

Le Bouddhisme en question.

Courriers échangés avec Didier Treutenaere

- 2022 - 2023 -

Présentation -

Peu d'auteurs, ces dernières décennies, auront, comme Didier Treutenaere, autant consacré de temps et d'énergie à la connaissance du Bouddhisme theravâda. Et peu auront défendu l'idée d'un bouddhisme authentique, à défaut d'être originel, pour l'opposer à ses contrefaçons ou à ses productions tardives et controuvées, dont le bouddhisme tibétain représente sans doute le sommet.

Il faut donc savoir gré à D. Treutenaere pour le travail fourni, et qui a été accompli avec une rigueur et une honnêteté qui forcent l'admiration. La qualité des ouvrages et des articles publiés ne le cède en rien à la précision et à la présentation didactique, où l'auteur est toujours soucieux de son lectorat. Après les vastes synthèses et les travaux d'érudition d'E. Lamotte, de P. Magnin, d'A. Bareau et d'autres encore, ceux de D. Treutenaere appellent une reconnaissance qu'ils méritent amplement.

Après sa thèse sur la notion de renaissance dans le bouddhisme theravâda¹, d'autres livres sont venus compléter ce vaste dossier et offrir au lecteur une connaissance à la fois précise et vulgarisée de cette religion. Autour de ces livres, des articles plus approfondis et plus techniques donnent aussi au lecteur plus curieux des pistes intéressantes à creuser et permettent de corriger des erreurs communément admises, mais aussi de pointer des approximations ou de dissiper des amalgames fâcheux.

Dans mes propres réflexions sur le Bouddhisme en général, j'ai toujours tenu à citer les ouvrages de D. Treutenaere comme des références sérieuses. Mais plutôt que de me lancer dans une recension d'un de ces livres, j'ai préféré publier nos échanges de courriers sur les

¹ Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravâda*, Paris, Asia, 2009 (rééd. 2108). Du même auteur : *100 questions sur le Bouddhisme theravâda*, Paris, Soukha, 2017. D'autres articles se trouvent sur le site Academa.eu.

thèmes que j'ai souvent abordés, comme le dhamma (dharma en sanscrit), le kamma (karma en sanscrit) ou les renaissances.

On trouvera ici un choix de courriers qui traitent de ces questions et exposent nos accords et nos désaccords sur ces questions fondamentales.

Ces courriers posent aussi l'étendue des questions et des limites d'une telle pratique du Bouddhisme, qu'il soit celui de D. Treutenaere ou un autre, auquel, pour ma part, je ne puis plus adhérer et que je présente avec ses faces cachées ou plus obscures...

Mon courrier²

Voici une réflexion au sujet du dhamma, cher Monsieur, que je vous envoie (je me suis d'ailleurs permis de vous citer (pp.4-5)³, si bien évidemment vous n'y voyez pas d'inconvénient... Elle m'a demandé bien des efforts, car cela fait longtemps que je voulais traiter cette question, mais sans savoir par quel angle je pouvais l'aborder. Maintenant, voilà qui est fait, et sans prétendre à l'exhaustivité sur un tel sujet, je crois avoir mis à jour un impensé de la pensée indienne.

Je repense à vos travaux à venir sur le traité de l'Abhidhamma dont vous m'avez parlé dans un récent courrier, précisant que ce texte avait été écrit pour transcrire : "la doctrine des suttâ dans des termes philosophiques clairement définis." (je vous cite).

Ce que je crois aisément.

Mais il me vient à l'esprit, après avoir lu quelques extraits de cette somme magistrale, et certains commentaires aussi (L. de La Vallée-Poussin, E. Lamotte, A. Bareau et d'autres encore), qu'un tel travail aurait été fait pour suppléer voire supplanter le genre des suttâ pour en transposer les idées et les extraire de leur gangue littéraire, de leur genre premier, plus dialogique que dialectique. Ce faisant, ce type d'opération intellectuelle a eu pour effet d'abstraire le contenu littéraire primitif, de l'abraser, en isolant et en hypertrophiant les

² Ces courriers datent des années 2020-22.

³ On trouvera ce texte sur mon site.

concepts et les démonstrations. Il en résulte un traité que n'aurait peut-être jamais écrit ni avalisé le Bouddha lui-même et ses premiers disciples, et dont la teneur, autant que je puisse en juger, est celle d'une analyse de la constitution du monde et de la condition humaine, mais totalement impersonnelle et rédigée sur un mode technique qui se veut objectif (presque scientifique), selon la logique proposée par l'adage antique : "Ceci étant, cela est..." et inversement.

J'avais, pour ma part, je l'avoue, éprouvé une véritable fascination pour ce type de traités philosophiques qui ont écarté toute marque de subjectivité et même d'humanité. La même fascination m'avait saisi lors de la découverte des textes du Madhyâmâka et du Yogâcâra, avec les traités de Nagârjuna et d'Asanga. Il en fut de même avec les œuvres des maîtres Ch'an ou Zen, et des penseurs comme Averroès et l'averroïsme latin...

On se retrouve dans des univers intellectuels où toute forme de subjectivité et d'humanité ont disparu, et où le monde comme l'existence se déroulent selon des lois - naturelles - sans la présence ni l'accord du sujet qui subit cela même dont il est l'objet, mais dont il devrait plutôt être le sujet, libre et responsable. On retrouve encore ce type de pensée philosophique, où l'impersonnalité l'emporte et prédomine au nom de l'objectivité rationnelle, dans des courants plus contemporains comme la cybernétique, le structuralisme, la pensée heideggérienne...

Pour ma part, je suis totalement revenu de cet enchantement de la pensée de l'impersonnalité, ou d'une pensée sans penseur, dont les sortilèges aujourd'hui me paraissent spécieux, voire tendancieux (il faudrait d'ailleurs savoir exactement ce que peut signifier une telle fascination pour un monde dépourvu ou vidé de toute subjectivité, de toute personne, de toute âme... un monde déspiritualisé et donc déshumanisé, en somme...).

Et si je me suis montré aussi critique envers des auteurs comme Nagârjuna et ses disciples ou ses héritiers, chinois, japonais, tibétains et occidentaux, c'est au nom d'un refus de ce type de pensée qui est plus une tentation intellectuelle et théorique, que l'on connaît aussi en physique, en mathématiques..., frôlant parfois la pathologie, qu'une vision parfaite des choses et du monde. Impression largement confirmée par ce que j'ai pu récemment déceler dans les fondamentaux mêmes du Bouddhisme, et dont les notions de karma, de samsâra, de dharma, entre autres, sont des illustrations exemplaires...

Tout cela pour nourrir nos échanges comme nos réflexions respectives.

Réponse de D. Treutenaere

Merci pour votre envoi "*Dhamma*" ; je m'y plongerai quand j'aurai un peu plus de temps libre, ce qui n'est pas le cas en moment, notamment pour cause de préparation de conférences (la prochaine le 5 mars pour les guides du Musée National de Bangkok -cf. affiche plus bas).

Je réponds toutefois à vos appréciations concernant l'*Abhidhamma* ; ma longue pratique de ses textes fait que je ne peux qu'être en désaccord avec l'opinion que vous en avez.

Tout d'abord vous partagez l'idée qu'"un tel travail aurait été fait pour suppléer voire supplanter le genre des *suttâ*". Ceci est absolument faux : dans la hiérarchie traditionnelle des textes défendue par le *Theravâda*, les *suttâ* sont au sommet, dans la mesure où ils transcrivent les paroles du Bouddha et de certains de ses grands disciples ; et l'objet de l'*Abhidhamma* est de renforcer, en l'éclairant, le message des *suttâ* ; les livres de l'*Abhidhamma* font systématiquement références aux *suttâ* qu'ils expliquent.

Donc ni conflit, ni volonté de dépassement, bien au contraire.

Ensuite vous estimez que le Bouddha n'aurait sans doute jamais avalisé ce type de texte. Ceci est également faux. Plusieurs *suttâ* montrent la volonté du Bouddha de bien clarifier le sens des mots et d'opérer une classification des éléments de sa doctrine (un travail de systématisation qu'il confie à Sâriputta). Les premières classifications aboutissant à l'*Abhidhamma* sont déjà dans les *suttâ*. Certains passages de l'*Abhidhamma* sont incontestablement très anciens ; ce sont d'ailleurs ces textes qui ont permis une définition détaillée de l'orthodoxie lors du concile de -250.

Comment peut-on dire que l'*Abhidhamma* "hypertrophie les concepts et les démonstrations" ? C'est à mon avis tout l'inverse : en donnant des définitions précises des mots (justifiées par les *suttâ*), il se fixe pour but d'éviter toute déviation et tout délire spéculatifs, en particulier toute création d'universaux (à un brahmane qui le sommait de répondre en termes d'universaux, le Bouddha répondit qu'il n'était pas quelqu'un qui généralisait mais quelqu'un qui détaillait et différenciait, l'erreur et la souffrance provenant précisément du désir de généraliser).

Je peux vous donner un exemple simple. On trouve dans certains (rares d'ailleurs) *suttâ*, pour définir l'être, l'expression "*nâma-rûpa*" ; les Occidentaux sous l'influence du *Mahâyâna*, adorent stupidement traduire cela par "le nom et la forme", ce qui fait glisser le bouddhisme vers un nominalisme ("le nom") et vers un spiritualisme (la matière, le corps n'étant plus que des formes). En quelques mots l'*Abhidhamma* affirme que la matière a une réalité ultime et que *rûpa* renvoie bien à la réalité matérielle d'un corps (exit "la forme") ; il confirme ensuite que

l'esprit peut être classé selon les *khandhâ*, comme le font les *suttâ*, et il démontre tout l'intérêt de cette classification ; il précise enfin que le mot *nâma* parfois utilisé dans les *suttâ* pour l'ensemble des *khandhâ* n'a rien à voir avec "le nom" puisqu'il provient du verbe *nama_*, "tendre" (un arc par exemple) et illustre le fait que l'esprit ne fonctionne qu'en tension avec un objet (exit "le nom").

Je vois là non pas une hypertrophie des concepts, mais un appel à la prudence et à l'intelligence lors de leur utilisation. La plupart des problèmes de traduction sur lesquelles s'écharpent les Occidentaux et, plus grave, sur lesquels reposent les déviations des courants mahayanistes, trouvent leur paisible et intelligente résolution dans l'*Abhidhamma*.

L'*Abhidhamma* est composé de sept livres ayant des objets et des buts différents. Or, vos remarques ne semblent viser que les approches méticuleusement analytiques du livre I (le *Dhammasangani*) et synthétiques du livre VII (le *Patthana*). Les livres V (le *Kathavatthu*) et VI (le *Yamaka*) constituent une véritable mine de définitions et de démonstrations très vivantes destinées à faire un sort aux possibles déviations sur des points essentiels (l'individualité, l'après-vie etc.). Le livre IV (le *Puggalapannatti*) établit une typologie détaillée des personnes apparaissant dans l'*Anguttara Nikâya*... Certes ces œuvres sont dépourvues la plupart du temps de poésie et de fioritures, mais pourquoi estimer qu'une description psychologique détaillée aurait le tort d'être "impersonnelle"?

Lorsque je lis dans le *Patthana* une fine analyse des facteurs concourant à la colère, par exemple, je trouve cela tout à fait lié à la personne et à notre expérience du monde.

Pour conclure, je considère que l'*Abhidhamma* est à mille lieux des spéculations au troisième degré et demi du *Madhyâmâka* et autres. Il remet au contraire les pieds sur terre à coup de définitions, d'analyses et d'arguments. Il est certes moins vivant que les *suttâ*, moins facile à lire (mais plus facile à traduire !) mais tout aussi utile à la connaissance du bouddhisme. Doit-on nécessairement choisir entre un roman ou un poème et un ouvrage scientifique ?

Bien à vous”

Mon courrier

Votre courrier me donne de nouveau à réfléchir sur les éléments de la doctrine du Bouddhisme ancien, et je vous en remercie encore.

Je conçois mieux grâce à vous le projet abhidammique dans son ensemble et bien évidemment les inévitables, mais, pas insurmontables, espérons-le, problèmes de traduction.

Toutefois, trois choses me posent problème:

*- **la première**, c'est qu'il apparaît à la lecture de vos courriers que, pour pouvoir comprendre correctement la pensée du premier Bouddhisme ou du Theravâda, il faut posséder une science peu commune, à l'instar de la vôtre, et avoir exercé très longtemps son esprit sur ces textes, encore plus que dans la méditation. Autrement dit, l'essence du Bouddhisme ne peut apparaître ou se dévoiler que grâce à une immense connaissance et une très grande érudition, notamment si on désire la saisir correctement et ne pas faire d'erreur ou ne pas commettre de contre-sens.*

Ce qui dément l'idée répandue selon laquelle le Bouddhisme serait une sagesse simple, pratique et à vocation universelle. Car cette érudition, toujours plus indispensable pour avancer dans l'intelligence de cette sagesse et de ses textes, contredit sa prétention à être une spiritualité pour tous. En résumé, s'il faut être docteur en philosophie ou en sciences des religions pour avancer correctement dans la Voie, ou encore faire preuve d'une immense érudition avec un engagement religieux plénier, à qui l'éveil sera-t-il accordé et pourrait-il l'être, sinon à une petite élite qui se voue spécialement à cet idéal selon des critères extrêmement sélectifs et finalement arbitraires?

Si au contraire l'érudition n'est pas nécessaire, et peut même s'avérer un obstacle à l'éveil et à la délivrance (encourageant l'orgueil, par exemple, ou le développement du mental...) alors que vaut la connaissance en ce domaine, et est-elle un critère de compréhension juste et valide? (le Bouddha lui-même n'était ni un lettré ni un savant, et l'idéal de bodhisattva est censé s'adresser à tous, indifféremment...).

Ce problème se retrouve exactement dans le Christianisme, que j'aime toujours comparer au Bouddhisme, avec l'esprit évangélique, d'un côté, qui affirme une foi simple et dépourvue de toute référence savante, qui est par vocation farouchement anti-intellectuelle et combat toute forme d'érudition et de sagesse humaines ; et de l'autre, les développements considérables qu'a connus la théologie chrétienne et dont la scolastique médiévale offre un exemple parfait avec ses œuvres d'une précision incroyable. Or, entre les deux il n'y a pas de conciliation possible ni de solution de continuité, c'est ou l'une ou l'autre.

*- **la seconde** chose concerne l'emploi de certains termes et de certaines notions philosophiques. Il en est ainsi, par exemple, de la notion de "**nominalisme**" qui est souvent*

employée à contre-sens⁴. Dans tous mes articles où j'ai pu relever cette erreur, j'ai tenté aussitôt de la corriger, mais souvent en vain! Comme si la plupart des auteurs résistaient inconsciemment à la simple vérité d'ordre philosophique.

En résumé: en ce qui concerne le langage, trois philosophies se sont opposées dès l'Antiquité, puis surtout au Moyen-Âge : l'idéalisme, le réalisme, et le nominalisme⁵.

L'idéalisme est la philosophie qui considère que le monde et la pensée, l'être et la pensée (Parménide), ou encore l'objet et sa représentation, sont identiques ou de même nature. Tout ainsi est phénomène et d'ordre phénoménal, la réalité ultime dépassant la simple réalité, illusoire, car soumise à la pensée.

Le Bouddhisme s'accorde assez bien avec cette philosophie⁶, où la réalité des dhamma est omniprésente, voire totalisante et envahit quasiment tout.

Or, si tout est dhamma, à quoi s'opposera ce qui ne l'est pas pour spécifier sa nature dhammique ou non dhammique (excusez le néologisme un peu barbare)⁷? Et comment différencier correctement les choses ? Sur quelles bases autres que des noms qui, pour le Bouddhisme, sont faux ou illusoires?

Il en est de même pour rūpa, la corporéité et la matière effectivement, qui est aussi un dhamma⁸, mais qui n'est toutefois pas considérée comme une entité indépendante, mais comme un simple objet de sensation⁹.

