

Colloque interreligieux de Thessalonique, 16 octobre 2012
CULTURE ET RELIGIONS EN DIALOGUE

La Vision de l'autre dans le bouddhisme

Il m'arrive souvent, lors de colloques interreligieux organisés par les chrétiens, de devoir répondre à des problématiques proprement chrétiennes et non bouddhiques, ce qui m'oblige de repenser la question et à la reformuler telle que se la poseraient des bouddhistes. Ce sera également le cas ici, où la question de l'altérité ne se pose pas dans les termes de la théologie chrétienne.

Pour autant, « l'autre » n'est pas évacué dans le bouddhisme, loin s'en faut. Mais comme l'on doit s'y attendre dans une religion atypique comme l'est le *Buddhadharma*, il est tout simplement envisagé d'un autre point de vue, « autrement » si l'on veut.

En effet, le bouddhisme se présente bien comme une voie spirituelle authentique sans faire appel à un point de vue théiste. Sans être un athéisme pour autant, on peut le considérer comme une approche non-théiste, dans le sens où, s'il ne rejette pas l'éventualité de l'existence d'êtres de type « divin », elle ne se fonde pas sur un principe divin pour expliquer la création de l'univers, pas plus qu'elle ne considère nécessaire l'invocation d'un grand architecte organisateur du cosmos.

Est-ce à dire que le bouddhisme refuse toute transcendance ? Aucunement, mais si transcendance il y a, elle se trouve à l'intérieur de chaque être doué d'esprit — autrement-dit, la transcendance réside au sein même de l'immanence, au cœur de chacun de nous. Ce sera donc une conception radicalement différente de la dualité soi-autrui, intériorité-extériorité, qui va distinguer nettement le bouddhisme des religions abrahamiques.

Par ailleurs, l'insistance sur l'esprit et l'intériorité dans le chemin spirituel ne doit pas nous induire en erreur : le bouddhisme n'est pas une voie narcissique, tournée « sur soi » au détriment du souci de l'autre, bien au contraire. L'« autre », dans ce cas, est l'autre en tant que la multitude des êtres animés qui souffrent, nos « semblables » au sens large puisque le bouddhisme inclut dans la mise en œuvre de la grande compassion êtres humains et non-humains, c'est-à-dire également les animaux, les dieux et bien d'autres catégories d'êtres absents de l'Occident chrétien, tous illusionnés et errant dans les ténèbres de l'ignorance et par conséquent tous souffrants et dignes de notre amour.

Mais parler du point de vue bouddhique sur « l'autre » est une gageure en si peu de temps, d'autant plus que les points de vue sont nombreux et variés selon les écoles. Après l'esquisse de quelques principes communs à toutes, j'orienterai donc mon discours dans une perspective mahayaniste pour certains points abordés, sachant qu'à l'égard de certaines de ces thèses, un Theravādin du Sud-est asiatique pourrait n'être pas entièrement d'accord.

Pas d'extériorité ni de création divine, pas de « Tout Autre »

Une création... par co-production conditionnée

Comment donc le bouddhisme envisage-t-il une transcendance sans altérité ? Tout d'abord en ne souscrivant pas à une création du monde *ex-nihilo* par l'opération d'un Dieu créateur et transcendant.

Si la plupart des religions théistes présupposent l'existence d'un Dieu moteur, soit créateur soit ordonnateur du chaos, qui serait à l'origine du monde manifesté sans se confondre avec lui, le Bouddha a parlé de co-production conditionnée (*pratītyasamutpāda*) ou de production interdépendante pour expliquer la production et la destruction de phénomènes conditionnés et impermanents au sein d'un écoulement temporel sans véritable commencement ni fin. Cette causalité, ou plus précisément cette conditionnalité bouddhique sans début ni fin, est sans doute le trait le plus singulier et le plus important de la pensée du Bouddha. Elle permet, à l'opposé d'Aristote, d'inscrire toutes les choses sensibles du monde dans le devenir et non dans l'être substantiel, substituant des processus ou des flux phénoménaux transitoires et interdépendants à un monde créé à un temps zéro et constitué d'entités réelles et distinctes. Selon le bouddhisme, la co-production conditionnée suffit donc à expliquer la production, l'existence et le déclin de tous les phénomènes extérieurs à l'individu — les choses, les plantes, etc. — mais aussi intérieurs, à savoir les phénomènes psycho-physiques constituant tout être sensible doué d'esprit. C'est un concours de causes et de conditions qui produit de nouveaux phénomènes, lesquels sont eux-mêmes les conditions d'autres phénomènes à venir. Dans la production interdépendante des choses extérieures, la conscience n'intervient pas comme facteur :

