées*, trad. Pierre Hadot in *La citadelle intérieure – Introduction à la pensée de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1997.
- MARC AURÈLE. *Pensées pour moi-même suivies du Manuel d'Épictète* (trad., préface et notes Mario Meunier), Paris, GF Flammarion, 1992.
- MUSONIUS RUFUS. *Entretiens et fragments*, trad. Armand Jagu, Hildesheim, Georg Olms, 1979.

### • **Sources secondaires se rapportant au stoïcisme**

- ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993.
- BANATEANU, A. *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*, Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, 2001.
- BECKER, Lawrence C. *A New Stoicism*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1998.
- BECKER, Lawrence C. « Human Health and Stoic Moral Norms », *Journal of Medicine and Philosophy*, 2003, Vol. 28, N° 2, pp. 221-238.

- BECKER, Lawrence C. « Stoic Emotion », Dans *Stoicism, Traditions & Transformations* (Ed. by Steven K. Strange and Jack Zupko), Cambridge University Press (USA), 2004.
- BÉNATOUIL, Thomas. *Les stoïciens III, Musonius, Épictète, Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- BÉNATOUIL, Thomas. *Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe*, Rursus [en ligne], 3/2008, <http://rursus.revues.org/203> ; DOI : 10; 4000/rursus.213.
- BÉNATOUIL, Thomas. *Faire usage : la pratique du Stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.
- BESNIER, Bernard. « La conception stoïcienne de la nature », in *La nature et ses représentations dans l'Antiquité*, Paris, C. Cusset éd., CNDP, 1999.
- BRÉHIER, Émile. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, PUF, 1951.
- BRÉHIER, Émile. *Les Stoïciens*, Tel Gallimard, Paris, tomes 1 et 2, 1962.
- BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF., 1964.
- BRÉHIER, Émile. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1928.
- BRIDOUX, André. *Le Stoïcisme et son influence*, Paris, Vrin, 1966.
- BROCHARD, Victor. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, recueillies et précédées d'une introduction par V. Delbos, Paris, Vrin, 1926.
- BRUN, Jean. *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, 2003 (1<sup>ère</sup> édition : 1958).
- BRUNSCHWIG, Jacques. « Sur deux notions de l'éthique stoïcienne, de la "réserve" au "renversement" », G. Romeyer Dherbey (Dir.) et J.-B. Gourinat (Éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, pp. 356-380.
- CASTEL, Pierre Henri. « Épictète aujourd'hui », *Philosophie Magazine*, n° 59, mai 2012, p. 79.
- DAKARI, Maria. « Les deux races d'hommes dans le stoïcisme d'Athènes », dans *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, pp. 381-401.
- DUHOT, Jean-Joël, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, Paris, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 2003.
- DUHOT, Jean-Joël, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989.
- FERRAILOLO, Bill. « Free Will, Determinism, and Stoic Counsel », *Ars Disputandi* [<http://ArsDisputandi.org>], 6 (2006).
- FIASSE, Gaëlle. « Les fondements de la philanthropie dans le nouveau stoïcisme, deux cas concrets : l'esclavage et la gladiature », *Les Études philosophiques*, 2002/4 n° 63, pp. 527-547.
- FORSCHNER, Maximilian. « Le Portique et le concept de personne », dans *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, pp. 293-317.
- FREDE, Michael. « La théologie stoïcienne », G. Romeyer Dherbey (Dir.) et J.-B. Gourinat (Éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, 213-232

- GERMAIN, Gabriel. *Épictète*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 3<sup>e</sup> éd. revue et augm. Paris, Vrin, 1977.
- GOULET, Richard. « La méthode allégorique chez les stoïciens », G. Romeyer Dherbey (Dir.) et J.-B. Gourinat (Éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, pp. 93-119.
- GOURINAT, Jean-Baptiste. *Les stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996.
- GOURINAT, Jean-Baptiste. « Le traité de Chrysippe *Sur l'âme* », dans *Les stoïciens et le monde*, Revue de Métaphysique et de Morale, décembre 2005, n° 4.
- GOURINAT, Jean-Baptiste. « La disparition et la reconstitution du stoïcisme : éléments pour une histoire », dans *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, pp. 13-28.
- GOURINAT, Jean-Baptiste. *La dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin, 2000.
- HADOT, Pierre, *La citadelle intérieure – Introduction à la pensée de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1997.
- HADOT, Pierre, *Manuel d'Épictète*, Paris, LGF, 2000.
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
- HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001
- HADOT, Pierre. HADOT, Ilsetraut. « La parabole de l'escale dans le Manuel d'Épictète et son commentaire par Simplicius », in G. Romeyer Dherbey (Dir.) et J.-B. Gourinat (Éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, pp. 427-449.
- HOVEN, René. *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Les Belles Lettres Paris, 1971.
- ILDEFONSE, Frédérique. « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *Rue Descartes*, 2004/1 n° 43, pp. 58-67.
- INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford Clarendon Press, 1985.
- ISNARDI PARENTE, Margherita. « La notion d'incorporel chez les stoïciens », *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, pp. 175-185.
- JAFFRO, Laurent. « Épictète portatif », préface à la traduction du *Manuel d'Épictète* par Emmanuel Cattin, Paris, GF Flammarion, 1997.
- JAFFRO, Laurent. « Des usages d'Épictète », postface à la traduction du *Manuel d'Épictète* par Emmanuel Cattin, Paris, GF Flammarion, 1997.
- JAFFRO, Laurent. « Les *Exercices* de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », dans P.-F. Moreau, *Le stoïcisme aux XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 340-354 (et dans *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 25, Presses Universitaires de Caen, 1994, pp. 205-217).
- JAFFRO, Laurent. « Foucault et le Stoïcisme : sur l'historiographie de *L'herméneutique du sujet* », dans *Foucault et la philosophie antique : actes du colloque du 21-22 juin 2001*, sous la direction de F. Gros et C. Lévy, Paris, Kimé éd., 2003.