Je reprends votre courrier dont voici un extrait pour le commenter:

«En quelques mots l'Abhidhamma affirme que la matière a une réalité ultime et que rūpa renvoie bien à la réalité matérielle d'un corps (exit "la forme") ; il confirme ensuite que l'esprit peut être classé selon les khandhâ, comme le font les suttâ, et il démontre tout l'intérêt de cette classification ; il précise enfin que le mot nâma parfois utilisé dans les suttâ pour l'ensemble des khandhâ n'a rien à voir avec "le nom" puisqu'il provient du

⁴ E. Lamotte, dans son *Histoire du Bouddhisme indien. Des origines à l'ère Saka*, Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1976, commet cette erreur à la p.664. De même, F. Chenet dans son article paru dans F. Chenet (dir.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, Paris, Harmattan, 2005, p.53.

⁵ Sur ce sujet, on consultera avec profit le livre de A. de Libera, *La querelle des universaux*. Paris, Le Seuil, 1996.

⁶ Cf. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, op. cit., pp.660, 664-665.

⁷ Cf. C. Tiercelin, *Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Elliot, 2023, p.302 « s'il n'y a rien dans le monde que de la structure (ce qui est équivalent au dhamma »), à quoi sera-ton censé l'opposer ? » Effectivement, pour affirmer une forme ou une structure comme constituant « ultime » du monde, il faut bien que quelque chose s'en différencie, ne serait-ce que pour pouvoir l'identifier et le nommer...

⁸ Cf. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, op. cit., p.659.

⁹ Cf. R. Grousset, *Les philosophies indiennes, Tome I*, Paris, DDB, 1931, pp.154,158. L'auteur récuse la traduction de rūpa par « matière », trop ontologique selon lui (p.154).

verbe namati, "tendre" (un arc par exemple) et illustre le fait que l'esprit ne fonctionne qu'en tension avec un objet (exit "le nom"). »

C'est exactement le problème que je veux souligner.

Le Bouddhisme en attribuant à la matière, physique ou corporelle, toute la place au détriment de la forme se présente, à ce moment, comme un matérialisme contre les spiritualismes de son époque. Ce faisant, il omet ou rejette la question de l'essence ou de la forme, noyée dans la matière, de même qu'il privilégie l'idée de « tension » de l'esprit avec l'objet (sans doute pour des raisons doctrinales)¹⁰, en oubliant la dimension du langage, reléguée à n'être qu'une fonction de surface, inutile et trompeuse.

Mais que serait la matière pure¹¹ sans une forme pour la spécifier, notamment dans le cas des choses, ou l'individuer et la personnaliser, dans le cas des êtres vivants et des hommes ? De plus, l'esprit peut-il opérer sans nécessairement être sous ou en « tension » psychique avec l'objet ? Enfin, à quoi ressemblerait une doctrine de sagesse si les noms n'existaient pas en tant que tels ?

De fait, avec quels moyens le Bouddhisme fait-il valoir ses arguments, sinon avec des mots empruntant un langage et grâce à des « formes », matérielles ou mentales, qu'il utilise jusque dans ses démonstrations visant l'absence de matière et de forme dans le cas du nirvâna ? Autrement dit, le Bouddhisme dans ses enseignements utilise des moyens et des médiations conceptuelles dont il n'est jamais conscient et qu'il relègue dans le « mental », ou qui sont réduits à des fonctions organiques. Ce qui est totalement erroné.

*Ce qui a manqué au Bouddhisme, c'est d'avoir su disposer d'un hylémorphisme au sens aristotélicien¹², c'est-à-dire une philosophie qui fasse droit **et** à la forme - l'essence, le noms, l'idée... -, **et** à la matière - physique et corporelle - les deux, sans les confondre, ni dévaloriser l'une au profit de l'autre. Ce que la langue pâli ou le sanscrit ne permettent apparemment pas. Et c'est ce qui a sans doute poussé le Bouddhisme dans l'impasse du phénoménisme dont il n'a jamais su sortir.*

¹⁰ En effet, en mettant en avant cette idée de tension, le Bouddhisme peut ensuite proposer ses techniques de méditation de détente et d'apaisement grâce auxquelles l'esprit verrait enfin la vraie réalité et le véritable fonctionnement des choses et de la pensée, en-dehors de tout langage et de tout apport du *mana*, du mental. Ce qui reste dûment à vérifier...

¹¹ La matière « constitue, dans un être, l'élément potentiel, indéterminé, par opposition à ce qui est actualisé » A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1960, art. « Matière ».

¹² Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., art. « Hylémorphisme ».

R. Grousset, dans sa somme, est très explicite à ce sujet et évoque à juste titre le « phénoménisme » du Bouddhisme theravâda et de l'Abhidhamma qui s'affirment pourtant « réalistes » face à leurs adversaires Sautrântika. Le « réalisme » du Bouddhisme pèche donc par défaut d'ontologie, qu'il refuse notamment au nom de l'inexistence du moi et de l'impossibilité d'accéder directement au monde, qui ne s'effectue que par les « données des sens »¹³, c'est-à-dire par des fonctions psychologiques ou psychosomatiques, lesquelles seront paradoxalement à la fois hypertrophiées et dévalorisées, comme dans tous les scepticismes et les phénoménologies¹⁴.

En effet, en valorisant l'expérience et les *sense data*, le Bouddhisme s'est heurté aux mêmes problèmes que le scepticisme antique et la phénoménologie, sans autre solution que le recours à l'expérience même et à ses propres critères de vérité, en un cercle fermé, ou que la fuite dans le nirvâna... Le monde et les choses se trouvent ainsi piégés dans des représentations¹⁵, mais dont on ne sait pas si elles sont suffisamment fiables, puisqu'elles se révèlent vides, ou si elles ne font que déformer la réalité, par nature indicible ou ineffable. La doctrine est ici toujours ambiguë, et j'attribue pour ma part cette ambiguïté inhérente aux textes à une incapacité à développer une vraie philosophie du langage, conséquence de la défiance des bouddhistes envers les productions de l'esprit.

En effet, le langage, pour le Bouddhisme, n'a ni poids ni consistance.

Il n'est même pas une fonction d'élucidation ou de connaissance première du réel. Il ne fait que s'ajouter de façon secondaire et superficielle au fonctionnement des *khandha*, d'ailleurs pas toujours fiable, et sans jamais être mentionné en tant que tel. Le langage est considéré comme faisant partie des « mentaux », s'appuyant sur des organes des sens pour exister, et non pas comme une dimension linguistique qui possède sa logique propre et son autonomie¹⁶. Enfin, je souligne aussi que pour le Bouddhisme, la fin du cycle des existences ou des renaissances est synonyme « d'épuisement des phénomènes »¹⁷. Hormis le nirvâna, qui est

¹³ Cf. R. Grousset, *Les philosophies indiennes*, Tome I, op. cit., p.154.

¹⁴ Je ne peux m'étendre davantage sur ce point crucial, et je renvoie à l'ouvrage de C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, « Première partie », chapitre premier : « Le retour à l'expérience ».

¹⁵ La représentation, je le souligne, est aussi la forme dégagée de la matière et qui donne la possibilité des concepts et des objets mentaux depuis Aristote qui ouvre le débat des universaux.

¹⁶ Cf. R. Grousset, *Les philosophies indiennes*. Tome I, op. cit., p.167. On ne voit pas comment une syntaxe pourrait se développer et prendre son essor à partir des simples organes des sens, encore moins une sémiotique, une sémantique, une rhétorique, une dialectique..., avec toute leur complexité.

¹⁷ Cf. J. Bronkhorst, *Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne*, Turnhout, Brepols, 1999, pp.83-84.

aussi considéré comme un dhamma particulier, il n'y a rien de spécifique puisque tout est considéré et réduit à l'état de phénomène¹⁸.

Le **nominalisme**, sur lequel je vais me pencher, ne partage nullement cette vision. Car il s'oppose d'abord au **réalisme** philosophique.

Ici, il ne faut pas se laisser abuser par les mots qui ont une histoire. Le **réalisme** est appelé ainsi parce qu'il s'appuie sur une ontologie, et qu'il estime que certains concepts ou universaux sont « réels » et donc substantiels.

Le réalisme ne renvoie donc pas à une vision "réaliste" des choses, mais à une conception qui a prévalu longtemps, au moins jusqu'au Moyen-Âge (le thomisme), et qui désigne une conception épistémique et noétique qui insiste sur le fait que pour pouvoir avoir accès aux objets du monde et aux êtres, il est nécessaire de passer par des intermédiaires noétiques (les *species* en latin) et par des universaux, des noms et des concepts (ceux-ci étant conçus comme réellement existant, comme des substances...).

Selon le **réalisme**, on ne peut donc avoir accès directement aux choses¹⁹.

Le **nominalisme** rompt avec cette conception pour affirmer que les mots - parlés, écrits, ou pensés - désignent immédiatement les choses et s'y réfèrent sans intermédiaire. Ce qui est un gain noétique considérable. Le **nominalisme** n'est donc pas un **idéisme**. Car ce dernier entretient une confusion entre la pensée, les choses ou le monde, preuve d'une vision archaïque. Grâce à l'établissement d'une philosophie du langage, il devient possible de nommer les choses, jusqu'à la pensée et au langage lui-même, de leur conférer un sens, de les différencier selon leur spécificité et leur mode d'existence, sans tomber dans les impasses de l'**idéisme** ni les apories du **réalisme**.

Il m'avait même semblé que certaines tendances du Bouddhisme, non idéistes²⁰, auraient pu développer un nominalisme si elles avaient pu mieux déployer leurs idées, et surtout si les débats philosophiques avaient perduré au sein des communautés jusqu'à nos jours. Ce qui ne fut apparemment pas le cas.

¹⁸ Cf. R. Grousset, *Les philosophies indiennes*. Tome I, op. cit., p.190.

¹⁹ Ce qui induit déjà une certaine forme d'idéalisme au cœur même du réalisme...

²⁰ Cf. R. Grousset, *Les philosophies indiennes*. Tome I, op. cit., pp.189-190. J'ai relevé, dans cette excellente présentation des diverses écoles bouddhistes qui n'a pas pris une ride, des exemples d'argumentation sophistiquée de la part des bouddhistes *Sautrântika* que l'école *Vaibhâshika* de Vasubandhu peine à réfuter (pp.168-170). Et qui annoncent effectivement les développements du *mâdhyamaka*.

Ainsi, le **nominalisme** respecte **et** l'ordre du monde, objectif, donné a priori, empiriquement constatable et parfaitement distinct de la pensée et du mental dont il ne dépend pas, **et** celui de la pensée et du langage, qui possède sa logique propre. Les deux²¹.

Ce que ne fait pas le Bouddhisme qui ignore la spécificité du langage et de la pensée dont il se défie, ainsi que vous le faites valoir comme d'autres auteurs²², et qui, dans ses excroissances hétérodoxes finira même par dénier toute consistance au monde, dans une vision idéaliste que le Yogâcâra représentera avec le tantrisme, lequel tentera de le recomposer selon ses visions fantasmatiques.

Il est révélateur, à cet égard, que dans la loi de production conditionnée, le Pratîtyasamutpâda, la conscience, ou vijnâna, comme le nâmarûpa, le couple « nom/forme-matière », sont bien désignés²³. Mais rien n'est dit ni spécifié au sujet du langage lui-même qui ordonne, représente, classe et donne sens au monde comme à l'existence. Cette étape de l'évolution psychique humaine est ignorée ou négligée. Ce qui en dit long sur la conception du monde et de l'homme des premiers bouddhistes et de leurs successeurs, où le mental est toujours prédominant²⁴. Pour ces derniers, en effet, « la réalité consiste dans les dharmas et rien d'autre »²⁵. Et l'auteur d'ajouter : « Les objets qui peuplent le monde phénoménal sont constitués de ces dharmas, mais n'existent pas vraiment. Nous croyons pourtant qu'ils existent, et ce en raison des mots de notre langage. »²⁶

Les mots et les langues ne font donc que déformer la réalité, relative et ultime, rien d'autre. Et non pas les désigner ou les informer. On comprend mieux pourquoi le Bouddhisme a tant insisté sur la techniques méditatives susceptibles de briser la réflexion et d'assécher la vie mentale et intellectuelle²⁷.

C'est pourquoi aussi le Bouddhisme n'a jamais développé une philosophie du langage en tant que telle, mais en restera à une psychologie qui tentera d'englober et l'aspect linguistique, réduit à des manifestations de la conscience, et la dimension noétique et

²¹ Pour toutes ces questions, je renvoie aux ouvrages de C. Panaccio et de A. De Libera.

²² Cf. F. Chenet (dir.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, op. cit., pp.41-52. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, Paris, Le Seuil, 1993, pp.101-102.

²³ Cf. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, op. cit., pp.38-43. P. Magnin, *Unité et diversité. Expériences de libération*, Paris, Le Cerf, 2003, pp.149-165.

²⁴ Cf. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, op. cit., pp.38-43. P. Magnin, *Unité et diversité. Expériences de libération*, Paris, Le Cerf, 2003, pp.149-165.

²⁵ Cf. J. Bronkhorst, *Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne*, op. cit., p.23.

²⁶ *Ibid.*, p.23.

²⁷ Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, op. cit, pp.101-102, ch. 11.

épistémique des choses et de l'être humain, considérés comme de simples phénomènes mentaux²⁸.

Confusions dommageables, comme je l'ai déjà noté, dues à un défaut de développement des idées philosophiques, et de leur nécessaire remise en cause. Et surtout, au problème de la stagnation de la pensée bouddhiste, theravâda et mahâyâna, qui n'a plus connu de développements remarquables depuis cette époque, c'est-à-dire au plus tard vers le Moyen-Âge, ce qui pose, selon moi, un sérieux problème. À l'opposé, après avoir connu un envol extraordinaire dans l'Antiquité, la pensée occidentale connaîtra un second essor dès le Bas Moyen-Âge, apparemment ignoré de l'Inde et de l'Asie...

*- la **troisième chose** est la vision irénique, si je puis dire, de l'histoire du Bouddhisme. À lire certains ouvrages, les diverses tendances qui ont vu le jour dès les premiers siècles de cette histoire n'auraient fait que s'accorder et se compléter harmonieusement. Telle est la vision idéale de toute religion. Mais nous savons qu'il n'en est rien et que les diverses écoles se sont au contraire affrontées violemment, et que les schismes et les hérésies n'ont cessé de déchirer la belle robe du Bouddhisme dès ses origines, à l'instar du Christianisme.*

Qu'il y ait eu des tentatives d'accords ou de conciliation, c'est évident, mais ce sont toujours les vainqueurs qui l'ont emporté et ont écrit et souvent même réécrit l'histoire à leur profit. L'histoire du Bouddhisme ne fait pas exception. L'insistance avec laquelle tous les textes reviennent sans cesse pour condamner les divisions et les ruptures à l'intérieur même du Sangha le démontre à l'envi. En effet pourquoi rappeler de façon obsessionnelle une évidence et surtout une éventualité, si celle-ci ne représente ni une menace ni un danger réel?

Des auteurs comme E. Lamotte, A. Bareau et L. Silburn, plus récemment P. Magnin et P. Harvey²⁹, ont repéré effectivement ces menaces de dissensions très réelles et leurs conséquences souvent désastreuses, et les ont prises au sérieux³⁰. L'histoire du Bouddhisme a sans doute perdu en légendaire, mais a gagné en véracité. Ce qui le rapproche de toutes les autres religions à caractère universaliste. De plus, quoi qu'il en soit du génie de textes comme l'Abhidhamma, cela signifie aussi que le Bouddhisme n'a pas trouvé de solutions aux problèmes qui l'ont gangrené et divisé, sauf à avoir recours aux condamnations doctrinales ou disciplinaires et à l'ostracisation des réfractaires, dissidents et autres hérétiques, ou désignés

²⁸ Cf. J. Bronkhorst, *Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne*, op. cit., p.21.

²⁹ Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, op. cit., pp.128-134.

³⁰ Cf. P. Magnin, *Unité et diversité. Expériences de libération*, Paris, Le Cerf, 2003, ch. V.

comme tels. Car ce qui a disparu des textes, au moins pour ceux qui ne savent pas lire ces derniers entre les lignes, ce sont les conflits qui ont eu lieu et n'ont pas manqué dans cette histoire religieuse indienne mouvementée³¹.