Qu'est-ce que la production interdépendante extérieure ?

Voici : de la graine provient la pousse ; de la pousse provient le cotylédon ; du cotylédon provient la tige ; de la tige naît une excroissance ; de l'excroissance surgit le bourgeon ; du bourgeon provient la fleur ; et de la fleur provient le fruit. Sans graine, la pousse ne surgira pas ; et il en sera de même jusqu'à la fleur qui, si elle manque, ne permettra pas la production du fruit. [...] Mais la graine ne pense pas

qu'elle va produire une pousse, de même que la pousse n'a pas l'idée qu'elle a été manifestée par le pouvoir de la graine [...].

On a là un processus somme toute mécanique qui dépend aussi de conditions :

Quant à la pousse, elle n'est pas produite d'elle-même, elle n'est pas produite à partir de quelque chose d'autre, elle n'est pas le produit des deux à la fois, elle n'est pas produite par un Seigneur tout puissant, elle n'est pas transformée par le temps seulement, elle n'est pas produite spontanément, elle n'est pas davantage produite sans cause. Et cependant, c'est grâce à la combinaison de la terre, de l'eau, du feu, de l'air, de l'espace et du temps que la pousse viendra à exister lors de la cessation de la graine. C'est ainsi que la production interdépendante extérieure dépend de conditions¹.

En revanche, chez tous les êtres doués d'esprit, la co-production conditionnée dépend essentiellement de leur esprit et de ses conditionnements, et détermine le devenir de l'être en question :

L'expression "production interdépendante" veut dire "Ceci étant, cela se produit ; de la production de ceci naît cela". En d'autres termes, l'ignorance conditionne les facteurs de composition ; les facteurs de composition conditionnent la conscience ; la conscience conditionne les noms-et-formes ; les noms-et-formes conditionnent les sources des sens ; les sources des sens conditionnent le contact ; le contact conditionne la sensation ; la sensation conditionne la soif ; la soif conditionne l'appropriation ; l'appropriation conditionne le devenir ; le devenir conditionne la naissance ; la naissance conditionne le vieillissement et la mort, l'affliction, les lamentations, la souffrance, la tristesse et les tourments. C'est ainsi qu'une énorme masse de souffrance est produite².

C'est donc le propre esprit de chacun des êtres, voilé par l'ignorance, qui conditionne leur existence et produit leur errance de vie en vie, et non une cause externe ou une instance divine. Or la vie des êtres, entachée d'ignorance, n'est pas en adéquation avec la réalité telle quelle et il en résulte d'innombrables souffrances. Le bouddhisme, en tant que voie de libération et d'Éveil, va donc mettre l'accent sur l'esprit et sa maîtrise pour dissiper l'ignorance et faire cesser les causes de la souffrance. Car « le mal », si l'on peut dire, provient d'une erreur interne, l'ignorance innée qui colle à toute conscience individuelle, et non d'une force antagoniste au Bien suprême, lequel d'ailleurs réside dans l'intimité la plus profonde des êtres, comme nous allons le voir plus loin.

Le monde comme reflet de l'esprit des êtres

On lit dans le *Dhammapāda* :

¹ *Śālistambasūtra*, « Sūtra de la Pousse de riz », dans *Sōūtra du Diamant et autres sōūtras de la voie médiane*, Paris, Fayard, 2001.