- JAFFRO, Laurent. « Système et subjectivité : Le soi stoïcien des Modernes », *DoisPontos* 5, 1 (2008), pp. 67-90.
- JOLLIEU, Alexandre. « Comment Épictète a changé ma vie », *Philosophie Magazine*, N° 59, pp. 70-71.
- LAGRÉE, Jacqueline. « Stoïcisme et Christianisme : de la connivence au malentendu », Conférence 23 janvier 2013, Centre Sèvres (non publié).
- LAGRÉE, Jacqueline, *Le Néostoïcisme*, Paris, Vrin, 2010.
- LAURAND, Valéry. « La sympathie universelle : union et séparation », dans *Les stoïciens et le monde*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, décembre 2005.
- LE SENNE, René, *Traité de morale générale*, art. *Le stoïcien d'après Épictète*, Paris, PUF, 5<sup>e</sup> édition, 1966.
- LONG, Anthony A. « Heraclitus and Stoicism », *Philosophia*, 5-6, 1975-1976.
- LONG, Antony A. « L'empreinte de Socrate chez Épictète », *Les stoïciens*, G. Romeyer Dherbey (Dir.) et J.-B. Gourinat (Éd.), Paris, Vrin, 2005, pp. 403-426.
- POHLENZ, Max, *La Liberté grecque : nature et évolution d'un idéal de vie*, traduction de J. Goffinet, Paris, Payot, 1956
- REYDAMS-SCHILLS, Gretchen. « Le sage face à Zeus », *Les stoïciens et le monde*, *Revue de métaphysique et de morale*, décembre 2005, n° 4.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *La morale stoïcienne*, Paris, PUF, 1970.
- ROMEYER DHERBEY, Gilbert (Dir.), GOURINAT, Jean-Baptiste (Éd.). *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005.
- ROMEYER DHERBEY, Gilbert Romeyer Dherbey, « La naissance de la subjectivité », *Les stoïciens*, G. Romeyer Dherbey (Dir.) et J.-B. Gourinat (Éd.), Paris, Vrin, 2005, pp. 277-292.
- SHAFTESBURY (Anthony Ashley Cooper, troisième comte de). *Exercices*, traduits de l'anglais, présentés et annotés par Laurent Jaffro, Paris, Aubier, 1993.
- SCHENKEL, H. *Epicteti Dissertaciones*, Leipzig, Teubner, 1897.
- SCHMIDT, Joël. « Caton d'Utique », *Encyclopædia Universalis*, 2014.
- SCHUHL, Pierre-Maxime, *Le dominateur et les possibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- SPANNEUT, Michel. *Le stoïcisme des pères de l'Église*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.
- SPANNEUT, Michel. « Épictète chez les moines », *Mélanges de sciences religieuses*, vol. 29, 1972.
- SPANNEUT, Michel. *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux (Belgique), Éditions J. Duculot, 1973.
- STEPANIANTS, Marietta. « Repenser l'histoire de la philosophie », *Diogène*, 2008/3 n° 223, pp. 75-90.

- STOCKDALE, James Bond. *Courage Under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior*, Stanford, Hoover Institution Press, 1993.
- USSHER, Patrick. *Stoicism Today, Selected Writings*, Published September 2014 by *Stoicism Today*.
- VUILLEMIN, Jules, *Nécessité et contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.
- ZAGDOUN, Mary-Anne. « Problèmes concernant l'*oikeiosis* stoïcienne », *Les stoïciens*, G. Romeyer Dherbey (Dir.) et J.-B. Gourinat (Éd.), Paris, Vrin, 2005, pp. 319-334.

## **Sources se rapportant au bouddhisme**

### • **Textes bouddhiques**

- BACOT, Jacques (trad.). *Milarepa, ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, Paris, Fayard, 1971.
- Centre d'études dharmiques de Gretz. *Les dits du Bouddha. Le Dhammapada*, Paris, Albin Michel, 2004.
- DŌGEN ZENJI, (Maître). *La vraie Loi, Trésor de l'œil. Textes choisis du Shōbōgenzō*, trad. Yoko Orimo, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- DŌGEN ZENJI, (Maître). *Dōgen. La vision immédiate. Nature, éveil et tradition selon le Shōbōgenzō*, trad. et commentaire Bernard Faure, Éditions Le Mail, 1987.
- FINOT, Louis (trad.). *Les questions de Milinda*. Les Jacourets, Éd. Dharma, 1983.
- ROBERT, Jean-Noël (trad. du chinois). *Le Sūtra du Lotus*, Paris, Fayard, 1997.
- WIJAYARATNA MŌHAN (trad. du pâli). *Sermons du Bouddha. Traduction intégrale de vingt-cinq sermons du Canon bouddhique*, Paris, Cerf, 1988.
- WIJAYARATNA MŌHAN. *Dīgha-nikāya : recueil des 34 longs suttas : le premier livre du Sutta-pīṭaka*, traduction intégrale du pâli, introduction et notes par Mōhan Wijayaratna (3 tomes), Paris, Éditions Lis, 2007.
- WIJAYARATNA MŌHAN. *[Suttapīṭaka Majjhima-nikāya] Recueil des 152 moyens suttas : le deuxième livre du Sutta-pīṭaka*, traduction intégrale du pâli, introduction et notes par Mōhan Wijayaratna (5 tomes), Paris, Éditions Lis, 2011.

### • **Sources secondaires se rapportant au bouddhisme**

- AKIRA SADAKATA. *Cosmologie bouddhique*, Vannes, Éditions Sully, 2002.
- ATTWOOD, Michael. *Suicide as A Response to Suffering*, *Western Buddhist Review*, vol. 4 (2010).
- BARREAU, André. *En suivant Bouddha*, Paris, Éditions Philippe Lebaud, 1985.
- BARREAU, André. *La voix du Bouddha*, Paris, Éditions du Félin, 1996.