Aussi de deux choses l'une :

- soit la tendance de l'Abhidhamma représente un compromis philosophique, et il met alors l'accent sur des notions acceptables par les partis opposés en les ayant retravaillées ;

- soit il est le vainqueur des conflits doctrinaux ayant existé, et il met uniquement en valeur sa propre doctrine qu'il décrète orthodoxe en fustigeant les autres, et sans leur donner la parole (ou en déformant leurs propos pour mieux affirmer les siens).

Dans les deux cas, il ne peut se prévaloir de représenter la pure pensée du vrai Bouddhisme qui a sans doute été intégrée par les différents courants qui se sont partagés l'héritage originel commun...

La question que vous posez en fin de courrier se réfère au fait que le Bouddhisme n'a intégré des traités comme l'Abhidhamma que tardivement et surtout à des fins de compromis entre différents courants ou pour affirmer une doctrine contre d'autres. Si le Bouddhisme s'est fait littérairement connaître par des suttas ou des « romans » (la vie légendaire du Bouddha) avant d'émettre des traités ou des sommes philosophiques - comme le Christianisme a débuté par les Évangiles et les épîtres néotestamentaires, et non pas par des traités théologiques -, c'est que cette évolution ou cette transformation fait partie de son histoire. On peut donc se référer à ces textes selon leur degré de validité philosophique ou leur capacité à introduire à la sagesse bouddhiste, en les ordonnant selon une classification qui prend en considération leur qualité et leur genre littéraire, ou leur date de rédaction.

Le point sur lequel j'avais attiré l'attention est celui d'une tendance à l'objectivité, plus encore qu'à l'objectivité, qui va tout à fait dans le sens de l'impersonnalisation de la doctrine bouddhique.

Sagesse sans « personne » concernée - celle-ci ayant été évacuée dès l'époque du Bouddha pour s'opposer (encore une fois, c'est une posture d'opposition...) au Brahmanisme et aux spiritualités comme les Upanisads, le Yoga... - sagesse sans sujet, donc, et qui opérerait d'elle-même, par une pure autonomie dont on se demande d'où elle provient, et à quelles fins

³¹ Cf. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, op. cit., pp.657-658.

elle a été ainsi érigée. Ou encore, pour « qui » exactement ? (si cette question a vraiment un sens dans le Bouddhisme...) ».

Mon courrier

« Cher Monsieur,

Je viens de découvrir sur le site Academia votre article sur le faux nom du Bouddha "Siddhârta" et je viens vous en féliciter³².

Je constate que vous aimez bien "en finir" une fois pour toutes avec pas mal de notions erronées et de fausses idées au sujet du Bouddhisme. C'est un beau combat digne d'être soutenu.

Quelques remarques si vous le voulez bien.

Au début de votre article, vous soulignez le fait, toujours étonnant, que le Bouddha parlait de lui ou se désignait souvent à la troisième personne. Et vous en concluez que cette auto-désignation n'aurait été qu'une façon de laisser sa personne au second plan au regard de la doctrine qu'il répandait, autrement dit par un geste d'humilité ou pour mieux s'effacer devant le Dharma. D'ailleurs lui-même s'identifiait comme vous le rappelez aussi au Dharma, ou ne s'en différenciait pas. De sorte que sa personne disparaissait sous la présence imposante et sacrée du Dharma³³. Si ce fait semble quelque peu extraordinaire, un rapide survol de l'histoire de l'Antiquité montre qu'il y a eu des modèles d'hommes illustres qui se sont désignés exactement de la même façon.

Ainsi, pour les plus célèbres, Alexandre le Grand ou Jules César, notamment, dans la "Guerre des Gaules", le Christ aussi.

Je sais ce que ce type de comparaison pourra sembler déplacée à des esprits rigides et religieux qui ont totalement idéalisé leur modèle spirituel oriental, censé surpasser tous les autres. Mais il serait tout aussi déplacé et ridicule de ne pas considérer sous un certain angle cette comparaison sous prétexte qu'elle serait non pertinente: faut-il rappeler que pour des hommes de l'Antiquité, Alexandre le Grand comme César furent divinisés de leur vivant, l'un comme l'incarnation de Dionysos, l'autre comme "fils de Dieu" et qu'eux-mêmes se sont perçus comme tels?

³²https://www.academia.edu/35804642/Pour_en_finir_avec_le_nom_Siddhartha_Le_nom_du_Bouddha_dans_le_Canon_du_Therav%C4%81da

³³ Vakkali-sutta (S/SAM III/1/5/87), note 33 de votre texte, p.9.

Ce titre divin fut repris ensuite par des Empereurs comme Auguste et par des prophètes comme le Christ qui parlait de lui aussi à la troisième personne tout en se désignant comme "Le Fils de l'Homme"³⁴ (ce titre désignant l'Homme premier, primordial, d'origine divine...).

Or, dans tous ces cas, cette auto-désignation à la troisième personne est autant le signe d'un effacement de l'individu en question au regard de sa mission céleste ou de sa nouvelle nature divine, que d'une auto-affirmation d'une prétention incroyable : celle qui consiste à se prendre pour un dieu vivant.

En se désignant ainsi, en s'appelant lui-même le "Tathâgata" ou en s'identifiant au Dharma lui-même (ni plus ni moins!), le Bouddha aurait-il cédé à une tentation identique, celle de se croire un sur-homme à défaut d'être un dieu? Ou même de se croire supérieur aux dieux, ainsi que l'affirme la doctrine bouddhique qui place les Bouddhas sur un plan supérieur à tous les dieux?

Personnellement, je le crois volontiers.

De sorte qu'il est impossible d'affirmer, sauf à adhérer totalement et aveuglément à la doctrine bouddhique et à croire tout aussi aveuglément à la légende du Bouddha, que celui-ci n'aurait pas fait preuve d'un immense orgueil suite à sa découverte spirituelle. Cette auto-désignation à la troisième personne comme cette identification pour le moins abusive au Dharma (mais comment le Dharma, de nature impersonnelle et abstraite pourrait être identifié à un homme, même apparemment dépourvu de toute personnalité, ce que le Bouddha ne fut pas, loin s'en faut?...) en sont, selon moi, les preuves tangibles et incontestables.

Il ne faut donc pas se laisser abuser par la doctrine bouddhique ni par le légendaire hagiographique, et tenter plutôt de percer à jour la "véritable nature" des grands modèles encore et toujours très humains malgré leur prétention à surpasser la nature humaine et sa finitude.

Une question au sujet de la légende : comment différencier la légende du Bouddha de son histoire réelle nimbée elle aussi de légendes, les deux s'entremêlant indistinctement?

Quels critères exégético-critiques utiliser pour faire la part des choses ?

Ainsi, lorsque vous faites allusion au combat du Bouddha contre Mâra³⁵, tout dans cet épisode relève en fait d'un légendaire mythique. Aucun "Mâra" personnifié, qui n'est qu'une figure allégorique du mal ou de la mort, n'a jamais existé. De même aucun Satan n'a jamais

³⁴ Cf. X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Le Cerf, 1991, art. « Fils de Dieu ».

³⁵ A la p.11 de votre texte.

existé dans la Bible, ce sont de simples figures du mal réinterprétées par la suite pour des raisons religieuses.

Mais alors, s'il n'existe pas de démons réels, de quoi exactement le Bouddha a-t-il été l'objet lors de sa nuit de l'Éveil? De ses propres démons intérieurs? D'hallucinations? De sa propre pulsion de mort qui l'avait entraîné au bord de l'abîme? Ou est-ce simplement une réécriture d'un épisode destiné dans le légendaire à exhausser et à idéaliser la personne du Bouddha, devenu lui aussi une figure légendaire?³⁶... On voit le problème déjà soulevé très tôt...

Je reprends: cette auto-désignation à la troisième personne ne serait-elle pas d'ailleurs le signe d'une faute, d'une transgression majeure que le Bouddha aurait fini par payer, à l'instar des hommes illustres de l'Antiquité évoqués précédemment, ayant eux aussi commis une faute semblable, et dont l'hubris, leur démesure personnelle, a été dûment châtiée (mort tragique d'Alexandre, de César, du Christ...)?...

C'est cette faute qu'un auteur comme Ch. Malamoud a parfaitement explicité.

Je le cite :

«En cédant à la tentation du renoncement ascétique, les rois sont infidèles à leur dharma propre et créent une désorganisation générale, un brouillage des devoirs et des lignes de conduite.»³⁷

Si le rejet du système des castes par le Bouddha représente une avancée décisive sur la voie d'une égalité plus juste entre les hommes en Inde, sa rupture avec son milieu n'en représente pas moins une transgression majeure sur laquelle le Bouddha est restée bien (trop) silencieux, signe de son déni ou du refoulement de son passé, et que tous les Bouddhismes vont ensuite s'employer à corriger en élevant le Bouddha à un statut supérieur au reste de l'humanité et des dieux. C'est ce qu'on appelle un retour du refoulé.

N'est-ce pas d'ailleurs ainsi qu'il faudrait interpréter la légende du prince "Siddhattha", non pas comme un nom du Bouddha, dérivé ou dévoyé, mais comme le signe d'une réappropriation de la légende du Bouddha par une tradition qui n'a pu supporter l'idée d'une

³⁶ La citation d'E. Lamotte (p.12) au sujet de la naissance merveilleuse du Bouddha, montre que cet auteur n'a pas saisi que ce thème est l'un des plus répandus dans toute l'Antiquité, où le parcours héroïque du grand homme, du héros ou du saint, rejaillit sur sa naissance qui s'en trouve de ce fait transfigurée, a posteriori. C'est le cas du Christ dont les évangiles de l'enfance ont été les derniers à avoir été rédigés, car c'est sa mort, sa Passion et sa résurrection qui ont rejailli sur sa naissance, plutôt obscure au demeurant.

³⁷ Cf. C. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989, p.200.

transgression du Dharma, hindou ou brahmanique, de la part d'un sage provenant lui-même d'une caste supérieure? Et pour conférer au Bouddhisme une apparence de respectabilité, notamment envers le Dharma?

Ainsi, on peut mieux comprendre pourquoi il est question dans certains suttas de rendre hommage au Bouddha en suivant la voie ascétique préconisée par le Bouddhisme lui-même³⁸.

Mais pourquoi faudrait-il vénérer et rendre hommage au Bouddha comme à une personne extraordinaire si celui-ci n'était pas de facto considéré comme étant de nature royale ou divine? Autrement dit, en quoi cette vénération religieuse et cet hommage, de nature féodale et aristocratique, peuvent apporter quoi que ce soit à un adepte ou à un moine? Et que viennent faire ici un tel hommage et une telle vénération? Sont-elles des attitudes vraiment appropriées? Ou est-ce simplement parce que le Bouddhisme se situe encore dans le champ des relations dharmiques de type monarchique et aristocratique et qu'il en a conservé les habitus et l'ethos culturel?

Mais pourquoi et dans quel but?

Enfin, d'un point de vue psychologique, l'auto-désignation à la troisième personne est un symptôme relevant de la psychose ou de la perversion dans lesquelles le sujet entre en rivalité avec l'Autre, de nature divine ou absolue, et tente de se dé-subjectiver ou de se dépersonnaliser pour se surmonter, se dépasser et nier sa propre humanité. Sous l'épais voile de légende qui entoure la figure du Bouddha, serait-il enfin possible de percer à jour un peu de son mystère?

Je vous en laisse juge...»

« Cher Monsieur,

Je découvre encore l'un de vos articles sur le site Academia au sujet des redites dans le Canon du Theravâda, et je voulais vous en féliciter.

Par ailleurs, je viens de terminer une réflexion sur la symbolique de l'Arbre de l'Eveil sur laquelle j'aimerais votre avis. Il m'a en effet semblé que cet élément d'apparence anodine dans les récits de l'Eveil du Bouddha comportait un sens caché qui avait toute son importance, mais que très peu d'auteurs et de commentateurs ont su relever.

³⁸ A la p.15 de votre texte. Comme aussi dans la prise de refuge...

Je crois qu'une telle réflexion vient apporter quelque chose de neuf sur la question cruciale de l'Éveil qui m'a longtemps taraudée et dont je ne saisisais pas jusqu'à présent toutes les caractéristiques, faute notamment de savoir exactement ce qui était en jeu à l'époque du Bouddha. Mais cette ignorance de ma part était due aussi à la doctrine elle-même, qu'elle soit d'origine theravâda ou mahayaniste, qui a voilé en grande partie l'enjeu de cet événement ou l'a occulté sous des monceaux d'exhortations morales et de démonstrations rationnelles souvent en décalage et finalement peu cohérents au regard de la nature de l'événement lui-même.

C'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle ce phénomène inouï serait en fait, et selon moi, quasiment impossible à réitérer et totalement inimitable. Ce qui expliquerait aussi pourquoi si peu de bouddhistes, dans le monde, pour ne pas dire absolument personne, depuis cette époque reculée, aient jamais pu atteindre cet état supra-humain.

Je crois qu'un tel texte, que je continue de peaufiner, mériterait de figurer sur votre site. A vous, bien évidemment, de voir...

Je vous laisse donc prendre connaissance de ce dernier et j'espère qu'il suscitera votre sagacité. J'attends vos réactions et vos remarques comme de vos nouvelles, que j'espère excellentes.

Et je vous redis ma sympathie »

Réponse de D. Treutenaere

« Merci pour cet envoi.

Après une première lecture rapide, j'aurais une multitude de remarques (et de critiques) à apporter à cette réflexion.

A titre d'exemple, votre point de départ : l'Eveil sous un *ficus religiosa*.

Les textes "autobiographiques" du Bouddha les plus anciens (datés avec certitude d'au moins - 250 avant notre ère) ne mentionnent ni un arbre ni son espèce ; il s'agit là – et j'en parlerai dans mon ouvrage à paraître début 2021 – d'un ajout légendaire tardif (développé entre le début de notre ère et le XIIe siècle), imprégné de brahmanisme.

L'une des thèses de mon livre sera précisément que ce genre d'ajout (comme tous les ajouts de la légende accompagnant les déviations du Mahayanisme), tentant à tout prix d'imiter la religiosité brahmanique, était une formidable régression, qui a d'ailleurs largement contribué

à la disparition du bouddhisme en Inde (le Bouddha étant réintégré dans l'hindouisme comme un avatar de Vishnou) avant que les hordes musulmanes n'achèvent le travail.

Vos réflexions sur ce point, et sur les autres points d'ailleurs, sont donc tout à fait pertinentes en tant qu'elles portent sur le bouddhisme issu des régressions légendaires tardives ; elles le sont beaucoup moins concernant ce que nous savons du bouddhisme le plus ancien, voire "originel".

Vous dites à plusieurs reprises "les récits biographiques", en vous référant aux "vies de Bouddha" écrites un millénaire après sa mort ; vous passez donc sous silence les *suttâ* où le Bouddha lui-même évoque la vie précédant son Eveil et l'Eveil.

Mon ouvrage à paraître comprendra 3 grandes parties :

1) "Peut-on séparer la légende de la réalité (sinon historique, du moins celle des textes les plus anciens) ?" La réponse sera "oui". Et vous verrez qu'il existe une multitude de clefs permettant d'opérer cette distinction.

2) La seconde partie sera consacrée au recensement et à l'analyse des éléments légendaires ; elle permettra d' "en finir" avec toutes les confusions, des plus célèbres (le "prince Siddhârtha" etc.) jusqu'aux plus fines (y compris celles dues à des erreurs de traduction, très anciennes ou très modernes, comme par exemple de traduire littéralement "*brahmâ*" alors que le terme était, au temps du Bouddha, devenu un simple synonyme de "très beau", "divin" au sens commun du terme).

3) la troisième partie répondra de manière polémique à la question "*Doit-on séparer la légende de la réalité?*" Les courants tardifs, auteurs de la légende, répondent bien évidemment "non" à cette question (et répondent "non" avec la plus grande mauvaise foi ou la plus extrême ignorance à la question posée dans ma première partie) car la légende est une illustration et une justification de leur déviation majeure (le docétisme). Je m'efforcerai pour ma part de répondre "oui" et de démontrer que les légendes ne sont pas "pédagogiques" mais que dans leur forme (favorisant l'extase et la passion) comme dans leur fond elles contredisent résolument la doctrine bouddhiste la plus ancienne et la plus proche de sa source.