² *Idem*.

La pensée préside aux choses, pour l'essentiel, elles sont pensée, faites de pensée : parle-t-on ou agit-on avec une pensée malveillante, et la douleur suit l'agent telle la roue qui suit le pas des bœufs.

En l'occurrence, le pouvoir de la pensée intentionnelle (*cetanā*) chez les êtres sensibles s'appelle *karman*, c'est-à-dire que tout acte du corps, de la parole ou de l'esprit conditionné par une intention vertueuse ou non vertueuse produira plus tard un effet au sein même du *continuum* de conscience qui l'a produit. Encore une fois, le devenir d'un être individuel dépend essentiellement de ses propres actes et non de causes extérieures. Les actes intentionnels ou *karman* ont ainsi une teneur morale, car selon qu'ils sont motivés par l'égoïsme ou l'altruisme, ils ont la nature de non-vertus ou de vertus dont les fruits mûriront respectivement en tant que souffrance ou bonheur dans l'esprit qui les a fait naître. Outre qu'ils ont un impact direct, négatif ou bénéfique, sur autrui au moment de l'acte, les actes d'un être produiront plus tard leur fruit ou rétribution du *karman* qui se manifestera dans des situations existentielles à venir. Ainsi, la force résiduelle des actes passés façonne l'existence future. C'est pourquoi une école mahayaniste majeure va jusqu'à considérer que tout ce que nous percevons et vivons dans le monde est une pure projection de notre esprit illusionné. C'est le « Rien qu'esprit » (*cittamātra*) ou « Rien que perception » (*vijñaptimātra*) pour qui :

« Toutes choses sont seulement perception,

Elles n'ont pas d'existence réelle, mais sont perçues en tant qu'objets.³ »

Sthiramati, un commentateur de cette école, déclare ainsi :

« Ainsi, puisqu'il n'existe pas d'objet extérieur, il faut admettre que c'est la conscience elle-même qui revêt l'aspect de l'objet, comme le fait la conscience onirique⁴. »

Mais ce genre d'idéalisme n'induit-il pas une vision solipsiste du genre « je suis seul au monde » ? Que devient l'autre, mon semblable, si tout est projection de mon esprit ? Pourquoi devrais-je dès lors m'en soucier ?

La thèse du Rien qu'esprit est évidemment plus subtile que cela. C'est *chaque* conscience de *chaque* être sensible qui projette sa propre vision du monde, selon ses propres conditionnements et son propre *karman*. Il n'y a donc pas vraiment un monde « commun » ou unique pour tous et cependant les consciences individuelles qui véhiculent des *karman* de nature suffisamment semblable paraissent vivre dans un même monde, ont des perceptions « partagées » et échangent entre elles. Nous partageons ainsi ce monde humain parce que nous sommes nés dans un corps humain, fruit d'un *karman* très proche qui nous projette en tant qu'êtres humains dans un environnement presque identique où nous interagissons, tantôt

³ Vasubandhu, *Viṃśikakārikā*, dans *Cinq traités sur l'esprit seulement*, Paris, Fayard, 2006, p. 45.

⁴ *Idem*.

avec amour, tantôt avec haine et violence. Il y a donc pour ainsi dire des « interfaces » ou bien des sortes de « rêves communs » où les consciences communiquent entre elles et peuvent s'influencer mutuellement. Sans être des monades « sans portes ni fenêtres » comme dans le modèle de Leibnitz, nous sommes néanmoins tous des aliénés conditionnés par nos actes antérieurs et projetant sans cesse nos représentations mentales. Nous sommes certes seuls, mais nous mettons en commun une part semblable de nos destinées solitaires dans nos relations entre êtres sensibles. Ainsi, personne ne peut réellement évaluer le degré de souffrance ou de détresse d'un autre être puisqu'il n'est pas cet être. Mais il peut, par empathie et se référant à ses propres expériences de souffrance « se représenter » à un certain degré ce que l'autre vit. Dans le détail intime de nos perceptions, le monde « commun » tend à s'effriter. J'aimer manger tel plat qu'un autre va détester. J'apprécie une œuvre d'art jugée exécrable par d'autres. Le rêve que je viens de faire, je ne peux le faire vivre à l'autre.