- BATCHELOR, Stephen. *Le bouddhisme libéré des croyances*, Paris, Bayard, Paris, 1997 (trad. Joa Scetbon-Didi, 2004).
- BATCHELOR, Stephen. *The Awakening of the West: The encounter of Buddhism and Western culture*, San Francisco, Thornsons, 1995.
- BECKER, Cécile. *Le bouddhisme*, Paris, Eyrolles, 2013.
- BERTAL, René de (sous la direction de). *Présence du Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987.
- BERTAL, René de. « Liminaire », in *Présence du Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 35-46.
- BERTAL, René de. « Chronologie de l'expansion bouddhique », in *Présence du Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 421-433
- BHIKKHU BODHI. *La co-production conditionnée transcendante*, Les éditions du Refuge, novembre 2005. Disponible en ligne à partir de : URL : [http://www.refugebouddhique.com/images/stories/documents/lt04\\_bhikkhu\\_bodhi.pdf](http://www.refugebouddhique.com/images/stories/documents/lt04_bhikkhu_bodhi.pdf)
- BHIKKHU BODHI. *The Numerical Discourses of the Buddha, a translation of the Anguttara Nikāya*, Boston, Wisdom Publications, 2012.
- BOKAR RIMPOTCHÉ. *Savoir méditer*, Vernègues, éditions Claire Lumière, 1996.
- BOISSELIER, Jean. *La sagesse du Bouddha*, Paris, Gallimard, 1993.
- BONARDEL, Françoise. *Bouddhisme et Philosophie. En quête d'une sagesse commune*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- CARLIER, Steve. *Interdépendance & Vacuité*, Marzens, Éditions Vajra Yogini, 2000.
- CONZE, Edward. *Le bouddhisme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2002 (1951).
- CORNU, Philippe. *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.
- COX, Harvey. *L'Appel de l'Orient*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.
- CRÉPON, Pierre. *L'art du zazen*, Vannes, Éditions Sully, 2012.
- CRÉPON, Pierre. *Contes et paraboles du Bouddha*, Vannes, Éditions Sully, 2012
- Dalai-Lama (Sa Sainteté le). *Terre des Dieux, malheur des hommes*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2005.
- Dalai-Lama (Sa Sainteté le). *Conseils du cœur*, Paris, Presses de la Renaissance, 2001.
- Dalai-Lama (Sa Sainteté le). *Le sens de la vie*, Paris, Éditions Dangles, 1996.
- Dalai-Lama (Sa Sainteté le). Zénith de Nantes, enseignements dispensés du samedi 16 au mercredi 20 août 2008 (trad. Matthieu Ricard).
- Dalai-Lama (Sa Sainteté le). *Enseignements essentiels*, Paris, Albin Michel, 1976.
- DAVID-NEEL, Alexandra. *Le bouddhisme du Bouddha*, Paris, Éditions du Rocher, 1989 (1977).
- DAVID-NEEL, Alexandra. « Le Bouddhisme au Tibet », dans *Présence du Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 651-665.

- DE BACKER, Bernard. Bouddhisme en Belgique, *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 2002/23-24, n° 1768-1769, pp. 5-70.
- DE LUBAC, Henri (Cardinal). *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952.
- DEVENDRA, D. T. « *Le Bouddhisme à Sri Lanka* » dans *Présence du Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 453-468.
- DROIT, Roger-Pol. *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, avril 2004 pour la préface.
- DROIT, Roger-Pol. *Le silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010.
- DROIT, Roger-Pol. « Déterminisme et liberté sur le versant bouddhiste », in *Déterminismes et complexités : du physique à l'éthique : autour d'Henri Atlan* : [colloque de Cerisy] / sous la direction de Paul Bourguin, David Chavalarias et Claude Cohen-Boulakia, Paris, La Découverte, 2008.
- DUTT, Nalinaksha. « Les principes fondamentaux du Mahāyāna », dans *Présence du Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 199-208.
- FAURE, Bernard. *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris, Champs Flammarion, 1998.
- FAURE, Bernard. *Dōgen. La vision immédiate. Nature, éveil et tradition selon le Shōbōgenzō*, trad. et commentaire Bernard Faure, Paris, Éditions Le Mail, 1987.
- FRANCK, Bernard. « Le Bouddhisme au Japon », in *Présence du Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 615-650.
- FROMM, Erich. *L'art d'aimer*, World Perspective Series, New York, Harper & Bros., 1956 ; Londres, Allen & Unwin.
- FROMM, Erich. « La nature du conscient », dans *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, coll. Quadriga, Paris, PUF, 1986 (1971), pp. 107-126.
- GIRA, Dennis. L'« inculturation » du bouddhisme en France, *Études*, 2011/12 Tome 415, pp. 641-652.
- GOMBRICH, Richard F. *The Buddha's Thought*. In *Revue Internationale de philosophie*, 2010/3, n° 253, pp. 315-339.
- GOMBRICH, Richard F. *How Buddhism Began: the Conditioned Genesis of the Early Buddhist Teachings*, London, Athlone, 1996.
- HARVEY, P. *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, 2000
- JIYU-KENNET, Rōshi P. N. T. H. *Zen Is Eternal Life* (4th ed.), California: Shasta Abbey Press, 1999.
- JONES, Dhīvan Thomas. *Two Meanings of Karma*. Blog posted on February 5, 2014. <http://dhivanthomasjones.wordpress.com/2014/02/05/two-meanings-of-karma/>