Encore et toujours, donc, méfiance lorsqu'on évoque "le" bouddhisme : difficile d'utiliser le fatras né du mélange des courants et des époques comme base de réflexion approfondie.

Bien à vous.

Didier Treutenaere

Mes derniers courriers

« Grand merci une fois de plus, cher Monsieur, pour votre prompt réponse.

Et j'attends effectivement les éclaircissements que vous pourrez apporter sur ces sujets dans vos prochains articles.

Comme vous l'avez sans doute compris, je tente par mes réflexions plus ou moins pertinentes, de sonder ce que l'on peut appeler "les impensés de la pensée du bouddhisme". Ainsi que je l'ai fait pour le christianisme. Je vous en donne un exemple simple :

Le travail d'historiographie et de réévaluation des données historiques, doctrinales, philosophiques et linguistiques, auquel vous vous livrez, est remarquable.

Toutefois, il a juste un inconvénient: il n'est pas vraiment de nature bouddhique.

Et aucun bouddhiste d'origine asiatique, à ma connaissance, ne l'a jamais fait avant vous.

Une chose, en effet, est de rédiger des traités et des commentaires à usage des adeptes ou des moines, comme ce fut le cas pendant quelques siècles, une autre d'écrire une thèse universitaire et de se livrer à des travaux de recherches et d'érudition selon des critères méthodologiques non religieux ou non-bouddhistes.

De fait, le Bouddhisme, Theravâda ou autre, n'encourage pas ce type de travail érudit et surtout critique qu'il ignore ou dont il se méfie depuis toujours, comme il n'a jamais développé une science comparable à la vôtre en ce domaine qui devrait être le sien.

Et cela pour deux raisons :

- l'une, c'est que le développement de la pensée rationnelle que ce soit en Inde, en Chine ou en Asie, après des commencements remarquables, a connu une longue stagnation, voire une régression, avant de connaître un nouvel essor au moment des diverses colonisations, c'est-à-dire seulement vers le XIXe siècle et par réaction face l'Occident. De là est né un anti-occidentalisme, quoique nourri par la pensée occidentale, car provenant de l'Europe notamment. De même, l'orientalisme, qui est le nôtre, ne provient pas des érudits asiatiques, mais de l'Occident et de personnes comme vous.

- L'autre raison, c'est que ces bouddhismes ne peuvent effectuer ce travail critique que grâce à l'apport des philosophies et des sciences humaines occidentales. Et non à partir de leur propre doctrine ou de leur pensée philosophique, pré-modernes.

Autrement dit, ces sagesse, auxquelles on peut ajouter le yoga, le tantrisme et bien d'autres, ont contracté une dette intellectuelle envers la pensée occidentale mais qu'elles sont incapables de reconnaître...

Ainsi, votre présence en Thaïlande dit autant votre intérêt pour le Bouddhisme des Thera, que ce que celui-ci vous doit en retour.

Et ne pensez pas que cet apport soit nul et non avvenu, car l'inverse n'existe pas. Ainsi, la foi chrétienne a pu marquer des asiatiques, mais aucun d'entre eux n'a apporté à la théologie chrétienne ou aux Eglises un miroir aussi réfléchissant que les études des religions orientales provenant de nos contrées... Je me suis souvent posé une question : des échanges et des réflexions comme les nôtres, profonds et érudits, existeraient-ils si nous étions birmans, chinois, cambodgiens ou thaïlandais? Personnellement, j'en doute... Sauf à être passés par des universités enseignant l'herméneutique, l'Histoire, la linguistique, la philosophie, la psychologie... Matières et disciplines universitaires qu'enseignent les universités asiatiques que récemment et sous influence...

C'est parce que nous sommes occidentaux et français, vous et moi, comme tant d'érudits avant nous, que nous apportons au Bouddhisme une matière immense faite d'érudition, d'Histoire, de sciences humaines et de réflexions philosophiques totalement inconnus des pays où le Bouddhisme s'est développé, et c'est grâce à nous que cette religion s'enrichit ainsi. Et non par elle-même ou grâce aux bouddhistes d'origine asiatique qui ignoreront sans doute toujours des travaux universitaires comme le vôtre. Ce qui est assez scandaleux...

Et puisque la personne du Bouddha, pour un bouddhiste ou un éveillé, est au fond inexistante ou n'a guère de consistance, et que l'histoire n'est qu'un tissu d'illusions éphémères et inconsistantes, en quoi serait-il pertinent de s'intéresser et de s'investir autant dans cette discipline historique pour une religion qui ne reconnaîtra rien de nos efforts et n'adoptera jamais nos modes de pensée? Je l'ai vérifié maintes fois dans l'hindouisme, le Yoga, les bouddhismes zen et tibétain...

Une telle démarche, dans laquelle vous et moi nous nous inscrivons, est proprement occidentale et non pas orientale ou bouddhiste, et aucun bouddhiste, sauf occidentalisé, ne l'imiterait ni ne la cautionnerait.

Je vous renvoie, à cet égard, à toute la littérature de sagesse et de conseils pratiques, aujourd'hui en passe d'être entièrement traduite en français, des moines theravada, comme

M. Wijayaratna, W. Rahula, A. Chah, ou autres Thich Nath Hanh, qui ne partageraient certainement pas notre intérêt pour la recherche et y verraient un dévoiement de la quête de l'Éveil, ou la rejetteraient comme une passion inutile.

Et à raison, assurément!

Comme vous l'écrivez vous-même : "Tout est dans le Dhamma". Mais le dhamma peut-il tout expliquer? Contient-il tout? Je ne le crois pas, et cette absence de réciprocité montre les limites de la doctrine bouddhique.

Or, c'est bien vous et moi qui apportons quelque chose au bouddhisme, et non l'inverse.

C'est pourquoi les objections que vous adressez à la "brahmanisation" du Bouddhisme ne sont tenables ou ne peuvent paraître importantes que pour des esprits occidentaux férus d'histoire, d'exégèse et rompus à la pensée philosophique rationnelle. Et non pas pour des bouddhistes pour qui l'histoire existe à peine et reste confondue dans le mythe, et n'a jamais été un objet de débat doctrinal. Encore moins un vecteur d'illumination et d'intelligence de la voie qui y mène.

Ce qui relativise aussi une telle démarche de pensée rationnelle, qui ne peut être pleinement reconnue au sein de cette religion anhistorique, comme tout ce qu'a produit l'Inde et l'Asie en général.

Souhaitons qu'un jour le Bouddhisme dans lequel vous vous êtes engagé reconnaisse le travail immense que vous avez fait pour lui...

Je vous dis à bientôt»

« Cher Monsieur,

Un mois environ après mon envoi de début d'année, je tenais à vous faire parvenir ma dernière réflexion au sujet de la question de la loi morale dans le Bouddhisme, toutes tendances ou écoles confondues.

J'avais déjà abordé ce vaste sujet dans un précédent article sur le Dhamma, et j'y reviens sous un autre angle, inspiré par l'un de vos courriers que je commente.

N'y voyez rien de personnel, surtout dans le cadre de cette religion que vous avez adoptée et qui n'admet aucune "personne" à proprement parler, mais votre courrier intellectuellement très précis, comme toujours, m'a donné longuement matière à réflexion.

C'est grâce à ce courrier que j'ai pu pointer et faire saillir un certain nombre de difficultés et d'apories dans la pensée du Bouddhisme qui m'étaient déjà apparues depuis quelque temps, et j'ai profité de cette occasion pour les reprendre et en faire une analyse plus approfondie.

Fort de ces derniers travaux très denses, et auxquels je me suis longuement et sérieusement consacrés ces dernières années, je crois pouvoir dire aujourd'hui que je me suis définitivement détaché du Bouddhisme et de ses sortilèges, et je pense que cette réflexion vient sinon mettre un terme à ma recherche, qui se poursuit encore, du moins clore un chapitre de mes travaux et de ma propre quête spirituelle.

Le Bouddhisme, que j'ai étudié et pratiqué pendant des années sous ses différentes formes, appartient pour moi désormais au passé, et ma quête se poursuit dans une liberté intellectuelle difficilement concevable, notamment pour un esprit religieux tel que vous, comme pour tous ceux que j'ai connus lors de mes anciennes pérégrinations.

Mais pour connaître cette liberté, et en jouir pleinement, encore faut-il accepter d'en payer le prix et prendre le risque de se détacher des cadres institutionnels connus et des sagesses traditionnelles qui sont à la fois intellectuellement peu stimulants, mais extrêmement rassurants. C'est ce confort, de pensée mais aussi de mode de vie, que j'ai quitté pour emprunter des sentiers méconnus jusque-là. Et c'est cette liberté qui me confère cette puissance intellectuelle et spirituelle susceptible de soulever quelques montagnes et de traverser des contrées aux chemins trop bien balisés, et qui ont perdu de leur mystère.

C'est sans doute ce prix existentiel qu'un certain Sâkyamuni a dû accepter de payer, il y a vingt-cinq siècles, pour accéder à cet état incomparable, ou à "cet état sans état" comme le disait si bien un maître ch'an, quand ses disciples anciens ou actuels se sont contenté prudemment et servilement de le suivre et de l'imiter, au lieu de prendre le beau et terrible risque de penser par eux-mêmes, loin des sentiers balisés et trop parcourus. Au risque certes de se perdre, mais aussi de trouver une Voie nouvelle et inconnue...

C'est d'ailleurs le souhait que je me permets de formuler pour vous en cette époque si trouble, celui d'être enfin saisi par cette évidence ou cette lucidité. Surtout après avoir parcouru, comme vous l'avez si consciencieusement fait, ces mêmes sentiers battus dont il serait peut-être temps enfin de sortir, pour apprendre aussi à se connaître vraiment et à connaître le monde de la vie tel qu'il est, et non pas tel que les enseignements d'une certaine sagesse le donnent à penser selon des schémas aujourd'hui quelque peu sclérosés...

Bien cordialement »

« Cher Monsieur,

Les deux dernières réflexions que je vous ai envoyées depuis le début de cette année n'ont visiblement guère attiré votre attention, sans doute retenue ailleurs par vos travaux ou vos engagements.

Mais ce silence de votre part, quelque peu assourdissant, en dit long aussi sur votre embarras comme sur votre probable désapprobation au sujet de mes idées et des constats que je tire de mes recherches, assurément aussi inédites que fructueuses.

Il n'était pas dit, à cet égard, que mon retournement en ce qui concerne le Bouddhisme et mon engagement dans cette religion, comme autrefois mon engagement religieux dans l'Église et le Christianisme, était écrit d'avance, même de manière déterminée par quelque kamma caché dans les tréfonds d'une conscience "alayique" si j'ose dire, en référence aux idées hétérodoxes du Yogâcâra.

Et je constate effectivement combien cette volte-face impromptue doit vous poser problème, comme elle a posé problème à mes anciens coreligionnaires catholiques.

Comment serait-il possible de rendre compte d'un tel revirement au regard d'une doctrine qui n'admet, d'un point de vue spirituel, que deux possibilités : soit une évolution linéaire et harmonieuse vers l'état d'Éveil, recherché par tout être humain depuis toujours; soit une régression vers des états inférieurs, à la façon d'une damnation, mais qui ne peut être que temporaire et qui reste réversible. Assurant ainsi un retour à la normale ou encore à la norme bouddhique...

Or, tel n'est assurément pas mon cas, ni en ce qui concerne la foi chrétienne, ni en ce qui concerne la sagesse bouddhique. Et rien de ce que j'ai découvert ni vécu ne se trouve dans les corpus de ces deux grandes religions dont la prétention à avoir cerné la psyché humaine dans tous ses aspects, même les plus complexes, se trouve ainsi contredite.

C'est ainsi que j'ai remarqué que la sagesse bouddhique n'était pas systématiquement un facteur d'émancipation ni d'illumination, et pouvait tout aussi bien être au service de l'ignorance et du conformisme social. Ainsi qu'on peut le voir dans certains pays d'Asie du Sud-Est, où vous vous êtes retiré.

Comment une sagesse qui annonce une libération de l'être humain et de tous ses conditionnements, peut-elle devenir un instrument aux mains des forces conservatrices, voire

réactionnaires, et un moyen d'asservissement social par le recours au conformisme le plus étriqué, reste un mystère... A l'instar d'ailleurs de toutes les sagesse et les spiritualités qui ont annoncé une révolution mentale et culturelle par des innovations, puis sont devenues ensuite les meilleurs instruments du fatalisme et du conformisme politique.

L'exemple du Cambodge, sur lequel je me suis longuement penché, est malheureusement remarquable à cet égard.

Car, que ce soit pendant la période post-coloniale, où le pays a été gangréné par la corruption, ou pendant le règne atroce des khmers rouges, le clergé bouddhique, theravâda, n'a jamais été un catalyseur de libération sociale, comme il n'a pas représenté un vrai pôle de résistance morale et politique face au système totalitaire qui a détruit le pays. Tout au contraire, et il a sombré sans bruit et sans offrir de résistance, autre que passive, c'est-à-dire stérile, contre ceux qui détruisaient le peuple cambodgien. Et cela au nom de la doctrine bouddhique du karma et d'un fatalisme bouddhique politiquement paralysant et moralement néfaste. Il suffit de lire les témoignages des rescapés et les études des historiens, comme je me suis astreint à le faire pendant des années, pour comprendre la nature de ce désastre, dont l'une des causes fut et reste la doctrine bouddhique, et son clergé, l'un des plus réputés d'Asie...

Même l'Eglise catholique, pourtant souvent coupable de compromissions avec des pouvoirs coercitifs et réactionnaires, a pu offrir des modèles de résistance morale et civile, notamment pendant les guerres.

Voilà un sujet qui mériterait un jour d'être traité dans vos articles, toujours très érudits, certes, mais peu déterminants à vrai dire, car philosophiquement trop excentrés ou traitant de sujets très secondaires.

Votre choix de vous installer en Thaïlande pose une autre question, non moins profonde : celle de l'efficacité et de l'universalité du Bouddhisme, theravâda dans votre cas.

En effet, si, pour parvenir correctement à l'Éveil, il est nécessaire de se rapprocher d'un Sangha asiatique, de vivre avec lui, voire de s'y engager comme vous l'avez fait, n'est-ce pas contredire la doctrine enseignée qui fait apparemment fi des conditions socio-historiques? Et n'est-ce pas une réfutation de la prétention de cette sagesse qui affirme pouvoir être pratiquée n'importe où et sans se raccrocher à quelque tradition asiatique?

J'ai retrouvé exactement ce même problème dans les bouddhismes zen et tibétain, où les maîtres nous assuraient de l'universalité de leurs pratiques, tout en cultivant leur propre

tradition qu'ils finissaient par imposer à leurs disciples, et en insistant sur le fait que l'Éveil ne pouvait être atteint qu'à cette condition, à la fois suffisante et nécessaire. Ce qui contredisait aussitôt leurs propos précédents, apparemment empreints d'ouverture culturelle et religieuse, de non-religiosité, et de simplicité concernant la voie vers l'Eveil et le nirvâna...

N'en est-il pas de même pour le Theravâda, qui peine à se diffuser et à s'exporter du fait de son enlèvement dans sa propre tradition? Et s'il n'en est pas ainsi, pourquoi fuir la France et l'Europe pour aller pratiquer dans un pays d'Asie, comme si les conditions y étaient meilleures? Mais, si c'est effectivement le cas, alors comment prétendre que le Bouddhisme, theravâda ou autre, soit une sagesse universelle qui ne fasse acception ni des personnes ni des cultures?

Votre choix de vous éloigner géographiquement et de vivre de façon plutôt exotique m'a toujours paru un peu suspect ou problématique, dans un acte qui est à l'image de tous ceux qui se sont un jour retirés en Inde, pays dont on affirmait, dans mon adolescence, qu'il était, avec le Tibet, l'un des plus spirituels au monde et susceptible d'offrir les meilleures conditions pour atteindre la libération.

Mais quand on sait ce qu'est l'Inde véritable, ou le Tibet réel (comme le Cambodge, la Thaïlande...) et non pas fantasmé, on ne peut que rejeter ce genre d'illusions qui ont fait long feu.

