

## Remarques sur le bouddhisme et l'histoire de l'individu

Serge Kolm

*Conférence du Cercle Ernest Renan, 16 janvier 2014*

De l'individu, on peut regarder à l'extérieur ou à l'intérieur : la ville ou le mobilier, la société ou en soi. Une société est un certain ensemble d'individus. Un individu, lui, est un ensemble d'éléments variés (anatomiques, neurones compris, psychiques, relationnels, etc.). De ces deux points de vue, le bouddhisme a une vue et un rôle extraordinaires.

La société est constituée d'individus, mais un individu est le produit de la société, biologiquement, capacitairement (dans la quinzaine d'exemples que l'on a, les enfants élevés par des animaux ne savent même pas marcher), en particulier par le langage et donc les capacités de conceptualisation et de pensée, et par toute la culture. Curieusement, les diverses conceptions de la société considèrent que l'un, ou l'autre, est en quelque sorte premier, plus fondamental que l'autre, ontologiquement prioritaire, avec des conséquences essentielles quant à l'explication, la morale et la politique. La modernité actuelle clame la primauté de l'individu pour expliquer et pour juger (théorie des choix et de l'action individuels, "droits de l'homme", "contrat social", la société comme association, liberté – individuelle –, égalité – entre individus –, fraternité – idem –, démocratie, etc.). Elle valorise d'abord ce qui est individuel (sécurité, liberté, "réussite", bonheur). Elle met même souvent en avant un aspect particulièrement exacerbé de l'individu, un "moi-je", en une sorte d'"égolâtrie", dont les échecs sont cause de souffrances majeures, les grandes "égalgies" de notre monde (et le succès social des égothérapies, dont la psychanalyse qui complète la trinité par les semelles d'un "ça" et le casque d'un "superego"). Cette question est, verrons-nous, au cœur même de la conception bouddhique. En tout état de cause, l'individualisme est aussi, pour commencer, la libération à l'égard des oppressions sociales de tout type (dont idéologiques et politiques).

Or, pour tout ce que l'on en peut savoir, le bouddhisme a été la première pensée organisée (peut-être avec le jaïnisme, une philosophie sœur née au même moment au même endroit) à mettre en avant l'individu, à l'encontre de l'ordre social, de son idéologie, et donc de ses conséquences politiques

et matérielles. Ce lieu était l'Inde du VI<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, le monde des Védas se terminant dans les Vedantas et les Oupanishad, avec une cristallisation dure du système des castes dominé par la caste des prêtres, les brahmanes. L'individu était nié non seulement par la hiérarchie sociale, mais aussi par l'idée qu'il n'était qu'une étape dans une chaîne de renaissances meilleures ou pires, selon que ses actes se conforment ou non au rôle qui lui est assigné dans cette vie-ci (on pouvait renaître comme humain, comme animal, comme divinité – ce qui n'est ni une "réincarnation" ni le plus agréable –, dans un des enfers brûlants ou glaciaux, etc.). Siddharta Gautama Sakyamuni enseigna que la seule chose qui comptait était de diminuer la souffrance par des actions ici et maintenant, qu'il fallait pour cela d'abord avoir une conception juste des choses, et pour commencer des causes psychiques de la souffrance en se débarrassant des illusions instillées par la culture (*mayas*), par cette libération (*moksa*) ; il s'adressa à tous individuellement, et il admit dans sa *sangha* (communauté) une *chandala*, une femme bâtard d'un hors-caste et d'un étranger, le plus horrible des statuts à des yeux indiens, plus de deux fois plus "impur" que celui des "intouchables".