Seuls... comme tous les autres, avec les autres

Le Bouddha a donc su voir à quel point notre esprit forgeait nos existences et combien sa puissance illusionnante nous aliénait. Mais il a expliqué aussi qu'à divers degrés, tous les êtres sensibles — nos semblables au sens large puisqu'il faut y intégrer les animaux et aussi d'autres formes d'existence — plongés dans le sommeil de l'illusion, errent de vie en vie, de rêve en rêve, toujours souffrants, sans trouver une issue à leurs hallucinations. Du même coup, nous partageons avec tous les autres êtres un sort peu enviable et en y réfléchissant de plus près, il devient absurde de les juger selon leurs actes, fruits d'une douloureuse illusion que nous connaissons bien puisqu'elle nous frappe également. Pour quiconque recherche l'Éveil libérateur, il est impossible de ne pas embrasser tous les êtres dans une immense compassion qui est le souhait de les libérer tous de l'ignorance et de ses conséquences. Là commence la voie du *bodhisattva*, l'être qui se voue corps et âme à l'Éveil pour le bien de tous les êtres. Mais pour prétendre aider efficacement autrui, il faut d'abord se comprendre soi-même, connaître son propre esprit et ses tours de magie, ne plus en être dupe. Voilà pourquoi le bouddhisme insiste tant sur le travail personnel et l'introspection méditative : non pas comme repli sur soi et refus du monde, mais comme le meilleur moyen de connaître les rouages de l'esprit, le sien d'abord, celui des autres ensuite. Regarder son esprit, c'est voir comment les pensées et les émotions (les passions) nous entraînent inexorablement hors de soi, dans la projection mentale agressive ou désirante à l'égard d'autrui et du monde extérieur. Découvrir en soi la confusion et l'agitation de l'esprit n'est pas une découverte anodine. C'est le point de départ qui permet de désengager progressivement l'esprit des cogitations et des orages émotionnels qui troublent sa clarté en toute situation. L'attention et la vigilance se

développant peu à peu, l'esprit se calme et un espace intérieur apparaît, ouvert et lucide. Le caractère spacieux de l'esprit permettra d'accueillir l'autre dans sa détresse, tandis que sa clarté aidera à trouver les moyens adéquats en vue de l'aider. Ainsi, s'observer soi-même est un préalable incontournable à la discipline intérieure et à l'efficacité de l'aide à autrui. Ce n'est ni un retrait en soi ni un refus d'agir, mais un retour à la source qui permet ensuite d'agir de façon plus juste et éthique.

La croyance au « moi »

En effet, on ne peut se contenter d'agir dans le monde sans s'interroger sur soi. Il est crucial de débusquer ses propres défauts pour ne pas les projeter sur l'autre. Or ces défauts sont la résultante d'une méprise. Par ignorance de notre vraie nature, nous cherchons à nous fabriquer une identité à l'aide d'un ensemble de souvenirs, de conceptions, de traits de caractère, de réactions émotionnelles, d'expériences réussies ou ratées, d'espoirs et de craintes, bref de toutes sortes d'impressions momentanées et de traces mémorielles dont on déduit l'idée qu'il existe un « moi » individuel. Ce « moi », qui s'oppose à « l'autre », n'est pas une réalité mais une construction, une fabrication mentale destinée à nous rassurer. Mais nous nous saisissons de ce « moi » instable et fictif en le considérant comme le noyau permanent de notre personnalité. Cette méprise égocentrique est à l'origine des passions comme la colère, le désir de possession, la stupidité — les trois poisons de l'esprit — d'où proviennent d'autres passions comme l'orgueil ou la jalousie. Ces passions — les armes du « moi » pour se préserver ou se dilater — constituent les intentions mentales (*cetanā*) à la base du *karman* qui nous entraîne dans des existences douloureuses.