Il en est de même des pays bouddhiques de l'Asie. Ce qu'ils ont à offrir en matière de spiritualité n'est nullement le gage d'une tradition religieuse authentique et originelle, encore moins celui de conditions exceptionnelles favorisant la vie spirituelle.

Mais ils ne sont que les projections de désirs et de fantasmes occidentaux qu'un adepte du Bouddhisme theravâda devrait avoir démystifié depuis longtemps. Et dont il devrait aussi pouvoir rendre compte de manière objective.

Auriez-vous été victime de quelque effet d'illusion d'optique qui vous aurait fait prendre vos désirs pour la réalité? La question, à mon sens, mérite d'être posée à défaut de pouvoir lui apporter une réponse.

Il en est de même de l'engagement dans le Bouddhisme, toutes écoles confondues.

Si celui-ci n'est qu'un substitut de la religion de l'enfance, le Christianisme en l'occurrence pour nous autres occidentaux, dans une version de sagesse aseptisée, à la fois exotique et orientale, comme j'ai pu le constater chez maints adeptes ou chez moi-même aussi, alors ce n'est qu'un leurre, et l'engagement dans un Sangha ne peut être qu'une illusion

regrettable, une impasse existentielle et spirituelle. Et non pas le fruit d'un choix dûment rationnel et quasi prédestiné, comme tentent de s'en convaincre tous ceux qui comme vous ont cédé peut-être un peu rapidement à ces sortilèges venus d'Asie, et sans jamais avoir remis en cause leur propre choix...

Si, un jour, par hasard ou de vous-même, et non en vertu du seul karma, il vous venait à l'esprit que le choix que vous avez effectué n'était peut-être pas le bon ni le meilleur, ou le plus juste qui soit, vous vous souviendrez qu'un ancien ami dans, puis hors du Dhamma vous avait mis en garde en osant vous poser quelques questions sans doute impertinentes (surtout pour ceux qui ont encore un ego...) quoique parfaitement légitimes et cruciales, et que votre entourage comme vous-même ne vous êtes peut-être jamais vraiment posé... Et l'irritation que vous pourrez normalement ressentir en lisant ce courrier fera place alors à une certaine estime, et, qui sait?, à une forme de gratitude...

Bien cordialement

Réponse de D. Treutenaere

« Je réponds très tardivement à vos envois, et je m'en excuse.

Ce délai n'est pas dû à une quelconque susceptibilité ou gêne mais au fait que vos remarques et questions demandent le plus souvent des réponses précises et élaborées et que le temps me manque :

j'ai un emploi du temps très chargé entre les cours que je donne ici au lycée, les cours (une trentaine d'heures d'introduction à l'*Abhidhamma* et au *pali* philosophique) que je donne en visio-conférence pour un institut universitaire parisien et l'écriture de mon nouveau livre.

Je vais donc tenter de vous répondre par petites touches, en fonction de mon temps disponible (d'où le nom donné à ce courriel, qui appelle d'autres numéros...).

Vos articles et remarques font apparaître des questions de méthode, sur lesquelles nous reviendrons abondamment, en particulier :

a) vos sources (limitées à ce que l'on trouve en Occident ; à titre d'exemple, pour ce qui est du *Theravada*, vous partagez avec la quasi-totalité des auteurs occidentaux une méconnaissance de l'*Abhidhamma* ; nombre de vos questions ou de ce que vous estimez être des "impensés" y trouvent des réponses longues et claires ; on les partage ou non, mais elles existent ; à votre décharge, une très large partie de ces textes n'a jamais été traduite ; les *sutta* avaient une fonction bien définie mais limitée, on ne peut en déduire que ce qui n'y figure pas mettrait en lumière des failles du bouddhisme) ;

b) la non utilisation du gouffre doctrinal existant entre le bouddhisme ancien et les courants tardifs et déviants (en fonction des besoins, vous glissez d'un courant à l'autre, un peu comme si vous mixiez pour une démonstration un peu d'Ancien Testament, un peu de Nouveau, un peu de Catholicisme, un peu d'Évangélisme et un peu de Raël). Nous reviendrons sur cela au fur et à mesure.

Aujourd'hui, je voudrais me contenter d'une explication personnelle concernant mon installation en Asie.

Vous écrivez (mail du 2 mars) " *votre choix de vous éloigner géographiquement et de vivre de façon plutôt exotique..., etc.*" ; il n'y a pas de "choix de m'éloigner" mais au contraire choix de revenir "chez moi" après une longue carrière en France et à l'étranger : ma famille est installée en Asie du Sud-Est (mes parents ont vécu et sont décédés au Laos, mon frère y vit également avec son épouse vietnamienne, mon ex épouse et l'une de mes filles vivent au Cambodge, deux autres de mes enfants ont pour projet immédiat, à l'issue de leurs études, de travailler et vivre à Bangkok, ma compagne de longue date est thaïe). Toutes les intentions personnelles 'problématiques' que vous me prêtez reposent donc sur une base fausse, une projection.

Vous opposez d'autre part le fait de souhaiter résider dans un pays bouddhiste à la prétention universaliste du bouddhisme. En matière de recherche, pour ne prendre que cet aspect, cela signifie que les bibliothèques occidentales contiendraient selon vous tout ce qui est suffisant pour un chercheur ; c'est malheureusement faux : vous n'imaginez pas les trésors en *pali* ou en langues locales (khmer, thaï, lanna, birman) n'existant qu'ici (non numérisés, non publiés, non traduits) et apportant un précieux éclairage sur de multiples points doctrinaux. Certains érudits européens sont installés ici depuis des dizaines d'années, précisément pour cette raison (l'une de mes relations de l'EFEO a par exemple consacré sa vie au classement et à la traduction des innombrables manuscrits de la bibliothèque du Palais royal de Phnom-Penh), comment peut-on comparer leur démarche à celle des hippies sur le chemin de Katmandou ? Je vous en donnerai des exemples dans nos discussions futures...

A suivre, par conséquent."

Mon courrier.

« *Mais voilà une réponse fort agréable cher Monsieur, et je suis heureux de recevoir de votre part ce courrier très encourageant.*

Mille excuses de ma part, notamment pour mon ignorance en ce qui concerne votre vie actuelle et vos engagements, ainsi qu'en ce qui concerne votre situation comme l'histoire de votre parcours et celle de votre famille que j'apprends grâce à ce mail. Et je conçois infiniment mieux votre rapport à l'Asie qui s'éclaire ainsi parfaitement.

Vous pardonneriez aussi mon ignorance en ce qui concerne le Bouddhisme ancien que vous connaissez infiniment mieux que moi.

Les hypothèses que j'ai été amené à formuler sont souvent pour le moins audacieuses, et je les propose en m'appuyant effectivement sur les données fournies par la bibliographie que je possède ou que je peux consulter.

N'étant pas un spécialiste comme vous, et ne le revendiquant certainement pas, je reste un amateur qui se veut quelque peu éclairé dans un univers complexe et touffu. Rien n'est simple dans l'histoire des religions, et le ou les bouddhismes ne font pas exception.

Comme vous avez pu le constater, je m'inspire de thèses provenant de la philosophie et des sciences humaines, anthropologie et psychanalyse notamment, pour interroger le donné révélé chrétien comme la sagesse du Bouddhisme. Cela peut sembler inconvenant ou déplacé - j'ai eu souvent maille à partir avec des clercs ou des religieux sur cette question épineuse mais cruciale ! -, mais je crois qu'un tel travail est au contraire nécessaire et qu'il ne pourra être que fructueux.

Un point sur lequel nous reviendrons, mais qui apparaît dans nos échanges depuis quelque temps, m'interpelle : celui des connaissances conservées dans les écrits ou les textes anciens que vous pouvez consulter et traduire et qui contiendraient, selon vous, bien des réponses à nos ou mes questions.

Je conçois cela, mais j'émetts une réserve quant à ce contenu au regard des avancées ou des évolutions intellectuelles et mentales que l'Occident a connues ces derniers siècles et que les autres cultures ignorent ou méconnaissent. C'est la raison pour laquelle l'histoire du Christianisme, que je connais assez bien, me sert de repère ou de critère. Car son histoire a rencontré et s'est confrontée à ces découvertes majeures que nous ne pouvons pas ignorer.

Un exemple simple : dans les traditions chrétiennes monastiques et ascétiques, comme dans certains bouddhismes, l'ascèse pratiquée se porte notamment sur les rêves et le sommeil, qui sont les états parmi les plus difficiles à transformer dans l'être humain, ceux qui laissent passer les manifestations de l'inconscient et contre lesquelles le moine doit lutter pour conquérir un état de sagesse élevé ou se laisser convertir par la grâce en vue de la sainteté.

Personnellement, je m'y suis employé depuis mon adolescence pendant des années, notamment lors de mes passages et retraites dans les monastères chrétiens ou bouddhiques, mais aussi chez moi. Et le résultat n'a pas été à la hauteur de mes efforts ni de mes attentes. J'avais beau pratiquer selon les conseils avisés des maîtres rencontrés ou des textes sacrés, quelque chose en moi résistait et ne se laissait pas convertir ou transformer. Je ne comprenais pas d'où pouvait provenir une telle résistance, et le recours aux vies antérieures et à leurs conséquences pour expliquer ce phénomène négatif (et donc tout expliquer sans jamais rien justifier!) ne pouvait rien m'apporter en ce domaine. D'autant que je constatais chez les moines et les maîtres des difficultés semblables, mais qu'ils n'évoquaient que rarement : non pas par réflexe de pudeur, mais parce que cela contredisait leur foi ou les enseignements sacrés qu'ils propageaient.

Eux aussi se heurtaient à un même problème, mais ils refusaient de croire que cette limite était infranchissable et estimaient que leur foi ou leur pratique en viendraient naturellement ou surnaturellement à bout...

Il m'a fallu recourir à la psychanalyse pour saisir enfin que dans la psyché humaine, l'inconscient ne peut pas se laisser transformer ou convertir totalement, ou du moins sans que l'être humain n'en pâtisse gravement ou ne plonge inéluctablement vers la mort.

Une psyché humaine entièrement tournée vers la sagesse, de jour comme de nuit, ou totalement pénétrée de sainteté, où l'inconscient aurait miraculeusement disparu et où la psyché serait diaphane, comme le prétendent les textes sacrés du Christianisme ou du Bouddhisme toutes tendances confondues, surtout à propos de certains êtres, est en fait impossible.

C'est un idéal inaccessible, un fantasme spirituel où l'être humain vivrait désincarné et ne serait tout simplement plus lui-même, c'est-à-dire n'aurait plus rien d'humain. Un ange, si l'on veut, ou un "immortel" au sens taoïste, mais pas un homme. Cette constatation m'a permis de me sortir du piège qui a consisté à accroître toujours plus mes pratiques, et à m'engager dans une surenchère spirituelle, en m'exerçant sur ma propre psyché, et sur mon corps aussi, pour obtenir des résultats toujours fragiles et jamais acquis.

Or, pour comprendre ce fait qui nous concerne tous, il faut se tourner vers la psychanalyse. La finitude humaine n'est pas un a priori ni une vision limitée ou inventée par l'ego. C'est un fait incontestable contre lequel nous buttons tous.

La foi chrétienne et la sagesse bouddhique entretiennent de ce point de vue une illusion: celle d'une sainteté totale ou d'un éveil parfait et définitif en cette vie. Ce qui est faux et trompeur. J'ai donc appris à ne plus me laisser abuser par ce légendaire qu'accréditent encore ces religions, pour le meilleur parfois, pour le pire souvent.

"Qui veut faire l'ange fait la bête" rappelait justement Pascal.

Mais pour mieux saisir ces limites, il m'a été nécessaire de m'appuyer sur une science humaine qui n'est pas reconnue par la foi chrétienne (ou très mal...) ni par la sagesse bouddhique.

Et cela m'a permis de sortir aussi de ces visions faussement entretenues sur ces sujets...

Voilà une leçon que j'ai retenue, mais qui va à l'encontre de ce que j'ai pu apprendre dans ces deux grandes religions qui ne reconnaissent pas les avancées de la psychanalyse (les recours biaisés de certaines sagesse aux sciences cognitives n'ont rien d'une démarche empirique et fiable, ainsi que l'a constaté un B. Faure... C'est un phénomène de mode...). Ce qui explique mes distances tant avec la foi qu'avec la sagesse. Et je doute que des textes anciens, qui ne pouvaient connaître les découvertes datant du XIXe et du XXe siècle, puissent m'aider sur ces problèmes. Mais j'ai peut-être tort...

Bien entendu, j'attends sans impatience les éclaircissements que vous pourrez apporter grâce à vos travaux sur ces sujets et je serai très intéressé par ce que ces textes peuvent nous offrir.

Je peaufine et corrige mon article sur le karma.

C'est toujours un plaisir de converser avec vous, et s'il n'y avait cette distance géographique entre nous, je serais heureux et fier de vous rendre visite...

Bien à vous et à bientôt."

Courrier du 16/05/2022

Cher Monsieur,

Je viens d'acquérir votre dernier livre sur « La légende de Gotama »³⁹. Je l'ai quasiment terminé.

³⁹ Cf. D. Treutenaere, *La légende de Gotama*, Paris, Ed. Soukha, 2022.

Vous avez fait de nouveau un travail exemplaire et exhaustif concernant cette question cruciale pour tous les Bouddhismes. Et vous avez fait le choix de démystifier le mythe pour faire valoir la vérité et de démonter la légende pour exhumer la réalité. On ne peut que vous en féliciter.

Le Bouddhisme originel, que vous dégagez au fil des pages, apparaît par-delà toutes les fioritures et tout le légendaire ajoutés par la suite, et on devine mieux les traits de la personnalité de Gotama comme de sa pensée. Pourtant, les suttas et les textes restent encore émaillés d'éléments religieux qui ne se comprennent qu'en prenant du recul et en adoptant une certaine distance critique. Je ne vois pas qu'on puisse les lire honnêtement d'une autre façon.

Deux éléments m'interrogent :

1 / d'abord, la clôture du corpus doctrinal du bouddhisme theravâda.

En effet, dès la fin de l'Antiquité, celui-ci ne bouge plus⁴⁰. Et il n'accepte ni innovations internes ni influences externes, et se réifie une fois pour toutes. Même les commentaires de commentaires n'ajoutent pas d'éléments essentiels, et ceux provenant d'auteurs occidentaux ne sont visiblement pas acceptés dans ce vaste corpus.

Or, la caractéristique d'une science, même de sagesse, est d'évoluer, de se remettre en cause et de se transformer au fil des découvertes. G. Bachelard l'avait parfaitement perçu avec la différence entre la chimie et l'alchimie. Si la première n'a cessé d'évoluer depuis son apparition, la seconde, elle, n'a pas changé depuis l'Antiquité. L'alchimie n'est donc pas une science, au mieux c'est un savoir antique relevant d'une mentalité pré-moderne, au pire, c'est une doctrine ésotérique dont la valeur, à l'instar de l'astrologie et des sciences occultes, n'a d'intérêt qu'historique.

Si tout a été dit et écrit dès les premiers siècles après la mort du Bouddha entre les conciles, la rédaction des textes sacrés et leurs commentaires, comment imaginer que les innovations et les découvertes en matière de pensée philosophique, de psychologie, d'anthropologie, d'histoire, de sciences..., puissent être intégrées à un corpus figé depuis des siècles, ou encore puissent faire évoluer celui-ci selon des méthodes et des principes qui étaient ignorés à cette époque et qui n'apparaissent jamais dans ces mêmes textes⁴¹ ? Une telle

⁴⁰ Cf. D. Treutenaere, *La légende de Gotama*, op. cit., « Première partie ».

⁴¹ Vous faites grief aux auteurs du Mahâyâna de faire preuve de « fierté visible » en exposant les connaissances de leur époque pour les rapporter à leur bouddhisme (p.169), mais au moins ils ont tenté d'actualiser la doctrine pour la rendre plus compréhensible.

« intouchabilité » textuelle, qui rappelle celle de la Bible pour les fondamentalistes ou du Coran, a de quoi surprendre dans une religion qui a fait de la sagesse rationnelle un élément central de sa doctrine⁴²...