Ce langage avait un sens et un attrait dans toute société, et il se répandit dans une vaste partie du monde, en s'adaptant quelque peu à chaque culture comme il le fait pour chaque personne. Cela y mettait l'individu (souffrant et agissant) avant la culture et ses structures sociales. Pour cette raison, il fut favorisé par les grands empires multiculturels asiatiques, pour commencer celui de l'empereur maurya Açoka, unificateur des Indes au III<sup>ème</sup> siècle av. JC (petit-fils de Chandragoutpa – le Sandracottos des Grecs – qui se tailla un empire à la mort d'Alexandre et adopta le jainisme). A ce moment, la sagesse indienne rencontre le monde hellénistique. Les mondes grec et indien étaient en relation depuis longtemps, puisque l'Ionie et le Pendjab étaient tous deux dans l'empire perse, et par les relations commerciales de Babylone. Mais Açoka envoie en "missionnaires" des moines bouddhistes jusqu'en Méditerranée (par exemple en Egypte, en Cyrénaïque, à Chypre – toujours entre l'Europe et l'Asie –, et jusqu'en Macédoine et en Epire). Le roi grec Ménandre interroge le sage bouddhiste Nagasema dans les célèbres "*Réponses à Milinda*" (son nom en Sanskrit) On a des références à des débats entre Grecs et *shramanas* jains. Alexandre avait d'ailleurs pris comme gourou le jain Kalanos (qui succéda donc à Aristote, et surprit les Grecs en finissant par s'immoler par le feu). L'empire séleucide est une parfaite synthèse gréco-orientale, et une partie de l'Inde eut sa capitale sur la Méditerranée (Antioche, dans la Syrie – Coele – antique, avant qu'elle soit transférée plus près, au voisinage de Babylone).

Les relations des ambassadeurs séleucides d'Antioche chez Chandragoutpa (le célèbre Magasthènes) et d'Alexandrie (de Ptolémée Philadelphie, qui lui-même va jusqu'à Patna – de nos jours Patalipoutra –, et y rencontre brahmanes et moines bouddhistes) chez Açoka montrent que les Grecs connaissaient parfaitement le bouddhisme et le brahmanisme. Il y eut pendant quelques siècles les florissants "royaumes gréco-bouddhistes" de Bactriane, Sodjiane et Gandhara, où la sagesse orientale s'échangeait contre l'art statuaire grec pour faire les statues classiques du Bouddha inspirées de celles

d'Apollon. Les premiers stoïciens, pendant quelques siècles, sont tous des Asiatiques non Grecs, jusqu'à Babylone. Les fondateurs Zénon (premier scolarque) et surtout Chrysippe (troisième) viennent des communautés proche-orientales de Chypre. Zénon parle avec admiration des "gymnosophes" (des *digambara* – "ceux qui sont vêtus d'espace" – jaïns). Et il y a les extraordinaires analogies entre les philosophies, sur des points nouveaux non évidents allant de positions générales à des concepts et exercices spécifiques et jusqu'à certaines formulations précises.

Mais l'individu n'est pas seulement un élément d'une société et de sa culture, mais aussi un ensemble d'éléments, notamment psychiques. Sur cette question le bouddhisme frappe son plus grand coup par sa conception la plus profonde (et aussi la plus difficile à transmettre). Dans le psychisme humain il voit des catégories d'éléments (appelés les agrégats, *skandas*), les perceptions, les sensations, les émotions, les sentiments, les idées, les images, les volitions, etc., et des consciences de maints de ces éléments, et il décrit leurs propriétés, leurs relations, leur dynamique et leurs causes et effets. Mais il n'y trouve pas une chose que d'autres croient y voir et souvent trouvent important : c'est le "je" intrinsèque, le "je transcendantal" de certains philosophes. C'est le principe du "non-soi", *anatta* en Pali et *anatman* en Sanskrit (c'est-à-dire le déni de l'existence d'une âme – *ana*, *atman* – individuelle). *No-self* est la traduction anglaise habituelle. On pourrait dire, plus fidèlement et en ne préjugant pas des analyses, anâmie ou anamisme, ou, du latin, ananimie ou ananimisme (dont la conscience coupe l'anomie, mal de l'âme sans normes). S'il n'existe pas de tel "je" sujet, il existe un "moi" (objet), mais celui-ci comme toute conception n'est qu'une construction mentale (les textes disent: "c'est comme une charrette: vous pensez à des roues, à un coffre et à un timon, bien attachés ensemble, et vous appelez cela "charrette"). Vous pouvez donc considérer un ensemble d'éléments physiques, mentaux, relationnels et de situation, en interactions causales entre eux et avec d'autres éléments (le bouddhisme est aussi l'introduction de la pensée élaborée sur la causalité) et appeler cela un "individu" ou une personne. Si cette idée est l'un des éléments de cet ensemble, c'est un "moi" (*aham*). Une conséquence en est que puisque cette entité n'est qu'une pensée, sa durée de vie n'excède pas celle de cette idée, précise le *visvuddhi-magga*. Si le "soi" est un moi plus un je, c'est l'association d'une pure imagination (construction mentale) et d'une croyance à quelque chose qui n'existe pas: cela, donc, ne peut guère exister non plus. Il existe donc des "personnes" (*pougdala*), ensembles de tous leurs éléments constitutifs, qui peuvent être, connaître, souffrir (c'est-à-dire inclure des connaissances et des souffrances) et mériter étude, respect et soin, mais pas de "soi" en leur cœur ou âme. Elles sont "vides (*sounna*, *sounya*) de soi". Si je me rends compte que "je pense", je peux en conclure qu'il existe une pensée, en relation avec bien d'autres choses, mais en rien qu'il existe un "je" dont elle serait un acte, un état ou une propriété, donc que "je" est (existe). Descartes, calomnié, n'a pas écrit "*cogito, ergo sum*", mais "*ego cogito, ergo sum*" : il éprouve le besoin d'introduire l'*ego* dès l'abord, dans les prémices, pour ne pas le tirer en seule conclusion, comme un lapin d'un chapeau (de *maya* vient magie). Sa démonstration n'est donc pas une erreur, mais une tautologie – la plus vraie des vérités –, à