- JONES, Dhīvan Thomas. The Five *Niyāmas* as Laws of Nature: an Assessment of Modern Western Interpretations of Theravāda Buddhist Doctrine, in *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 19, 2012, pp. 545-582.
- KASSNER, Rudolf. *La métamorphose*, Paris, Le Nouveau Commerce, 1990.
- KNABB, Ken. *Strong Lessons for Engaged Buddhists*, octobre 1993, trad. K. Knabb et Jérôme Waag, <http://www.zen-occidental.net> , janvier 2007.
- KNABB, Ken. *Evading the Transformation of Reality*, trad. K. Knabb et Jérôme Waag, juillet 1999, <http://www.zen-occidental.net> , janvier 2007.
- KNEOWN, D. *Buddhism and Suicide: The Case of Channa*. *Journal of Buddhist Ethics* 3, 1996.
- KOLM, Serge-Christophe. *Le bonheur-liberté*, Paris, PUF, 1982.
- KONÉ, Alioune. *Zen in Europe: A survey of the territory*, trad. Georges Toulat, 2000, <http://www.zen-occidental.net>
- LAMOTTE, Étienne. *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain-la-Neuve, Institut orientaliste, 1976.
- LAMOTTE, Étienne. *L'enseignement de Vimalakīrti*, Louvain-la-Neuve, Institut orientaliste, 1987.
- LENOIR, Frédéric. *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 1999.
- LENOIR, Frédéric. *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 1999.
- LENOIR, Frédéric. *Socrate, Jésus, Bouddha, Trois maîtres de vie*, Paris, Fayard, 2009.
- LEVENSON, Claude B. *Le bouddhisme*, Paris, PUF, 3<sup>e</sup> édition 2011.
- LOY, David R. *What's Buddhist about Socially Engaged Buddhism?* 2004, trad. Georges Toulat, <http://www.zen-occidental.net>
- LOY, David R. *Healing Justice: A Buddhist perspective*, 2010, trad. Alain Liénard, <http://www.zen-occidental.net>
- MARTINO (de), Richard. « La condition humaine et Bouddhisme Zen », dans *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, coll. Quadrige, Paris, PUF, 1986 (1971), pp. 159-190.
- MATHÉ, Thierry. Politique du Bouddhisme, *Sociétés*, 2002/4, n° 78, pp. 55-69.
- MIDAL, Fabrice. *Quel Bouddhisme pour l'Occident ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.
- MIGOT, André. *Le Bouddha*, Paris, Le club français du livre, 1957.
- MIGOT, André. « Le Bouddhisme en Chine », in *Présence du Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 555-589.
- MIZUNO, Kogen. *Les principes fondamentaux du bouddhisme*, Vannes, Éditions Sully, 2013.
- NAGAPRIYA, *Exploring Karma & Rebirth*, London, Windhorse Publications, 2004, (trad. personnelle).



- NAKIMOVITCH, Pierre. « Vraisemblance et véridicité dans le discours de Dōgen », in *Éloges des sources. Reflets du Japon ancien et moderne*, sous la direction de Josef A. Kybusz, François Macé, Charlotte von Versckuer, Arles, Picquier, 2004.
- BHIKKHU ÑĀṆAMOLI. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, (trad. Bhikkhu Bodhi), London, Wisdom Publications, 1995,
- OBADIA, Lionel. *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan, 1999
- O'LEARY, Joseph. *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Paris, PUF, 2011.
- PANIKKAR, Raimon. *Le silence du Bouddha, Une introduction à l'athéisme religieux*, Paris, Actes Sud, 2006 (pour la trad. française).
- PHRA BHASAKORN BHALIVAI (with David Freyer), *Karma. A new look at the Buddhist concept of cause*, Bangkok, Amarín Publishing, 2006.
- RAHULA WALPOLA. *L'enseignement du Bouddha*, Paris, Éditions du Seuil, 1961.
- RICARD, Matthieu. *L'art de la méditation*, Paris, Nil éditions, 2008.
- RICARD, Matthieu et REVEL, Jean-François. *Le moine et le philosophe*, Paris, Nil éditions, 1999, 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée.
- RICARD, Matthieu. *Plaidoyer pour le bonheur*, Paris, Nil éditions, 2003.
- RICARD, Matthieu. *Plaidoyer pour l'altruisme*, Paris, Nil éditions, 2013.
- RICARD, Matthieu. *Plaidoyer pour les animaux*, Paris, Allary Éditions, 2014.
- RINGOU Tulkou Rimpotché, *Et si vous m'expliquiez le bouddhisme ?*, Paris, Nil éditions, 2001.
- ROMMELUÈRE, Éric. *Le bouddhisme n'existe pas*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.
- ROMMELUÈRE, Éric. « Le bouddhisme : un nouvel acteur social ? », *Études*, 2012/6, tome 416, pp. 783-791.
- ROMMELUÈRE, Éric. *Se soucier du monde*, Paris, Éditions Alhora, 2014.
- SAILLEY, Robert. *Le bouddhisme "tantrique" indo-tibétain ou "Véhicule de diamant"*, Sisteron, Éditions Présence, 1980.
- SANGHARAKSHITA (Dennis Lingwood). *What is the Dharma ?*, Cambridge (UK), Windhorse Publications, 1998.
- SILBURN, Lilian. *Le Bouddhisme*, Paris, fayard, 1977.
- SILVA (DE), Padmasiri. *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*, Basingstoke: Macmillan, 1998.
- SCHNETZLER, Jean-Pierre. *La méditation bouddhique*, Paris, Albin Michel, 1994.
- SCHUMANN, Hans Wolfgang, *Le Bouddha historique*, Vannes, Éditions Sully, 2011 (éd. revue et corrigée).
- SENZAKI, NYOGEN. *Cent Kōans Zen*, Paris, Albin Michel, 2005.
- SOGYAL Rinpoché, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2003.

- Śramaṇerika, Dharmarakṣitā. « *Face aux Trois Refuges* » in *Présence du Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1987.
- STEVENS, Bernard. *La communauté bouddhiste Triratna. Un bouddhisme occidental*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- SUZUKI, D. T. *Essais sur le Bouddhisme Zen*, séries I, II, III, Paris, Albin Michel, 2003 (1940, 1943, 1972).
- SUZUKI, D. T. « Orient et Occident », dans *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, coll. Quadrige, Paris, PUF, 1986 (1971), pp. 9-16.
- SUZUKI, D. T ; FROMM, Erich ; MARTINO, Richard (de). *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, coll. Quadrige, Paris, PUF, 1986 (1971).
- THICH NHAT HANH. *Il n'y a ni mort ni peur*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2002.
- THICH NHAT HANH. *Le miracle de la pleine conscience*, Paris, L'espace bleu éditions, 1994
- THICH NHAT HANH. *Soyez libre là où vous êtes*, Saint-Jean-de-Braye, Éditions Dangles, 2003.
- THIERRY, Solange. « Le Bouddhisme d'après les textes Pālis », in *Présence du Bouddhisme* (sous la direction de René de Berval), Paris, Gallimard, 1987.
- (LAMA) THOUBTÈN YÉSHÉ, *Devenir son propre thérapeute*, Marzens, Éditions Vajra Yogini, 2015 (7<sup>e</sup> édition).
- (LAMA) THOUBTÈN YÉSHÉ, *Faites de votre esprit un océan. Aspects de la psychologie bouddhique*, Marzens, Éditions Vajra Yogini, 2015 (3<sup>e</sup> édition).
- (LAMA) THOUBTÈN ZOPA RINPOCHÉ, *Comment les choses existent. Enseignements sur la vacuité*, Marzens, Éditions Vajra Yogini, 2009.
- VIÉVARD, L. *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme mādhymaka*, Paris, Collège de France, 2002.
- WATTS, Alan W. *Le bouddhisme zen*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003.
- YOKO ORIMO. *La vraie Loi, Trésor de l'Œil, textes choisis du Shōbōgenzo – Maître Dōgen*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