La comparaison avec l'histoire de la théologie chrétienne, qui a connu des bouleversements majeurs entre l'époque de la patristique, celle de la scolastique médiévale, puis le temps de la Réforme et l'époque contemporaine, est édifiante à cet égard. Car elle montre le dynamisme interne de cette pensée qui n'a cessé d'évoluer pendant des siècles – deux millénaires même! –, tout en conservant les éléments majeurs de sa doctrine, et cela malgré les réticences et les condamnations d'un magistère aussi soucieux de préserver l'intégrité de la doctrine chrétienne que le furent les moines et les Arahâ du Bouddhisme theravâda.

2/ ensuite, l'absence de théorie anthropologique susceptible d'expliquer les croyances bouddhiques.

Sans doute, cela n'est pas l'objet de votre livre. Mais on ne peut le que regretter, car un regard distancié, de type anthropologique, pourrait lever bien des ambiguïtés et éclairer bien des zones d'ombre de la doctrine comme de la légende.

Prenons un exemple : celui du processus de divinisation du Bouddha que vous analysez dans votre ouvrage⁴³.

D'un point de vue rationnel et bouddhique, le vôtre notamment et sans doute celui du Theravâda, ce processus représente une déviance qui relève de l'idolâtrie ou de la superstition, et qui est à bannir, car il représente un obstacle sur la Voie de l'éveil. Mais d'un point anthropologique, ce phénomène n'a rien d'un accident dû à une mécompréhension ou à une utilisation dévoyée du Bouddhisme à des fins de récupération politico-religieuse. Car il est le signe d'une transformation de la personne même du Bouddha et qui a dû commencer dès l'époque de son vivant. Et ce processus de déification n'est pas différent en nature ou dans son fond que celui que l'ascèse et la quête de l'éveil mettent en œuvre, et auxquelles le Bouddha s'est livré en s'y jetant corps et âme, de façon quasi désespérée.

Nietzsche avait bien remarqué que l'avènement du Christianisme avait obligé les chrétiens à adopter un nouveau mode de croyance et à se soumettre à un autre mode

⁴² La question se pose avec les travaux des savants occidentaux comme les vôtres, et de tant d'autres. Ces travaux pourraient-ils être ajoutés aux commentaires antiques, selon certaines modalités ? Ou sont-ils destinés à rester à l'extérieur du corpus, comme des éléments exogènes ? ...

⁴³ *Ibid.*, pp.226-242.

d'existence, en refusant notamment la mort volontaire, qui était tant prisée dans l'Antiquité gréco-romaine :

« Le christianisme a fait de l'immense désir de suicide qui régnait au temps de sa naissance le levier même de sa puissance : tandis qu'il interdisait de façon terrible toutes autres formes de suicide, il n'en laissa subsister que deux qu'il revêtit de la suprême dignité et qu'il enveloppa de suprêmes espoirs : le martyr et la lente mise à mort par soi-même de l'ascète. »⁴⁴

Ce qui revenait en fait à une opération de confiscation de la mort, notamment des chrétiens, par le désir même du Christ, en imposant l'interdit du suicide, condamné par la doctrine chrétienne.

Mais ce faisant, un double oubli s'est opéré lors de ce nouvel interdit :

- le premier se trouve dans la mort même du Christ, lors de laquelle celui-ci s'est laissé mourir de façon volontaire, mort qu'il s'est réservé à lui-même tout en la condamnant et en l'interdisant aux autres⁴⁵;

- le second est que ce type de mort ascétique et mystique, connu et répandu aussi dans toute l'Inde depuis l'époque du Bouddha, était une imitation d'une autre mort que Nietzsche n'a pas perçue malgré son génie : la mort sacrificielle. Et c'est celle-ci, et non la mort simplement volontaire, qui a transformé la personne humaine de Jésus de Nazareth, condamné à la crucifixion, en une figure divine : celle du Christ, Fils de Dieu, ressuscité d'entre les morts.

Ce schéma, que seule l'anthropologie a révélé et qui est resté répandu dans toute l'Antiquité jusqu'à la fin du Moyen-Âge, peut parfaitement s'appliquer à la figure du Bouddha.

De Gotama qu'il fut, être humain en quête de délivrance et de salut personnel dans l'Inde du Ve siècle avant notre ère, il devint le Bouddha, figure suprahumaine. Or, ce n'est pas son éveil qui l'a propulsé à cet étage quasi divin, ni même une projection superstitieuse émanant des disciples ou des laïcs en mal de divinités à vénérer. Mais c'est, tout d'abord, son ascèse lors de laquelle il a imité, comme tous les ascètes de son époque, une forme de sacrifice de soi, puis, surtout, sa mort, où il s'est offert en oblation pour le bien de ses disciples ou de ses affidés.

En langage psychanalytique, cela signifie aussi que le sage Gotama a cédé au moins deux fois à la pulsion de mort : une première fois lors de son ascèse extrême et des austérités pratiquées qui l'ont poussé aux portes de l'abîme, une seconde fois, lors de son éveil dans le

⁴⁴ Cf. F. Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1982, « Livre troisième - § 131 », p.153.

⁴⁵ Cf. P.-E. Dauzat, *Le suicide du Christ. Une théologie*, Paris, P.U.F., 1998.

nirvâna, cette extinction des feux du désir vital. D'ailleurs, l'éveil en tant qu'accès au nirvâna – « extinction » - peut être considéré comme une forme de sacrifice de l'ego sur lequel je reviendrai.

En ce sens, sa mort, exemplaire, aura exactement signifié le genre de vie auquel il se sera voué, et cela à l'encontre de la belle vision harmonieuse d'un Bouddhisme sage, vertueux, et toujours en équilibre entre les extrêmes ou d'un Gotama toujours en délibération avant de prendre une décision évidemment rationnelle et sagement pesée. Ce qui signifie aussi que ceux qui s'engagent dans cette sagesse et empruntent cette voie sont sans doute eux aussi animés par quelque désir secret de se fondre dans le nirvâna ou d'en finir avec la vie, mais de façon ascétique et apparemment rationnelle, c'est-à-dire en la revêtant des atours de la vertu pour éviter de se confronter à leurs propres pulsions inconscientes...

Me vient aussi à l'esprit cette idée que la figure du Bouddha était destinée très tôt à s'effacer derrière la légende pour les besoins de la nouvelle religion et de son travail missionnaire. Contrairement au Brahmanisme, le Bouddhisme est une religion qui se veut universelle et qui est prosélyte. L'effacement de la personne du Bouddha⁴⁶ et des Arahâ qui lui ont succédé au profit de la doctrine, impersonnelle et sèche, procédait sans doute d'une logique de la pensée bouddhique. Mais cette doctrine à elle seule ne pouvait être aussi attirante et aussi séduisante que la légende qui est née plus tard et qui a servi aux différents bouddhismes. C'est ainsi que le visage du Bouddha a disparu derrière les voiles de sa légende en un phénomène connu dans de nombreuses religions où le fondateur devient une figure mythique, pour résister aux outrages du temps et à l'oubli.

Ensuite, restent les questions apparemment insolubles, et qui persistent encore, malgré toutes les présentations les plus détaillées de la doctrine :

1/ Sur le nibbâna, tout d'abord.

Qu'est-ce qu'un état sans désir, nirvâné, mais qui ne peut se trouver ou être atteint qu'en le cherchant obstinément, comme le fit le Bouddha ? C'est-à-dire en s'y consacrant corps et âme, avec l'énergie du désespoir qui a aussi pour nom : le désir ?

Que la volonté y soit associée ne change rien au problème, car c'est avec un désir tendu qu'il deviendrait possible de connaître cet état dépourvu de désir. Et non pas en se contentant

⁴⁶ Cf. D. Treutenaere, *La légende de Gotama*, op. cit., pp.243-245.

de laisser s'éteindre tranquillement le désir en soi, ce qui est impossible ou revient à une forme de suicide. Ce nibbâna, fin de la souffrance, est-il vraiment réalisable en cette vie humaine, qui est toujours traversée de désir et de souffrance ? Et n'est-ce pas ce désir ou encore cette souffrance qui non seulement nous conditionnent, mais sont aussi notre « vraie nature » inhérente à nous-même, inséparables de nous, et qui nous rappellent ce que nous sommes réellement ?

Autrement dit ce nibbâna est-il vraiment enviable, voire « désirable » ? Et une existence humaine dépourvue de tout désir et de toute souffrance est-elle seulement envisageable ? Ou n'est-elle qu'une illusion, un fantasme ?

Plus encore, le désir comme la souffrance inhérents à notre condition ne sont-ils pas infiniment plus que des aspects simplement indésirables de notre condition, des épiphénomènes dont il faudrait se déprendre ? Et n'aurions-nous au contraire pas beaucoup à apprendre de ce même désir et de cette souffrance en les écoutant, en les interrogeant, plutôt que de chercher inutilement à s'en débarrasser ? La vision du nibbâna serait-elle une vision du vide qui dénature notre condition humaine, et la transvase mentalement dans un état autre, déshumanisé, voire inhumain ? Ne serait-il pas plus sage de conserver cet état humain si précieux plutôt que de l'échanger contre une nature vide, ou un vide ou un évidement de notre nature propre, c'est-à-dire de ce que nous sommes et serons sans doute toujours ?

Bref, est-on plus humain, plus sage et meilleur en étant éveillé et nibbâné qu'en ne l'étant pas ou en refusant de l'être ?...

2/ Sur la vacuité.

La vision que confère l'état d'éveil comme le nibbâna est la vacuité, qui serait inhérente à toutes choses.

Mais comment peut-on percevoir encore quelque chose ou quelqu'un dans cet « état sans état » ou qui serait au-delà de tous les états ? Et ce que l'on perçoit alors, appartient-il encore à la réalité humaine ou cela n'est-il que la conséquence des efforts et des effets produits par les pratique méditatives et par l'apprentissage des enseignements bouddhiques ? Et si l'on ne peut rien en dire, sauf de façon négative sur un mode apophasique, doit-on suivre la doctrine en lui accordant sa confiance ?

Si c'est une question de réalisation personnelle ou d'éveil individuel, à supposer que ces derniers ne corroborent pas les descriptions de cet éveil ni ceux du nirvâna et se trouvent

en désaccord avec la doctrine du Bouddha sur ces points essentiels, la doctrine ou les Arahâ pourront-ils en tenir compte, à quelles conditions ? Ou considèrera-t-on ces expériences qui ne corroboreront pas nécessairement ce qu'en dit la doctrine comme des « ratés » et ceux qui les ont éprouvés comme des « hérétiques » ? Et au nom de quoi ?

3/ Sur l'imitation.

Faut-il vraiment suivre et imiter le Bouddha dans son retrait du monde, sa vie d'errance et de mendicité, comme le font encore les moines de nos jours ? Autrement dit, Gotama est-il un exemple, ou mieux encore un modèle ? Et en quoi précisément peut-il l'être pour notre époque ?

Le retrait du Bouddha de la vie ordinaire et du monde apparaît bien d'ailleurs pour ce qu'il fut : une fuite⁴⁷.

À l'instar de beaucoup de sages de son époque, et de tous les « renonçants », Gotama s'est enfui. Mais cette attitude est-elle vraiment morale et vertueuse ? Ou dénote-t-elle simplement l'incapacité comme le refus de ces renonçants à assumer pleinement leurs responsabilités ? Auquel cas, en quoi seraient-ils des modèles à suivre ? Et que vaut, à l'aune de ce point de vue éthique, leur sagesse ?

4/ Autre problème épineux : la nature de l'éveil et de l'accès au nibbâna.

Non plus considérés en soi, mais comme des signes de transgression indéniable. Car l'accès au nibbâna - délivrance, illumination, bonheur inouï, jouissance d'acte ou d'être, rupture des liens qui entravent, extinction du désir, paroxysme de bonheur..., de quelque nom qu'on le désigne -, est bien d'ordre transgressif et non pas vertueux. Le signe qui me paraît absolument indéniable est la destruction de l'ego dont le sage parviendrait à se détacher dans ce geste ultime.

Or, à y regarder de plus près, il ne s'agit nullement d'un détachement paisible et progressif, d'une étape spirituelle entreprise sur un mode pédagogique et paisible, mais bien d'une rupture violente, d'une agression dirigée contre ce qui est considéré par le Bouddhisme

⁴⁷ Cf. D. Treutenaere, *La légende de Gotama*, op. cit., pp.50, 74-75. L'abandon de sa famille ne semble pas particulièrement poser de problème à Gotama (pp.50-51). Doit-on en conclure que sa conscience morale, même dans un contexte socioreligieux particulier, n'était guère développée, à l'instar des autres *bodhisatta* ? Ou était-il lui-même si égocentrique qu'il n'a pas été attentif à ce qui pouvait le retenir dans ses obligations familiales ?

comme l'adversaire sans doute le plus redoutable sur la voie de la « délivrance ». De sorte que cette rupture violente peut être considérée comme un meurtre. Le meurtre de l'ego.

Aussi illusoire que celui-ci paraisse, ainsi qu'il est qualifié dans les textes, il n'en demeure pas moins composé d'une réalité suffisamment substantielle, d'un point de vue mental ou psychologique, pour devoir faire l'objet d'une ascèse extrême afin de l'éradiquer. Un meurtre donc, mais opéré ou dirigé sur soi-même.

Mais en ce cas, serait-ce l'ego qui sacrifierait l'ego ? Ou encore qui se sacrifierait à lego lui-même ? Mais à qui et pourquoi ? Ou serait-ce une autre instance psychique qui se délivrerait de ce « moi » encombrant ? Mais laquelle ? Et comment y parviendrait-elle sans s'appuyer sur le mental et les forces du mental ou de l'esprit, notamment celui du sage ou de la personne engagée dans la Voie, c'est-à-dire en fin de compte sur lui-même, c'est-à-dire sur l'ego ou le « moi » ? Enfin, au regard du principe de l'anattâ, qui est au cœur de la doctrine du Bouddhisme avec l'impermanence et la souffrance, c'est-à-dire de cette absence de soi substantielle ou encore d'âme éternelle, pourrait-on considérer ce rejet de l'âme humaine, pourtant acceptée dans quasiment toutes les religions, pour un attentat spirituel envers soi-même, envers ce soi ou ce moi honni par les sagesse orientales en général, et le bouddhisme en particulier ? Le meurtre de l'ego reviendrait à un meurtre du soi, de la personne, ou de l'âme...

L'éveil posséderait donc bien une teneur violente à finalité suicidaire et sacrificielle, puisqu'il s'agit de faire mourir l'ego sur l'autel de la délivrance et du nirvâna. Telle une sorte de suicide mental ou psychologique...

5/ La question de l'efficacité spirituelle et mentale d'une voie vertueuse qui doit mener à l'éveil et à la délivrance ultime.

C'est sans doute l'un des problèmes les plus épineux et les plus délicats à aborder et qui ne l'est jamais par les commentateurs, tant ceux-ci restent persuadés que cette voie propose une solution parfaite, alors qu'elle pourrait tout au contraire représenter en tant que telle un problème fondamental et même un obstacle.

Vous-même, vous l'abordez et la présentez ainsi contre les déviations du mahâyâna⁴⁸, en la spécifiant de multiples façons :

⁴⁸ Aux pp.265-265.

« Voie de l'austérité », « voie de l'égalité », « voie du raisonnable », « voie de l'essentiel », « voie du silence », « voie intérieure », « voie de la liberté »..., toutes ces expressions élogieuses, emphatiques, ne sont pas sans rappeler ces textes poétiques et mystiques de la littérature de Sagesse, la Prajnâparamitâ, dans lesquels on ne tarit pas d'éloges sur les moyens spirituels comme sur les qualités mystiques et irréelles que le bodhisattva doit atteindre ou a déjà atteint.

Moi-même, je fus particulièrement sensible à la veine poétique de ces textes qui possèdent une indéniable beauté, un charme irrésistible, mais aussi une qualité rhétorique particulière que l'on connaît en linguistique : le performatif. En lisant ou en écoutant ces textes intarissables sur les qualités sublimes de l'éveil, ce dernier se fait déjà présent dans l'esprit de l'auditeur ou du lecteur, et, subjugué par la beauté des phrases, il a le sentiment d'être lui aussi à son tour en train de s'éveiller et de toucher avec son corps et son esprit une essence semblable au nibbâna ou qui s'en approche. Et cela jusque dans les moments où le texte se déprend de toute emphase littéraire pour définir ce qui est au-delà du sentiment, de la beauté et du sublime...