qui l'on doit cependant demander ce que signifie cet *ego* par lequel la phrase commence. Pour tous ceux qui y croient, le soi n'est qu'une illusion (d'origine sociale, *maya*, précisent les imprécateurs indiens antiques). "Il pleure" ne serait qu'une instance de "il pleut". Demander "qui pleure?" serait comme demander "qui pleut?" *Idem* pour "il pense". Il y a l'action, mais non l'acteur; l'état existe, mais non l'étant. Il y a le chemin, et même la Voie, mais non le voyageur.

Ceci nous ramène droit au social historique. Pour les Vedantas en effet, il n'y a qu'une âme dans le monde, la "grande âme" (*maha atma, mahatma*) divine dont chaque âme individuelle n'est qu'une parcelle, "comme une étincelle du grand feu" (belle image qui sera reprise plus tard dans l'Antiquité occidentale tardive par les gnostiques, Plotin et quelques stoïciens décrivant les *scintilla de l'anima mundi*). Mais c'est la manière la plus extrême de nier l'individu en lui-même, de n'en faire qu'une parcelle de la société. Face à une idéologie si prégnante, puissante et totalitaire, la libération efficace et radicale (*maha moksa*, la grande libération) consiste à affirmer non pas que chacun a bien sa petite âme à lui, bien séparée des autres, mais simplement qu'il n'y a pas de raison de croire à l'âme, et donc, franchement, qu'il n'y a pas d'âme, que l'âme n'existe pas : la chaîne du social n'a plus rien à quoi s'accrocher. Cependant, cet effet social n'était pas la raison qu'avait le Bouddha pour dévoiler et dénoncer l'illusion du "soi". L'objectif de tout son enseignement était de diminuer la souffrance. Comme il le dit dans l'*abbidharma (abidhamma)*, troisième et plus profonde "corbeille" (*pitaka*, volume) du *tripitaka* (triple corbeille) du canon pali, "j'enseigne la souffrance, la cause de la souffrance et la cessation de toute souffrance". Or toutes les instances de la sensation "je souffre" ont en commun la présence d'un "je" qui souffre. Otez le "je", *exit* la souffrance, qui dépérit et s'évanouit faute de quoi se mettre sous la dent. Mais comprendre et sentir ce qu'il en est réellement de soi, découvrir et dévoiler ce vide d'âme, ce creux d'être, cette béance ontologique, cette enflure tuméfiée douloureuse sans noyau ni cœur, ou cette blessure par manque de tissu (*sounna*, "vide", s'utilise plus spécifiquement pour "creux" et pour "enflé"), non seulement en théorie métaphysique mais surtout en pratique, dans la vie sensible, atteindre cette conviction et la conserver, impavide, face aux coups du sort et aux acharnements de l'existence requiert construction et déconstruction de l'esprit obtenues par le travail ardu et patient d'une série d'exercices de pratique méditative conseillés. Ces exercices sont surtout des jeux d'attention qui peuvent s'intituler concentration (*dharana*, par exemple "en un seul point", *ekagrata*), balayage (de son paysage mental, les *dyannas*, d'où le chinois *chan*, entendu comme *zen* par les Japonais), vue synthétique (*samadhi*, l'*épopie* des Grecs, par exemple la *fantasia cataleptiké* stoïcienne), remémoration (*anamnésis* des Grecs, *pratiloman* sanskrit, *patiloman* pali) des chaînes causales de la succession de ses idées et sensations, projection du percevant dans le perçu et fusion des deux (*advaita*, non-dualité), absence de trouble et sérénité (*ataraxia* et *nirvana-nibbana* – "non-vent"), modération équanime de la "Voie moyenne" ou de la *sophrosune*, distinction de ce sur quoi on peut agir et du reste et acceptation de ce dernier ("ainsi soit-il") et formation de son appréciation, etc. On ne peut qu'être frappé de la similitude entre maintes de ces conceptions, attitudes