L'esprit et la nature de l'esprit

Mais qu'est-ce donc que l'esprit ? Dans le bouddhisme, on le définit comme une fonction connaissante, capable de clarté et de discernement. Dans son fonctionnement quotidien, l'esprit se manifeste comme une succession d'actes de connaissance tributaire de nos cinq sens, accompagnés d'une conscience mentale qui trie, interprète et synthétise les informations provenant du contact avec les objets des sens (formes-couleurs, sons, odeurs, saveurs et sensations tactiles). Tout ceci pourrait fonctionner à merveille sans l'intervention constante de l'ignorance et des passions, des voiles produits par le *karman* antérieur et surtout de la saisie du « moi ». Le message des sens — et donc la perception de l'autre — sont ainsi systématiquement brouillés et interprétés de façon égocentrique. Or cet esprit illusionné, agité et turbulent, n'est que la surface troublée de l'esprit et non sa vraie nature.

En effet, si, au lieu de suivre les projections mentales, on se retourne sur l'esprit qui projette, on découvre quelque chose de troublant : l'esprit, cette chose si active et si bruyante à

l'ordinaire, devient sur l'instant introuvable, comme évaporé. Le même phénomène se produit à chaque fois que l'on se retourne directement sur une pensée ou une émotion au lieu d'adhérer aveuglément à son contenu. Mais quand l'esprit « disparaît » ainsi, ce n'est pas un néant que l'on découvre, mais une dimension intérieure toute autre, spacieuse et lumineuse, indicible, paisible et aimante : derrière les nuées turbulentes des pensées se trouve le ciel clair et sans limites de la nature de l'esprit. Dans le Mahāyāna et plus particulièrement dans le Vajrayāna, on appelle cette nature immuable *tathāgatagarbha*, « Nature de bouddha », et l'on explique que cette nature éveillée, présente depuis toujours chez tous les êtres bien qu'ordinairement voilée, est l'inconditionné en nous, au-delà des passions et de l'illusion, libre et capable de tout embrasser dans une vision claire et dénuée de concepts. Ainsi, au plus profond de « soi-même » comme de « l'autre » se trouve le joyau de la bouddhité, clé de l'Éveil et de la libération définitive de la souffrance.

Le maître ou « l'autre » comme miroir de soi-même

Comment donc découvrir ce joyau et s'établir dans sa dimension éveillée ? Les habitudes de l'illusion sont si tenaces et les voiles de l'esprit si épais qu'il est pratiquement impossible de reconnaître en nous la nature de l'esprit et d'y demeurer en paix sans l'aide d'une méthode et d'un maître spirituel — d'où l'importance du maître dans le Vajrayāna. Le Bouddha ayant quitté ce monde, sa transmission spirituelle ininterrompue nous est parvenue grâce à des lignées de maîtres successifs jusqu'au maître actuel dont on reçoit les enseignements. L'essence de l'enseignement, non livresque, n'est transmise que grâce à un maître vivant, grâce au lien sacré (sk. *samaya*) qui nous lie à lui, d'esprit à esprit, de cœur à cœur. Sa sagesse, c'est-à-dire sa réalisation spirituelle, et sa compassion qualifient le maître dans son rôle de passeur. Il est « l'autre » grâce auquel on peut découvrir en soi la nature de l'esprit. Il existe dans le Vajrayāna une pratique méditative très importante appelée *guruyoga*, dans laquelle le yogi visualise son maître dans le ciel face à lui, invoque sa présence et lui adresse ses prières avec une ardente dévotion, recevant en retour des rayons lumineux qui plongent dans son front, sa gorge et son cœur, lui apportant purification et sagesse. Finalement, la figure du maître se fond en lumière dans le cœur du disciple qui réalise alors que l'Esprit de sagesse du maître est identique à la nature de son propre esprit. Le maître est comme un miroir qui nous renvoie à notre propre nature. Le yogi peut alors prolonger cet état indicible en y reconnaissant sa nature éveillée. Peu à peu, sa méditation se stabilise et devient cet état naturel inconditionné que le maître lui a présenté lors de la « silencieuse coïncidence des deux esprits ». Car le miracle est là : dans son essence, la nature de l'esprit est de même étoffe chez