C'est la qualité indéniable d'un ouvrage comme celui dirigé par L. Silburn qui regroupe un nombre impressionnant de textes de toutes traditions dont la nature mystique et poétique touche au sublime⁴⁹. Il suffit d'en lire un au hasard pour être aussitôt touché par le style et les envolées spirituelles qui n'ont rien à envier à la littérature mystique occidentale.

C'est d'ailleurs par ce biais que j'ai appris à apprécier les hymnes védiques qui, pour moi, sont littérairement au-delà de tout ce que j'ai pu lire jusqu'à présent⁵⁰.

Or, cette beauté poétique, aussi sublime soit-elle, ainsi que cette performativité, ne suffisent jamais, car elles ne sont que des phénomènes transitoires et sans conséquences tangibles. Qui plus est, elles peuvent être illusoires, puisqu'elles produisent l'illusion de l'illumination, comme elles créent temporairement l'effet de la délivrance. Être touché par un texte, est-ce connaître le véritable éveil, par anticipation ? Ou ce sentiment, ce goût de « la saveur de l'ultime », n'en est-il qu'une préfiguration, une projection, une image, une copie ? Car si ce sentiment n'est pas nécessairement faux, c'est parce qu'il a sans doute un rôle à jouer dans la quête de l'éveil et les étapes successives qui y mènent...

⁴⁹ Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1996.

⁵⁰ Dans le champ poétique de l'Antiquité, ils rappellent les odes et les épinicies d'un poète comme Pindare, contemporain de Platon...

Beauté du sublime, d'une part, célébrée dans des textes poétiques qui viennent parachever ceux de la scolastique, et pratique ascétique vertueuse, de l'autre : les deux piliers du Bouddhisme theravâda apparaissent ainsi en pleine lumière, et semblent indétrônables par leur puissance souveraine inhérente.

En effet, que pourrait-on reprocher à un tel monument religieux qui perdure depuis plus de deux millénaires et qui, de surcroît, est toujours vivant ?

Or, c'est justement là qu'une faille apparaît. Elle se situe au cœur même du splendide édifice et de sa perfection inégalée, comme au sein de la rationalité philosophique, de la beauté poétique et de la sagesse vertueuse dont cette doctrine se prévaut et que vous présentez de façon exhaustive dans votre livre.

En effet, est-il aussi assuré qu'une pratique aussi vertueuse, mise en œuvre selon les consignes et les conseils des Arahâ et des textes, et suivie consciencieusement, je dirais même scrupuleusement par tous les adeptes, mène nécessairement ceux-ci à cet état de délivrance ? Et cela selon le schéma logique décrit par un sutta sous la forme :

« Le noble disciple qui comprend cela perd tout intérêt vis-à-vis du corps, des sensations..., de la conscience. Étant désenchanté, il se détache. Étant détaché, il se libère. »⁵¹

Il suffirait donc d'abord de comprendre un fait, un principe, une leçon..., et une fois ces derniers intégrés et compris, d'éprouver un désenchantement de ce qui a autrefois enchanté l'esprit et ravi l'âme ou le corps, puis de se détacher de cet effet pour obtenir la délivrance.

Mais est-ce toujours aussi automatique et aussi logique ?

Cela se passe-t-il toujours ainsi dans l'existence et la conscience de l'aspirant ou du « noble disciple » ? Ou est-ce une figure rhétorique qui sert de formulaire religieux, voire de code de conduite à suivre pour obtenir cet état de délivrance, et non pas une constatation de nature empirique et d'ordre psychologique ?

Une telle description laisse effectivement de côté la réalité humaine infiniment plus complexe, et qui ne suit jamais un tel schéma cognitif dans son déroulement trop lisse. Des revirements, des incompréhensions, des malentendus, des dispositions inattendues adviennent toujours et démentent une telle vision idéale, pour ne pas dire idyllique. De plus, un tel schéma fait visiblement la part belle à la dimension cognitive, oubliant que la psyché humaine est bien autrement composée, étant l'objet le plus complexe et le plus subtil de tout l'Univers.

⁵¹ Cf. D. Treutenaere, *La légende de Gotama*, op. cit., p.138.

Enfin, il faut ajouter que l'enseignement du Bouddha s'est heurté à une contradiction que les textes relatent. D'une part, cet enseignement serait aisé à saisir et à pratiquer de façon générale⁵², mais, de l'autre, le Bouddha a hésité à répandre sa doctrine du fait de son extrême subtilité et difficulté⁵³ ...

Aussi, la question de l'efficacité de telles pratiques reste posée.

On connaît les réponses stéréotypées provenant de ces mêmes textes et de ces mêmes enseignants : tout dépend du kamma antérieur, des potentialités de l'aspirant, des conditions de sa pratique comme de la pureté de sa motivation. Si celui-ci, malgré une pratique intense et réitérée, ne parvient pas à l'éveil, cela signifie soit qu'il l'atteindra peut-être (!) dans une autre existence (mais laquelle ?), soit qu'il doit réviser sa pratique et revoir sa compréhension de la doctrine. Son manque d'intelligence comme ses limites ascétiques, il ne les doit qu'à lui-même et à personne d'autre. Comme dans toutes les spiritualités, le tort ou l'erreur ne peut provenir que des adeptes, jamais des enseignants, encore moins des enseignements ou du Bouddha lui-même !

Or, de même qu'il est impossible, pour l'aspirant, de savoir avec exactitude ce que furent toutes ses existences antérieures, à moins d'être pleinement éveillé comme le Bouddha lui-même, ce qu'il n'est pas et ne sera sans doute jamais, de même, il lui est tout aussi impossible de comprendre l'origine de ses propres défauts, qui proviennent d'un passé inaccessible, comme de savoir ce qui lui serait le plus « profitable » en cette vie⁵⁴. Et il se voit ainsi renvoyé à lui-même ou à la stricte observance des règles et des méthodes qui ne sont pas parvenues jusque-là à le libérer, comme à l'attente indéfinie d'une autre vie, peut-être meilleure, mais dont il ne peut rien savoir, comme il ne sait rien des précédentes...

En cela se pose la question de l'efficacité de ces pratiques et de la teneur morale des vertus employées. Et si cette question apparaît et persiste, c'est qu'elle n'a pas été résolue ni même posée avec suffisamment de sérieux par les enseignants comme par les textes qui se sont contentés de répéter le credo du Bouddhisme theravâda sans jamais l'interroger.

Ce problème s'est posé en Occident avec une acuité sans précédent, au cœur même du christianisme, dès l'époque du Christ et de saint Paul, puis avec la Réforme. Max Weber a écrit un livre célèbre sur cette question qui a tourmentée bien des consciences⁵⁵. Les réponses

⁵² p.139.

⁵³ p.142. Heureusement, comme vous l'écrivez, l'esprit de pédagogie finit par l'emporter...

⁵⁴ p.208.

⁵⁵ Cf. M. Weber, *L'éthique du protestantisme et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

apportées par les mouvements issus du protestantisme, notamment américain, comme celles imposées par le catholicisme romain, n'ont pas été à la hauteur des nouveaux enjeux existentiels. Car ces deux confessions ont commis deux erreurs : soit elles n'ont fait que reconduire les anciennes croyances en les réactualisant, comme le fit la Contre-Réforme catholique dont on constate aujourd'hui toute l'insuffisance ; soit, elles ont tendu à revaloriser l'éthique des vertus pour lui conférer une dimension chrétienne, par une foi revisitée qui l'avait pourtant dûment condamnée dès l'époque apostolique.

Or, il ne serait pas difficile de relever les failles, non des adeptes ou des aspirants sur lesquels la faute est toujours rejetée pour mieux disculper la doctrine, mais de la doctrine elle-même et de ses prétentions dont certaines pourraient être contredites, voire réfutées. L'apparition de la modernité et de la conscience moderne ont ainsi ouvert une brèche dans l'histoire des mentalités qui n'est pas prête de se refermer et qui a entaillé et mise à mal bien des certitudes et des croyances admises depuis des siècles...

Je n'insiste pas sur ce sujet que j'ai traité par ailleurs, et je vous renvoie à mes réflexions que vous pourrez trouver sur mon site. Mais la question reste posée et je ne crois pas que les réponses se trouvent dans quelque sutta ou Abhidhamma encore cachés ou non traduits, et qui datent d'une époque bien antérieure...

Par ailleurs, si l'éveil du Bouddha est aussi unique que les textes se plaisent à le rappeler, n'est-ce pas aussi parce qu'il était entièrement singulier et personnel ? Et non pas autant universel que les Bouddhismes se plaisent à le croire ?...

6/ Enfin, demeure un mystère qui, doctrinalement, a pris des proportions surprenantes, notamment avec la diffusion du légendaire.

Il est lié au fait que, selon les textes et les suttas, Gotama aurait été le seul homme à avoir connu ou trouvé le parfait éveil à son époque. Si l'on écarte la légende des bouddhas antérieurs⁵⁶, Gotama serait le seul, parmi les très nombreux renonçants et les ascètes que comptaient l'Inde à cette époque, à avoir trouvé le véritable et parfait éveil ! Et lui-même, toujours d'après les textes, se serait prévalu de cette découverte inouïe. Or, la logique des grandes découvertes, qui obéit à des schémas intelligibles, est justement de ne pas être réservée à un seul homme, mais au contraire d'être partagée ou répandue.

⁵⁶ pp.152-159.

Que le Bouddhisme ait volontairement insisté pour que cette découverte soit uniquement le fait de Gotama au moment de son éveil est compréhensible⁵⁷, au regard notamment de la concurrence des autres voies de sagesse ou des religions de salut à cette époque. Mais, d'un point de vue spirituel et historique, cette prétention est rien moins que réaliste.

Certes, dans certains suttas, le Bouddha lui-même évoque les autres éveillés du passé, du présent et du futur, ainsi que vous le signalez⁵⁸. Mais on ne voit guère de ces « Bouddha du présent » dans les textes, agissant ou parlant à côté de Gotama. Et hormis Gotama, de la lignée des Sâkya, aucun sage éveillé, à ma connaissance, n'est mentionné dans les suttas ni dans les textes anciens, comme s'il n'avait existé que trois sortes de renonçants ou de sages à cette époque :

1/ le groupe des aspirants, qui se retrouvent autour du Bouddha, comme s'il était le seul maître de sagesse vraiment et pleinement éveillé en Inde du Nord ;

2/ celui des ascètes non éveillés, ou imparfaitement éveillés (les anciens maîtres de Gotama) ou ceux qui se sont écartés de la Voie ;

3/ celui des éveillés du passé, qui n'existent plus, et du futur, qui n'existent pas encore.

Reste donc le Bouddha, célébré unanimement à la fois pour avoir trouvé une voie difficile d'accès, et l'avoir répandue autour de lui, au détriment des autres...

Comment aurait-il été possible à des sages et des ascètes qui se sont voués entièrement à la quête de la délivrance de ne pas trouver celle-ci ou d'avoir eu à attendre que Gotama, ascète inconnu avant la diffusion du Bouddhisme, accède au nirvâna et s'éveille, pour connaître cette délivrance ? Cela est à la fois inconcevable et ridicule, surtout au regard de la simplicité des quatre vérités, connues de l'Inde antique selon un schéma médical, et de l'ascèse en vigueur, répandue elle aussi partout à cette époque jusqu'en Grèce.

Si le Bouddha a peut-être trouvé quelque chose dans sa longue quête, mais quoi précisément ?, il n'a, en revanche, rien inventé.

L'hindouisme a, de fait, suscité un grand nombre de sagesse et de voies de salut présentes à l'époque même du Bouddha, et même avant lui, dont beaucoup ont disparu, mais qui permettaient assurément d'atteindre l'éveil. Les sages des Upanisads, les renonçants qui

⁵⁷ p.173.

⁵⁸ Aux pp.12-13 de votre thèse.

pratiquaient le Yoga ou le Vedanta et d'autres voies de renoncement, étaient déjà parvenus à cet état. La seule chose que l'on peut dire de l'éveil du Bouddha est qu'il présente les caractéristiques qui seront ensuite attribuées à l'éveil au sens bouddhique. De sorte que l'éveil du Bouddha décrit dans les textes correspond a posteriori... exactement à celui prôné par le Bouddhisme et sa doctrine! Les caractéristiques décrites par celle-ci, la doctrine, ayant rejailli rétroactivement sur celui-là, l'éveil.

Il est d'ailleurs étrange que Gotama se soit mis en quête du nibbâna avant même de l'avoir atteint et sans rien savoir de celui-ci⁵⁹. Comment pouvait-il ne serait-ce que nommer cet état, sans avoir eu auparavant une idée de ce que le nibbâna était, ou pouvait être ? C'est-à-dire sans avoir eu la possibilité de l'apprendre auparavant, notamment auprès d'autres sages, ou par d'autres voies indiennes, qui l'avaient eux aussi éprouvé et atteint?

Ou est-ce un effet littéraire rétroactif qui attribue a posteriori à Gotama une idée ou la découverte d'une idée qui ne s'est réalisée que plus tard ? Alors qu'elle existait bien avant la naissance même de Gotama... Une analyse littéraire dépourvue d'a priori n'aurait-elle pas dû avertir la plupart des commentateurs sur ce sujet ?...

Quoi qu'il en soit, il est impossible d'affirmer que Gotama aurait été le seul à son époque à avoir trouvé l'éveil. Et si d'autres l'ont trouvé, ce qui est très vraisemblable, alors leur propre éveil a servi ensuite à conforter celui de Gotama qui est ainsi devenu le Bouddha, référence suprême sur la voie de la délivrance, quand les autres éveillés disparaissaient de l'histoire...

J'ai d'ailleurs remarqué qu'à chaque fois qu'un texte ou une idée provenant de l'hindouisme apparaissait sous votre plume, c'était pour en déprécier la teneur, en contredire les propos et les discréditer. Mais n'est-ce pas en Inde que le Bouddhisme est apparu, et ne doit-il pas tout aux sages et aux religions indiennes ?

De plus, à cette époque et jusqu'au début de l'ère actuelle, il peine à se distinguer des autres voies de sagesse, sauf sur des détails qui importent surtout pour les bouddhistes... Pourquoi tant de mépris envers l'une des plus grandes religions du monde (mépris partagé, comme j'ai pu le constater, par tous les bouddhistes⁶⁰) ?

⁵⁹ Cf. D. Treutenaere, *La légende de Gotama*, op. cit., p. 72.

⁶⁰ Le Bouddhisme ayant été chassé de l'Inde dès le VII^e siècle de notre ère est un événement qui doit certainement y être pour quelque chose dans ce mépris.

7 / Je termine sur le légendaire.

Celui-ci en fait se cache souvent là où on ne l'attend pas.

Travailler sur la figure de Gotama pour en dégager le noyau en élaguant toute la gangue postérieure est une chose nécessaire et que vous faites en véritable érudit. Mais le légendaire ou le mythe dans le Bouddhisme ne commence pas là ni ne s'achève dans les variations littéraires et doctrinales presque infinies du Mahâyâna. Si l'on se penche, comme je l'ai fait avec tout l'objectivité requise, sur certaines notions bouddhiques, on peut trouver aussi, à l'œuvre au sein même de l'élaboration rationnelle de la doctrine, des éléments de croyance qui portent la marque d'une mentalité archaïque et d'une dimension mythique.

Qu'il suffise de mentionner la croyance aux vies antérieures, admise comme un dogme irrécusable et jamais remis en cause, ou la conception des étapes méditatives progressant de façon scalaire, selon un schéma connu dans le néoplatonisme, abordant des univers divins toujours plus élevés et plus subtils mais n'existant que dans les esprits indiens de l'époque de son élaboration, ou la conception de l'existence et de l'évolution de l'Univers selon des cycles clos qui se répètent à l'infini, et selon une temporalité propre au mythe, ou la conception biologique et végétale du kamma qui ne se vérifie que trop rarement, ou encore celle du nibbâna, projection mythique d'un état parfait et suprahumain..., et on aura une idée de la façon dont la puissance du mythe et du légendaire a travaillé en profondeur une religion comme le Bouddhisme theravâda jusque dans sa doctrine, et que ni les arguties sophistiquées nâgârjuniennes ni les méthodes hétérodoxes du Ch'an et du Zen n'ont jamais remis en cause.