et pratiques et celles des philosophies hellénistiques et en particulier du stoïcisme (né à Chypre). Cela permet de construire la personne si la pierre de la clé de voûte (le "soi donné") se délite, et de la reconstruire droite, bien assise, plutôt que par arc-boutants opposés contradictoires. Il s'agit donc de bien construire l'individu qui n'est pas donné à lui-même (cela est pure vacuité – *sounnata, sounyata*) mais qui se choisit et se fait lui-même, c'est-à-dire, en langages occidentaux modernes, qui n'"est" pas mais "existe", qui est *dasein, pour-soi* et non *en-soi* (comme disent Kirkegaard, Heidegger et Sartre). On ne trouve pas de "je" donné, et on se garde surtout bien d'en bâtir dans la construction.

Le stoïcisme a été la philosophie dominante de l'Antiquité romaine, sur quelques huit siècles à cheval sur le début de notre ère. Il est classique de remarquer que c'est un des deux parents du christianisme, secte juive étendant l'élection à toute personne humaine, notamment depuis St Paul, citoyen romain juif et stoïcien ayant reçu en Syrie l'illumination du christianisme, et pour qui "il n'y a ni homme libre ni esclave, ni homme ni femme, ni juif ni gentil, etc.", mais seulement des individus égaux dans leur lien personnel à Dieu. La Réforme accentuera cet individualisme par l'herméneutique sacrée individuelle, et la Renaissance poussera dans ce sens notamment par les citoyennetés urbaines (en particulier en Italie du Nord). Les Lumières laïcisent et accentuent encore cette primauté de l'individu, notamment par les droits humains et la philosophie politique (contrat social, déjà dans le stoïcisme). Cela mène à notre époque, notamment avec l'hédonisme et les libertés individuelles.

En bref, au fil du temps et en schéma. Vers 6 siècles avant notre ère, la société brahmanique de *l'homo hierarchicus* (Louis Dumont), où l'homme n'est qu'un jeton dans une cascade de mépris, se cristallise. En réaction, le bouddhisme découvre ou invente l'individu, qui cependant n'est rien moins qu'indivis, avec l'antidote du non-soi, et l'autoformation en théorie et en pratique. Trois siècles plus tard, Alexandre arrive à deux pas du Gange et meurt dans sa capitale, Babylone en -323. Le monde hellénistique s'installe entre Indes et Méditerranée. Les stoïciens, notamment, prennent l'individu et l'autoformation mais oublient le difficile et profond non-soi. Le christianisme leur emprunte l'individu mais oublie non l'intention mais les moyens de l'autoformation (qui concurrenceraient un Créateur). La Réforme pousse l'individu en lui confiant l'interprétation du texte, mais le freine peut-être par la prédestination. Le monde moderne brandit son bonheur et sa liberté, mais souffre de son isolement et de ses exacerbations. Le remède se trouve peut-être, du moins en partie, dans un retour aux sources, sans doute dans l'autoformation et, sinon dans un non-soi parfois ardu, du moins dans une tentative d'analyse fine et d'élucidation de ce qu'il en est des apparences du soi.

Malgré ces effets impressionnants du bouddhisme sur l'Occident, il a néanmoins influencé plus directement les civilisations asiatiques, notamment de Chine, du Japon et d'Asie du Sud-Est (les Brahmanes l'ont extirpé de l'Inde avec l'aide physique des envahisseurs hunniques et iraniens musulmans de Bakhtiar – les moines non-violents ne se défendaient pas –, et n'en ont retenu et intégré que des éléments qui ne les gênaient pas). Cela fait-il une différence? L'effet sur les personnalités asiatiques est étudié, pour ses conséquences sur l'économie, dans mon article "Faut-il être bouddhiste

pour croître?" (*Must one be buddhist to grow?* dans *Economics and Philosophy* ed. par Peter Koslowski, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985, pp.221-243).