## **Sources se rapportant au stoïcisme et au bouddhisme**

- ANDREI, Laurentiu. *Le retour sur soi : Stoïcisme et bouddhisme zen*, Nagoya (Japon), in *Origins and possibilities*, 2008, pp. 123-139.
- ANDREI, Laurentiu. *Quel soi ? Une réflexion comparative sur l'idée de soi dans le stoïcisme et dans le bouddhisme zen*, thèse de doctorat Université de Clermont-Ferrand, février 2016.
- BENETATOU, Marianne. *Le statut du désir dans le bouddhisme ancien et dans le stoïcisme*, Thèse Université de Paris Sorbonne, 1985.

- FERRAILOLO, William. *Roman Buddha*, *Western Buddhist Review*, vol. 5, oct. 2010.
- ROSI, Mauro G. A. Bouddhisme et Stoïcisme. In ROMMELUÈRE, Éric. *Un Zen occidental* [en ligne]. <http://www.zen-occidental.net/articles1/rosi1.html>, Avril 2005. mise à jour le 01/11/2014.

## Sources diverses

### • *Textes de l'Antiquité*

- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.
- ARRIEN. *Histoire d'Alexandre : l'anabase d'Alexandre le Grand et L'Inde*, traduit du grec par Pierre Savinel. Suivi de *Flavius Arrien entre deux mondes* / par Pierre Vidal-Naquet, Paris, Les éditions de Minuit, 1984.
- DIOGÈNE LAËRCE. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduction Robert Genaille, t.1 et t.2, Paris, Paris, GF-Flammarion, 1965.
- PLATON. *Le Banquet*, (trad. É. Chambry), Paris, GF-Flammarion, 1964.
- PLATON. *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2004 (2002).
- PLATON. *Phédon*, trad. Monique Dixaut, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- STRABON. *Géographie*, Tome XV, Livre XVII. 2e partie, *L'Afrique, de l'Atlantique au golfe de Soloum*, texte établi et traduit par Benoît Laudenbach, commenté par Jehan Desanges, Paris, Les Belles Lettres, 2014

### • *Autres sources citées*

- ARENDT, Hannah. *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1978.
- BABUT, Daniel. *La religion des philosophes grecs*, Paris, PUF, 1974.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1927.
- BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938.
- BIARDEAU, Madeleine. *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1981.
- BRUN, Jean. *Épicure et les épicuriens. Textes choisis*, Paris, PUF, 10<sup>e</sup> édition, 1997.
- CONNELLY, Michael. *Deuil interdit*, Paris, Éditions du Seuil, juin 2005 pour la trad. française.
- CONVIVALISTES (LES). *Manifeste convivialiste, Déclaration d'interdépendance*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2013.
- DEBRAY, Régis. *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- DEFERT, Daniel. Foucault. Les derniers jours, [liberation.fr/livres/2004/06/19/les-derniers-jours\\_483626](http://liberation.fr/livres/2004/06/19/les-derniers-jours_483626).
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

- DONNAY, Guy. *Au commencement était le logos... Et après ?*, Bruxelles, Espace de Libertés, 2010.
- DROIT, Roger-Pol. *Vivre aujourd'hui avec Socrate, Épicure, Sénèque et tous les autres*, Paris, Odile Jacob, 2012.
- DROIT, Roger-Pol, DE TONNAC, Jean-Philippe. *Fous comme des sages, scènes grecques et romaines*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- DUMONT, Jean-Paul. *Le Scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1972, 2<sup>e</sup> éd. 1985.
- DUMONT, Jean-Paul. *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*, Paris, Tel Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, Paris, Tel Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- GRONDIN, Jean. *La philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2009.
- HADOT, Pierre. article « Pyrrhon », *Encyclopædia Universalis*, 2013.
- HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- HAESE, Pierre. *Une expérience de l'extra-ordinaire*, mémoire de master de philosophie, Reims, 2012.
- HALAIS, Emmanuel. *Individualité et valeur dans la philosophie morale anglaise*, Paris, PUF, 2006.
- HANKINSON, R. P. *The Sceptics*, London, Routledge, 1998.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg et Würzburg, 1807, reproduite par Hambourg, Éd. Hoffmeister, 5<sup>e</sup> édition, 1952.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004.
- HENRY, Michel. *La barbarie*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1987.
- LAGRÉE, Jacqueline. *La religion naturelle*, PUF, Paris, 1991.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2006 (1926).
- LAROUSSE (Éditions). *Le Petit Larousse Illustré*, Paris, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960 (1953).
- DROIT, Roger-Pol. *Fous comme des sages, scènes grecques et romaines* (avec Jean-Philippe De Tonnac), Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- MUCKENSTURM, Claire. « Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles ? », in *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, Éd. M.-O. Goulet-Cazé, 1993.
- PAQUET, Léonce. *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Librairie Générale Française, 1992.
- PÉDECH, Paul. *Historiens compagnons d'Alexandre*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

- SCHOPPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit en français par A. Burdeau, Paris, PUF, 1966.
- SHEKHAWAT, V. « Specific Cultures and Coexistence of Alternative Rationalities: A Case of the Contact of Indian and Greco-European Cultures », *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 1992, IX, 2, pp. 125-134.
- STIEGLER, Bernard. *Passer à l'acte*, Paris, Galilée, 2003.
- STIEGLER, Bernard. *La société automatique I, L'avenir du travail*, Paris, Fayard, 2015.
- TERESTCHENKO, Michel. *L'ère des ténèbres*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
- THOREAU, Henry David. *Walden*, trad. Brice Matthieussent, Paris, Éditions Le mot et le reste, 2010.
- VOELKE, A.-J. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993 (1922).