le maître et le disciple. La seule différence est que le maître l'a réalisée et l'étudiant non. La présence réelle du maître ou bien son évocation par le *guruyoga* produit, par la magie de la dévotion, la « contagion » de la nature de l'esprit d'un esprit à l'autre. Rien n'est réellement « transféré » mais ce lien intime noué entre deux esprits est le moyen qui permet au disciple de découvrir que ce trésor de l'Éveil gît aussi en lui.

Conclusion : soi et autrui, au-delà d'une vision narcissique et égotique

Ainsi donc, la question de l'autre dans le bouddhisme comporte de nombreuses facettes. Si la question du « Tout Autre » comme créateur divin y est évacuée, c'est pour souligner que tous les êtres sont liés par la production interdépendante et qu'il est impossible d'envisager son propre salut sans se soucier de celui d'autrui. Le mystère de l'Absolu est en effet tapi au plus profond de l'esprit de chacun. Soi-même comme autrui, tous nous avons une nature éveillée, mais elle est profondément ensevelie sous des couches profondes d'ignorance. Il en résulte une usurpation d'identité, celle du « petit moi égotique » qui prend le pouvoir et que nous prenons à tort pour notre vraie nature. C'est ainsi que surgissent des myriades de « soi » individuels aux intérêts contradictoires, et que chacun de nous devient une source de souffrance pour autrui. Le but du bouddhisme est l'éradication définitive de la souffrance : le premier pas consiste à considérer autrui comme un autre soi-même (équanimité) et de renoncer à agir négativement à son égard. Le second, tout aussi essentiel, est de regarder en soi pour démasquer le créateur de souffrance qui s'y trouve : l'esprit dominé par l'ignorance et la croyance égotique qui en résulte. Enfin, quand celui-ci est percé à jour, il s'agit, avec l'aide d'un maître — un « autre » digne de confiance — de mettre à jour notre véritable nature éveillée. En celle-ci se trouvent la sagesse, le courage et la compassion nécessaires pour œuvrer sans relâche au bien d'autrui.

Philippe CORNU

Quelques repères bibliographiques pour aller plus loin

Philippe Cornu, *Dictionnaire Encyclopédique du bouddhisme* (articles : karman ; causalité et conditionnalité ; coproduction conditionnée ; tathāgatarbha ; anātman ; bodhicitta, échanger soi-même et autrui ; entraînement de l'esprit ; sept préceptes de la cause et de l'effet...), Paris, Seuil, 2006.

Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, Paris, Seuil, Points sagesse, 1993.

Padmasambhava, *Le Livre des morts tibétain*, traduit et commenté par P. Cornu, Paris, Buchet-Chastel, 2009.

Vasubandhu, *Cinq traités sur l'esprit seulement*, trad. P. Cornu, Paris, Fayard, 2008.

Soûtra du dévoilement du sens profond, trad. P. Cornu, Paris, Fayard, 2005.

Soûtra du Diamant et autres soûtras de la voie médiane, dont le « Soûtra de la Pousse de riz », trad. P. Cornu et P. Carré, Paris, Fayard, 2001.

Notice biographique

Philippe CORNU est professeur en histoire des religions et en bouddhisme à la Faculté de Théologie de Louvain-la-Neuve (Belgique), chargé de cours à l'INALCO (Paris) et président de l'Institut d'Études Bouddhiques (IEB, ex. UBE). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur le bouddhisme, notamment du *Dictionnaire Encyclopédique du bouddhisme* (Paris, Seuil, 2006) et traducteur d'œuvres bouddhiques tibétaines.