Enfin, pour être complet quant au temps, il faudrait considérer maintenant l'histoire à venir de l'individu. N'étant ni prophète ni devin, je ne la connais pas. La sagesse demande-t-elle alors de rester muet (*muni*, qui veut aussi dire sage en Sanskrit, comme dans Sakyamuni, le sage du clan des Sakya, qui répondait parfois par un "noble silence")? Pas tout à fait. Car cet avenir dépend en grande partie de ce que nous le ferons, donc de ce que nous voulons en faire, et donc de notre éthique. Cela peut ouvrir plusieurs voies possibles à l'individu, comme l'hédonisme, la volonté de puissance, le service d'idéologies communautaires ou autres, l'assoupissement ou l'évanouissement sous diverses drogues (physiques, d'activité ou spirituelles), la pulvérisation de l'*ego* sous les chocs répétés qu'il encaisse et l'envol au vent de cette poussière, sa fusion par échauffement et sa liquéfaction en écoulement mélangé indistinct dans une grande mer sociale collective où chacun ne serait qu'un tourbillon fugace (où l'on retrouve le *samsara* et les *vritti* sanskrits), etc. Or l'esprit du monde du 21<sup>e</sup> siècle (son *zeitgeist*) est particulièrement sensible à ce qui est le seul problème et le seul objectif pour le Bouddha: la souffrance et sa diminution. Cela conduit à mettre l'accent sur une optique pour l'individu, qui souhaite précisément cela: le prendre aussi comme fin, dans les institutions (état de droit, "droits humains", protection), les activités (progrès économiques et techniques appropriés), et les relations (aide, compassion, solidarités, etc.). Mais la plénitude requiert aussi d'autres valeurs, de beauté, de grandeur, de dépassement. Et il n'est pas impossible qu'elles soient recherchées dans d'autres façons d'être, parfois résurgences d'anciennes barbaries. D'où la nécessité d'une veille active et attentive, politique et éducationnelle.

L'approfondissement de l'égologie, de notre savoir de ce qu'il en est du centre (sujet et autoréférent) de la personne humaine, en sera particulièrement nécessaire. Sur ce plan, la psychologie scolaire piétine (si un enfant – ou un singe – à qui l'on a tracé une marque au-dessus des yeux met le doigt sur elle sur son propre front quand il la voit dans un miroir, plutôt que sur le miroir, cela veut-il dire qu'il a découvert son "soi"?) Les neurologues me disent qu'ils ne sont pas avancés non plus sur cette question. Il peut donc encore aider de chercher de l'inspiration dans les ressources des sagesse anciennes. La philosophie bouddhique, notamment, a encore bien d'autres suggestions logiques (voir par exemple le chapitre 19 de l'ouvrage *Le Bonheur-liberté*, 1982-1994, PUF, Paris).

Mais l'avenir de l'individu ne nous pose pas moins problème dans le cas vertueux où il s'épanouit en devenant d'abord une fin autonome et lucide. Au pinacle, notamment, s'inscriront les valeurs de son respect et de sa dignité. Cela soulève dès l'abord deux questions. D'une part, la personne doit être respectée, mais que faire des individus qui ne méritent pas le respect, s'il y en a (car la liberté implique la responsabilité, et l'autonomie et l'autoformation plus encore)? D'autre part, les critères de respect et de dignité sont en bonne partie culturels. Ce qui est digne ou indigne, ce qui mérite le respect, l'indifférence ou le mépris, dépendent souvent de la culture. Bien en deçà des

Pyrénées (ou de la Méditerranée), mal au-delà... Il faut donc trouver le noyau commun universel des conditions nécessaires de dignité de la personne humaine et de ce qui doit absolument être respecté en elle. Cela doit bien exister, et les sages des nations doivent pouvoir s'en convaincre. Cela permet aussi de répondre à la première question, par le principe de *dualité* de la personne humaine. Dans un individu donné, on distingue le noyau de la personne universelle et "sacrée" du reste. Cela définit ce qui exige respect. Même, le cas échéant, dans les punitions, comme des privations de droit, de liberté ou même de vie (si ce principe ne l'interdit pas comme on peut penser qu'il le fait – ce qui évite de se demander s'il y a des façons plus dignes et respectueuses que d'autres de percer, empoisonner ou suspendre un corps, ou de le couper en deux comme l'imagine la raison des Lumières françaises tardives).