## Annexes

### 1) La métaphore du cylindre<sup>1</sup>

De même, dit-il, que, en poussant le cylindre on lui a fait commencer son mouvement, mais on ne lui a pas donné la propriété de rouler, de même la représentation imprimera, certes, et marquera sa forme dans l'âme, mais notre assentiment sera en notre pouvoir ; poussé de l'extérieur, comme on l'a dit du cylindre, il se mouvra par sa force propre et par sa nature. Si une chose se produisait sans cause antécédente, il serait faux de dire que tout arrive par le destin ; mais s'il est vraisemblable que tout ce qui arrive a une cause antécédente, quelle raison apporter pour ne pas reconnaître que tout arrive par le destin, pourvu que l'on comprenne bien la distinction et la différence entre les causes ? » Après ces explications de Chrysippe, si ceux qui disent que l'assentiment ne se produit pas par le destin reconnaissent pourtant qu'il n'a pas lieu sans une représentation antécédente, c'est une autre affaire ; mais s'ils accordent que des représentations précèdent l'assentiment et s'ils disent pourtant que l'assentiment ne se produit pas par le destin parce qu'elles ne sont pas la cause prochaine et suffisante qui provoque l'assentiment, prenez garde qu'ils ne disent la même chose que Chrysippe.

### 2) L'argument Dominateur<sup>2</sup>

Voici, me paraît-il, les points à partir desquels on pose l'argument Dominateur : il y a, pour ces trois propositions, un conflit entre deux quelconques d'entre elles et la troisième : « Toute proposition vraie concernant le passé est nécessaire. L'impossible ne suit pas logiquement du possible. Est possible ce qui est actuellement vrai et ne le sera pas. » Diodore, ayant aperçu ce conflit, utilisa la vraisemblance des deux premières pour prouver celle-ci : « Rien n'est possible qui ne soit vrai actuellement et ne doive l'être dans l'avenir ». Un autre, dans les deux propositions à conserver, gardera ces deux-ci : « Est possible ce qui n'est pas actuellement vrai et ne le sera pas ; l'impossible ne suit pas logiquement du possible » ; mais alors il n'est pas exact de dire que toute proposition vraie concernant le passé est nécessaire ; c'est là ce que paraît soutenir l'école de Cléanthe, avec qui est

---

<sup>1</sup> - Cicéron, *Traité du Destin*, XIX, 43-44.

<sup>2</sup> - Épictète, *Entretiens*, II, 19, 1-4.

généralement d'accord Antipater. D'autres admettent les deux autres propositions : « Est possible ce qui n'est pas actuellement vrai et ne le sera pas ; toute proposition vraie portant sur le passé est nécessaire » ; mais alors l'impossible suit logiquement du possible. Mais il n'y a pas moyen de conserver les trois propositions à la fois, parce qu'il y a dans tous les cas un conflit entre l'une et les deux autres.

### **3) Hymne à Zeus, Cléanthe d'Assos (env. 330-250 av. J.-C.)<sup>1</sup>**

Ô TOI qui est le plus glorieux des immortels, qui as des noms multiples, tout-puissant à jamais,

Zeus, Principe et Maître de la Nature, qui gouverne tout conformément à la loi,

Je te salue, car c'est un droit pour tous les mortels de s'adresser à toi,

Puisqu'ils sont nés de toi, ceux qui participent à cette image des choses qu'est le son,

Seuls parmi ceux qui vivent et se meuvent, mortels sur cette terre,

Aussi je te chanterai et célébrerai ta puissance à jamais.

C'est à toi que tout cet univers, qui tourne autour de la terre,

Obéit où que tu le mènes, et de bon gré il se soumet à ta puissance.

Tant est redoutable l'auxiliaire que tu tiens en tes mains invincibles,

Le foudre à double dard, fait de feu, vivant à jamais ;

Sous son choc frémit la Nature entière.

C'est par lui que tu diriges avec rectitude la raison commune, qui pénètre toutes choses

Et qui se mêle aux lumières célestes, grandes et petites...

C'est par lui que tu es devenu ce que tu es, Roi suprême de l'univers,

Et aucune œuvre ne s'accomplit sans toi, ô Divinité, ni sur terre,

Ni dans la région éthérée de la voûte divine, ni sur mer,

Sauf ce qu'accomplissent les méchants dans leurs folies.

Mais toi, tu sais réduire ce qui est sans mesure,

Ordonner le désordre ; en toi la discorde est concorde.

Ainsi tu as ajusté en un tout harmonieux les biens et les maux

Pour que soit une la raison de toutes choses, qui demeure à jamais,

Cette raison que fuient et négligent ceux d'entre les mortels qui sont les méchants ;

Malheureux qui désirent toujours l'acquisition des biens

Et ne discernent pas la loi commune des dieux, ni ne l'entendent,

---

<sup>1</sup> - Traduction Émile Bréhier, *Les Stoïciens*, Tel Gallimard, p. 7.

Cette loi qui, s'ils la suivaient intelligemment, les ferait vivre d'une noble vie.  
Mais eux, dans leur folie, s'élancent chacun vers un autre mal :  
Les uns, c'est pour la gloire qu'ils ont un zèle querelleur,  
Les autres se tournent vers le gain sans la moindre élégance,  
Les autres, vers le relâchement et les voluptés corporelles ;  
... ils se laissent porter d'un objet à l'autre  
Et se donnent bien du mal pour atteindre des résultats opposés à leur but.  
Mais toi, Zeus, de qui viennent tous les biens, dieu des noirs nuages et du foudre éclatant,  
Sauve les hommes de la malfaisante ignorance.  
Dissipe-là, ô Père, loin de notre âme ; laisse-nous participer  
À cette sagesse sur laquelle tu te fondes pour gouverner toutes choses avec justice,  
Afin qu'honorés par toi, nous puissions t'honorer en retour  
En chantant continuellement tes œuvres, comme il sied  
À des mortels ; car il n'est point, pour des hommes ou des dieux,  
De plus haut privilège que de chanter à jamais, comme il se doit, la loi universelle.

#### **4) Parabole de la flèche empoisonnée<sup>1</sup>**

Un moine demandant au Bouddha de lui expliquer les quatorze questions difficiles (telles que le monde et le moi sont-ils éternels ou non éternels, sont-ils finis ou infinis, le sage existe-t-il ou n'existe-t-il pas après la mort, etc.), le Bouddha lui répondit par cette parabole :

Un homme est grièvement blessé par une flèche empoisonnée. Ses amis et ses parents conduisent auprès de lui un chirurgien pour le soigner. Mais le blessé dit : « Non, ne touchez pas à la flèche. Avant que vous ne la retiriez et ne pansiez ma blessure, je veux savoir qui a tiré cette flèche. Quel est son nom ? Quelle est sa caste ? Où demeure-t-il ? Est-il grand ou petit ? Quel est son teint ? Quelle sorte d'arc a-t-il employé ? etc. Je veux des réponses à toutes ces questions avant que vous ne commenciez à me soigner.

Le Bouddha demanda ensuite au moine : « Cet homme pourra-t-il connaître toutes ces choses et, après seulement, laisser enlever la flèche ? » Le moine répondit : « L'homme ne parviendra pas à savoir cela, car s'il attendait de tout savoir, il serait mort avant l'opération. » Le Bouddha reprit : « Tu es comme lui : la flèche des vues fausses, enduite du poison du désir et de la convoitise, a percé ton esprit ; je veux t'arracher cette flèche, à toi qui es mon

---

<sup>1</sup> - MN, I, *Cūla-Mālunkya-sutta*.



disciple ; mais toi, tu refuses que je te l'enlève et tu veux chercher à savoir si le monde est éternel ou non éternel, fini ou non fini, etc. Tu ne trouveras pas ce que tu cherches, mais tu perdras la vie de sagesse ; tu mourras comme un animal et tu seras précipité dans les ténèbres. »

Un fragment attribué à Épictète reprend ce thème de manière frappante :

Que m'importe, dit-il, si les choses qui existent sont faites d'atomes ou d'indivisibles ou de feu et de terre ? N'est-il pas suffisant d'apprendre la nature du bien et du mal et la mesure des désirs et des aversions ainsi que des impulsions et des répulsions, et, en faisant usage de cela comme d'une norme, de régir notre vie et de négliger ces choses qui nous dépassent ? Il se pourrait qu'elles soient incompréhensibles pour la connaissance humaine ou, si l'on suppose qu'elles sont éminemment compréhensibles, tirerons-nous pour autant un quelconque profit de leur compréhension ? Ne faut-il pas dire que ceux qui assignent ces choses comme nécessaires au discours du philosophe s'occupent de ces matières pour rien<sup>1</sup> ?

## 5) L'argument paresseux<sup>2</sup>

Nous ne serons pas non plus arrêtés par ce qu'on appelle « l'argument paresseux » ; « argos logos » est le nom que donnent les philosophes à cet argument ; il est tel que si nous l'admettions nous resterions, toute notre vie, dans une complète inaction. Voici leurs demandes : « Si ton destin est de guérir de cette maladie, tu guériras, que tu aies appelé ou non le médecin ; de même, si ton destin est de n'en pas guérir, tu ne guériras pas, que tu aies appelé ou non le médecin ; or ton destin est l'un ou l'autre ; il ne convient donc pas d'appeler le médecin.

## 6) La parabole du radeau<sup>3</sup>

C'est dans l'analogie avec un radeau que je vous enseigne ma doctrine, ô Moines, un radeau qui doit nous servir à nous évader, et non pas à rester emprisonnés. Écoutez attentivement et rappelez-vous bien ce que je vais vous dire. Supposons qu'un homme, au

---

<sup>1</sup> - Stobée, *Florilège* II, 1, 31 = frag. 1 Schenkl/Oldfather.

<sup>2</sup> - Cicéron, *Traité du Destin*, XIII, 28-29.

<sup>3</sup> - MN, 22.

cours d'un long voyage, trouve sur son chemin un grand et large fleuve, et que la rive sur laquelle il se trouve soit pleine de craintes et de dangers alors que l'autre rive est sûre et exempte de craintes, mais il n'y a pas de bateau pour traverser le fleuve, aucun pont conduisant sur l'autre rive. Et supposons que cet homme se dise : vraiment cette étendue d'eau est grande et large, et la rive sur laquelle je me trouve est pleine de dangers, alors que l'autre rive est sûre et exempte de craintes ; et il n'y a ni bateau, ni pont pour me porter de cette rive à l'autre rive. Si je ramassais quelques roseaux, baguettes, feuilles et branches et si je les assemblais en forme de radeau ? Et alors, porté par ce radeau, ramant avec les mains, les pieds, je traverserais en sécurité jusqu'à l'autre rive ! Par conséquent, ô Moines, supposons que cet homme ramasse des roseaux, des baguettes, des feuilles et des branches, les assemble en forme de radeau, qu'il y monte, le lance, et, ramant avec les mains et les pieds, qu'il atteigne en sécurité l'autre rive. Et maintenant, le fleuve traversé, l'autre rive atteinte, supposons que cet homme dise : ce radeau qui est à moi vient de me rendre véritablement un grand service. Porté par ce radeau et ramant avec les mains et les pieds, j'ai traversé en sécurité jusqu'à cette autre rive ; et maintenant si je mettais ce radeau sur ma tête ou si je le portais sur mon épaule, pour procéder de la même façon partout où je le désirerais ? Qu'en pensez-vous, ô Moines ? En agissant ainsi, cet homme agirait-il sagement, avec ce radeau ?

– Non, en vérité, ô Seigneur !

– Et que devrait alors faire cet homme s'il voulait agir sagement, avec ce radeau ? C'est ainsi, ô Moines, que cet homme devrait penser : vraiment, ce radeau m'a rendu des services ! Porté par ce radeau et travaillant des mains et des pieds, voilà que j'ai abordé en sécurité sur cette autre côte. Et maintenant, si je déposais ce radeau sur la rive ou si je le laissais s'enfoncer dans l'eau et si je continuais mon voyage ? En agissant ainsi, ô Moines, l'homme agirait comme il convient avec ce radeau.

C'est aussi de la même façon que je vous enseigne ma doctrine en prenant la comparaison d'un radeau qui doit nous servir, ô Moines, à nous évader et non pas à rester emprisonnés. Comprenant la comparaison du radeau, ô Moines, vous devez laisser les dharmas derrière vous, et combien plus encore les non-dharma !

## 7) La parabole du maître de maison qui réussit à faire sortir ses enfants de sa maison en flammes<sup>1</sup>

Alors l'Éveillé proclama à Çāriputra :

« N'ai-je pas dit auparavant que si les Éveillés, Vénérés du monde, prêchaient la Loi à l'aide d'une variété d'expédients, relations, paraboles et locutions, c'était toujours en vue de l'Éveil complet et parfait sans supérieur ? C'est parce que tout ce qu'ils prêchaient était pour convertir les êtres d'Éveil. Or, à présent, Çāriputra, je vais à nouveau illustrer cette idée à l'aide d'une autre parabole, car les sages comprennent grâce aux paraboles.

Un riche et vieux maître de maison possédait une maison immense qui n'avait qu'une seule porte. La maison était délabrée et vermoulue et cinq cents personnes y demeuraient. Tout autour, au même instant, un incendie éclata et s'attaqua aux bâtiments. Pensant à ses nombreux fils (« peut-être dix, vingt ou même trente »), le maître de maison prend conscience que si lui n'aura pas de mal à se sauver par l'unique porte, eux, « plongés avec délices dans leurs jeux, [...] ne se rendent compte de rien » et n'ont donc pas l'intention de chercher à sortir. Effrayé, le père avertit ses enfants : « Sortez vite ! ». Mais ceux-ci, « plongés avec délices dans leurs jeux », se refusent à le croire. Le père se décide alors à « mettre au point un expédient pour permettre aux enfants d'échapper au péril ». Il se souvient de leur « goût pour une variété de jouets rares » et leur promet, à condition qu'ils sortent sur le champ, de leur offrir tout ce qu'ils pourront souhaiter. À cette évocation, les enfants, « se bousculant les uns les autres, sortirent en courant à qui mieux mieux de la demeure en flammes ». Exultant de joie, le père offrit à chacun un merveilleux char qui les combla de joie, bien que ce ne fût pas « ce qu'ils avaient espéré à l'origine ».

Et l'Éveillé déclara alors à Çāriputra : « [...] l'Ainsi-Venu est lui aussi comme cela, car il est père de l'ensemble des mondes, ayant de longue date mis fin, sans qu'il en restât rien, à la peur, à la désolation, au chagrin, à l'ignorance, à la ténèbre, ayant réalisé en leur incalculable totalité le savoir et la vision, les puissances, l'absence de crainte ; [...] il réunit totalement les expédients et la perfection de sagesse, de grande compassion et de grande commisération, il ne connaît jamais la fatigue ; constamment en quête du bien, il dispense tous ses bienfaits. »

---

<sup>1</sup> - *Sutra du Lotus*, chap. II, trad. Jean-Noël Robert, pp. 102-105.

---

## STOÏCISME ET BOUDDHISME, UNE RÉFLEXION COMPARATIVE DES ORIGINES À NOS JOURS

---

Stoïcisme et bouddhisme présentent d'apparentes similitudes, en particulier dans la pratique d'exercices spirituels. Faute de s'être prémuni d'une interprétation à l'aune de catégories qui ne sont pas les siennes, le regard occidental sur le bouddhisme en fit souvent une philosophie nihiliste et pessimiste. D'autre part, les milieux académiques francophones considèrent que le stoïcisme a disparu irrémédiablement au III<sup>e</sup> siècle. Certaines similitudes sont doctrinales, avec les notions d'impermanence et d'interdépendance, le *Logos* et le *Dharma*. Eudémonistes, ils proposent tous deux une voie vers la sagesse par l'usage des vertus et l'éradication de l'ignorance. Le bouddhisme se distingue par sa dimension sotériologique, l'Éveil, au-delà de toute expression conceptuelle. Leur éthique est pragmatique, intentionnaliste et casuiste.

Doué d'une remarquable capacité de diffusion, le bouddhisme progresse en Occident sous des formes nouvelles, comme le *bouddhisme socialement engagé*. Parallèlement, des formes actualisées du stoïcisme ont cours dans les pays anglophones. Sous leurs formes actuelles, stoïcisme et bouddhisme se présentent comme des forces de proposition face aux nouveaux défis de l'humanité, dans l'esprit du *convivialisme*.

---

Stoïcisme, bouddhisme, éthique, exercices spirituels, désir, attachement, ignorance, sagesse, nirvana

---

### STOICISM AND BUDDHISM, A COMPARATIVE THOUGHT FROM ORIGINS TO NOWADAYS

---

Stoicism and Buddhism present obvious similarities, especially in spiritual exercise practices. For want of care of an interpretation with categories which are not theirs, Western views on Buddhism often made a nihilist and pessimist philosophy of it. On the other hand, French-speaking academic circles consider that Stoicism irremediably became extinct in the third century. Some of the similarities are doctrinal, as impermanence, interdependence, Logos, and Dharma. Eudemonist, they both offer a path to wisdom by purposing of virtue and rooting out ignorance. Buddhism can be distinguished by its soteriologic dimension, Enlightenment, beyond all conceptual expression. Their ethics are pragmatic, intentionalist, and casuist.

Having a remarkable ability to extend, Buddhism is growing in the West according to new forms, as Socially Engaged Buddhism. In the same time, update forms of Stoicism do exist in English-speaking countries. In their update forms, Stoicism and Buddhism show us proposition strengths in front of new challenges of humankind, under convivialist spirit.

---

Stoicism, Buddhism, Ethics, spiritual exercises, desire, attachment, ignorance, wisdom, nirvana.

---

**Discipline: PHILOSOPHIE, EPISTEMOLOGIE**

---



Université de Reims Champagne-Ardenne

EA 4299 - CIRLEP

57 rue Pierre Taittinger – 51096 REIMS