Ne serait-ce pas là l'objet d'un travail érudit à venir pour des esprits rompus à la pensée philosophique et qui ne se laissent pas intimider par l'imposant monument des doctrines religieuses ?

Bien cordialement

Bruno Delorme

Mon courrier du 29/11/2023

Bonjour cher Monsieur,

Comment allez-vous depuis votre retraite thaïlandaise ?

De mon côté, j'ai récemment pris la mienne, ce qui occasionne quelques difficultés : rythme nouveau à prendre, rupture avec l'ancien mode de vie et de travail (35 ans en tant que bibliothécaire, pour 47 ans de vie professionnelle...), nouvel horizon à trouver...

Mais dans l'ensemble, je vais bien.

En fréquentant une bibliothèque universitaire à laquelle je me suis inscrit (une bonne habitude que j'ai conservée...) j'ai récemment découvert le livre de B. Faure "Les mille et une vies du Bouddha" paru au Seuil, qui m'avait échappé⁶¹.

Sa conception très critique des biographies et surtout des hagiographies du Bouddha aurait tendance à déstabiliser quelque peu les approches plus convenues.

Selon lui, et je résume sa thèse à grands traits, les biographies du Bouddha seraient à mettre en parallèle avec le culte ou les rites bouddhiques, les uns soutenant les autres, ce qui me paraît une idée très pertinente (l'exemple des autres livres sacrés des différentes religions viendraient confirmer cette hypothèse). Et l'image d'un Bouddha historique disparaîtrait sous ces réécritures successives et hagiographiques à destination des moines ou des laïcs convertis.

L'autre idée qu'il propose me semble encore plus puissante.

C'est celle d'une rédaction biographique, projet qui serait rendu d'emblée impossible par le fait même de l'Éveil d'un Bouddha qui ne croyait ni à son moi ni à sa personne, encore moins dans une histoire individuelle quelconque et que son « entrée en nirvâna » a aboli dès cet instant.

Je cite l'auteur:

« L'expérience spirituelle du Bouddha, accumulée au cours de nombreuses existences, aboutit à une réalisation qui enlève à cette expérience toute réalité (puisqu'elle l'a révèle comme illusion, en montrant la vacuité du moi qui l'a vécue). »⁶²

Et d'ajouter:

« Du coup, cette expérience-limite acquiert un statut ontologique incertain, puisqu'en principe il n'existe plus de sujet pour la vivre. C'est le récit biographique lui-même qui révèle cette vérité, à savoir

⁶¹ Cf. B. Faure, *Les milles et une vies du Bouddha*, Paris, Le Seuil, 2018.

⁶² Cf. B. Faure, *Les milles et une vies du Bouddha*, op. cit., p.100.

que tout récit biographique est nul et non avenu, car il n'existe en réalité pas de moi ou de sujet auquel il puisse s'appliquer. »⁶³

Au-delà de ce paradoxe apparent, mais qui ne résout rien, je trouve ce constat extrêmement éclairant!

Exit par la même occasion le leurre sophistique d'une « double vérité » - sammutisacca et vohârasacca, réalités relative et absolue - inventée pour tenter de conserver les bribes d'un récit historique, ou plutôt historié, compatible en apparence seulement avec la vacuité du soi ou du moi!

Moi-même, comme vous le savez, je fus longtemps en quête d'une doctrine bouddhique solide sur laquelle il eût été possible de s'appuyer, notamment pour différencier la pensée originelle du Bouddha, ses intuitions premières, des réappropriations et des extrapolations indues survenues par la suite.

Mais, ce faisant, je conférais naïvement, de façon très occidentale je l'avoue, une consistance historique à la personne du Bouddha, à sa pensée, à son histoire..., mais dont l'Éveil était la négation même, notamment en abolissant toute idée ou toute croyance d'une personne ou d'un moi ayant vécu des épreuves avant de connaître une fin heureuse dans l'accession au nirvâna.

Or, cette conception pêche par un défaut majeur que toute la doctrine bouddhique récuse et réfute : celui d'accorder une existence à une simple série psychosomatique impermanente et dénuée de soi, dont le "Bouddha" ou "Sakyamuni" ne sont que les noms éphémères dépourvus de toute réalité, des signifiants abstraits ne renvoyant à aucun référent substantiel et concret.

Et ceci en bonne logique bouddhique!

Cette vision plus juste de la « vie » du Bouddha ne ruine-t-elle pas de facto toute entreprise biographique vouée immédiatement à l'échec, sauf peut-être pour des esprits rationnels occidentaux comme les nôtres ? Et par là même vos propres travaux comme tant d'autres, en la matière?

Et ce qui s'applique à la personne et à l'histoire du Bouddha ne pourrait-il pas aussi s'appliquer en bonne logique à sa doctrine?

⁶³ Ibid., p.100.

En effet, sur quoi un sujet ou un moi humains pourraient-ils s'appuyer pour trouver l'Éveil, et combien plus pour narrer l'histoire d'un homme dont la découverte spirituelle fut la négation même de son être subjectif, de son moi et de son histoire personnelle?

N'y a-t-il pas quelque contradiction majeure qu'un bouddhiste engagé aurait dû voir immédiatement?

Bien cordialement.

Réponse de D. Treutenaere

Bonjour Monsieur Delorme,

Bonne re-naissance dans le plan d'existence des retraités !

Une fois les nouvelles routines installées, vous verrez que cette vie-là est bien agréable.

De mon côté, tout va bien. J'écris et je traduis beaucoup. La traduction anglaise de mes "100 questions" sort en librairie (diffusion monde Amazon) dans quelques semaines. Je publie un article d'ici la fin de ce mois consacré à l'absence, dans le bouddhisme Theravâda, d'"état intermédiaire" entre la mort et la re-conception. J'enseigne également : j'ai fait en novembre un bref passage à la faculté de théologie de l'Université Catholique de Louvain pour intervenir dans un colloque sur "l'après mort". Et je donne une série de cours en ligne sur Bouddha historique / Bouddha légendaire...

Merci à ce propos de l'envoi de la citation de B. Faure, elle m'a permis d'illustrer la position la plus extrême et la plus déraisonnable sur la biographie du Bouddha....

J'appartiens en ce domaine à l'école "anglo-allemande" (Oldenberg, Rhys Davids, etc.) qui, depuis plus d'un siècle, a mis en lumière tous les éléments biographiques concrets (et confirmés par les archéologues) pouvant être extraits du Canon pâli.

B. Faure a beaucoup d'idées erronées sur le bouddhisme (si tant est qu'il n'y en ait qu'un...) : il choisit ici la doctrine la plus idéaliste et la plus irrationnelle ; puisque tout est vacuité, le Bouddha n'est qu'un mirage, et l'on ne peut écrire la biographie d'une illusion.

Tout cela repose sur la conception erronée du moi et de la vacuité développée par le Mahayâna et le Vajrayâna.

Le Theravâda se situe aux antipodes de cet idéalisme. La vacuité y est expliquée comme l'absence d'un *atman*, d'une âme, et non pas d'un moi ou d'un sujet. Même les tendances nominalistes dans le Theravâda sont extrêmement prudentes et à cent lieues des fantaisies de l'idéalisme.

Confusion - volontaire ou non - depuis l'antiquité au sujet de la traduction d'*atta* : dans la grammaire courante, pronom réfléchi *soi-même* ; en philosophie et en religion, l'*atman* du brahmanisme. Le simple bon sens permet de ne pas mêler les deux. Il y a bien eu un Gotama devenu Bouddha, mais il n'avait pas d'*atman*. Je ne vois là nulle contradiction.

Bien cordialement.

DT

Mon courrier

Merci pour votre réponse.

Effectivement, la distinction entre le je ou le moi et l'âme permettrait de résoudre cette difficulté.

En s'éveillant, le Bouddha s'est rendu compte qu'il n'avait pas d'atman et qu'il n'était pas non plus un moi ni un ego qui sont fluants et en définitive inexistants. La succession des états de sa fausse personne l'aurait entraîné dans des vies successives mais dont il n'était pas vraiment le cœur ou l'essence, puisqu'il n'y en pas. Ce qui ne l'a pas empêché de se souvenir de ces états et de ces vies dites antérieures.

Mais alors avec quoi parlait-il et de quoi a-t-il pu parler puisqu'il est parvenu tout de même à se désigner lui-même, dans son ipséité et de façon plus que nominale, comme « le Bouddha » ?

Et comment a-t-il pu se souvenir de ce qu'il fut sinon avec une mémoire qui, elle, est bien dépendante d'un corps, d'un sujet et d'un moi personnels ? D'une histoire individuelle et d'une conscience aussi, qui étaient les siennes et non celles d'un autre ?... Lesquels ne sont pas des effets de surface, de simples désignations formelles, mais sont constitutifs de l'être humain qui est bien plus que la somme de ses parties (dixit Leibniz entre autres)...

N'est-ce pas le signe d'un nihilisme implicite du Bouddhisme theravâda qui ne parvient à concevoir l'être humain que comme la somme de ses parties et non comme un être complexe qui n'est justement pas réductible à ces dernières et qui les transcende ?

Le refus de voir l'être en tant que tel, et non pas comme un amas de moments ou de samskaras impersonnels, et d'assumer une ontologie qui ne soit pas fixiste, a formé un obstacle à la bonne représentation de l'homme par le Bouddhisme qui n'en perçoit que la partie la plus superficielle...

Je sais que les réponses à ces questions forment une bonne partie du corpus doctrinal dans lequel vous puisez pour écrire vos ouvrages. Mais autant de démonstrations aussi lourdes et qui ne sont pas toujours convaincantes finissent par discréditer une approche directe et simple de l'éveil.

Or, ce que j'ai pu remarquer, c'est que les éveillés, qu'ils soient bouddhistes ou autres, se sont toujours contenté de répéter leur catéchisme pour ne pas se confronter à la réalité qui souvent démentait leur propos, et restaient souvent aveugles sur leurs propres conditions d'éveil, toujours ambigu par ailleurs, comme ils restaient la plupart du temps ignorants de ce qui les motivait ou les constituait humainement parlant... Et plus encore, sur ce que les autres pouvaient être et vivre...

Je suis content pour vous de toutes ces réussites et pour vos enseignements qui ne cessent de s'étendre.

Je suis surpris cependant d'apprendre que vous êtes venu à Louvain en Belgique pour y donner une conférence et participer à un débat! Habitant à Lille, à moins d'une heure de Louvain, j'aurais pu venir vous rencontrer ou vous auriez pu vous déplacer jusqu'à Lille pour venir me voir, et nous aurions pu enfin nous rencontrer si vous m'en aviez averti auparavant!

Une rencontre ratée à l'occasion d'un si grand déplacement... Quel dommage!

Bruno D.

Réponse de D. Treutenaere

Vous avez la vision d'un bouddhisme nihiliste. Ce qu'il n'est pas, en tout cas le bouddhisme ancien.

"Un moi ni un ego qui sont fluants et *en définitive inexistants*". "Sa fausse personne"... Quels textes anciens disent cela ?

Ce que vous dites de "Mais alors..." jusqu'à "constitutifs de l'être humain" est juste ; c'est quasiment mot pour mot la critique faite par le Theravâda dans le livre V de l'*Abhidhamma*, le *Kathâvatthu*, à l'encontre des hérétiques professant l'idée d'un bouddha qui ne serait qu'une apparence, qui ne serait pas humain !

Dans un *sutta* célèbre, le Bouddha répond précisément à votre question "avec quoi parlait-il ?" : "*C'est bien à partir de ce corps, long d'une toise, que j'enseigne, etc.*"

Pour le Bouddha, l'individu est évidemment plus que la somme de ses parties, il existe bien une continuité individuelle d'existence en existence. Buddhaghosa écrit que la décomposition de l'être en parties n'a qu'une fonction pédagogique : démontrer qu'aucun *atman* ne siège dans ces parties, et au passage calmer toute prétention égocentrique.

Où est-il écrit que les *samskaras* seraient "impersonnels" ? Les milliers de page des livres I et VII de l'*Abhidhamma* démontrent au contraire comment se construit la continuité individuelle à partir des *dhammâ* mentaux et physiques. L'incontournable *Abhidhammattha Sangaha* énonce, ce sont ses premiers mots, que "*quatre choses ont une réalité ultime : la conscience, les formations mentales, le corps et le Nirvana*".

Nous ne partons visiblement pas du même corpus.

Mon déplacement à Louvain n'a pas été "grand" mais très bref, car j'avais des obligations en Thaïlande avant et après. Je n'ai eu le temps de voir personne, pas même ma famille. Et mes interventions n'étaient pas publiques (enseignants et étudiants doctorants); elles feront l'objet d'Actes qui seront publiés en juillet 2024.

Mon courrier

Merci à vous pour toutes ces leçons doctrinales.

Et pour les précisions sur votre voyage.

Juste une question avant de vous quitter en vous souhaitant de bonnes fêtes de fin d'année :

Lorsque vous ne serez plus de ce monde, que la mort vous aura emporté et que vous serez entré en nirvana (c'est du moins ce que l'on peut vous souhaiter), que serez-vous exactement et où serez-vous ?... Y aura-t-il encore une personne appelée « Didier » ou ne serez-vous plus rien ?... Comme il aurait été profitable qu'un éveillé revienne de la mort pour nous en parler autrement qu'avec des croyances invérifiables !...

Bref commentaire.

"quatre choses ont une réalité ultime : la conscience, les formations mentales, le corps et le Nirvana", affirme D. Treutenaere, en citant un « incontournable » texte bouddhique.

Je n'ose lui répondre qu'une telle assertion contredit les présupposés et dément les principes mêmes du Bouddhisme, quel qu'il soit.

Qu'il puisse seulement exister une « réalité ultime », solide et sur laquelle s'appuyer, est déjà, en soi et d'un point de vue bouddhique, extrêmement problématique⁶⁴. Mais qu'il y en ait quatre, de surcroît, est tout simplement impensable! Et parmi celles-ci, la conscience, les *samskaras* et le corps, qui, normalement et selon la doctrine bouddhique, sont tous appelés à disparaître après être apparus et n'ont guère de consistance!

N'y aurait-il pas là quelque contre-sens doctrinal ou quelque contradiction dans laquelle D. Treutenaere se prend les pieds comme ses auteurs abhidammiques ? Même le *nirvâna* ne figure pas parmi les « réalités », que celles-ci soient ultimes ou non, puisqu'il n'est pas de l'ordre de la réalité, qu'elle soit ontologique ou métaphysique, qui est rejetée par la doctrine bouddhique.

J'ai l'impression qu'à l'approche non seulement du *nirvâna* mais aussi de la mort, D. Treutenaere cherche soudain quelque « refuge » non bouddhique, dans un sursaut de lucidité et d'angoisse à peine cachées, pour croire encore un peu à son propre moi, à sa propre personne, à tout ce qu'elle véhicule avec elle, et auxquels il reste fortement attaché jusque dans ses démonstrations doctrinales ou ses exercices de sagesse.

Exemple parfait d'un occidental qui ne peut aller au bout de son bouddhisme thaï ou theravâda, lequel le nie ou l'ignore en tant que tel...

Peut-être pourrait-on aller jusqu'à dire que le *nirvâna*, pour des bouddhistes comme D. Treutenaere, représente une forme de milieu naturel et de trame spirituelle où il pourra continuer à se survivre et entretenir une relation avec son entourage, sa famille et ceux qu'il aime.

En effet, en dépit de ce qu'il affirme ou de la manière dont il se présente, je ne vois pas cet homme détaché de quoi que ce soit dans sa vie de retraité bouddhiste occidental vivant dans un certain confort en Thaïlande, entouré de sa nouvelle femme et de ses biens personnels. Il ne semble détaché ni de ses idées, qu'il colporte et répand autant qu'il peut pour les faire connaître et se faire reconnaître, ni de ses productions universitaires auxquels il tient comme tout bon chercheur et professeur, ni des siens, ni de la haute idée qu'il a de lui-

⁶⁴ Sur cette question récurrente chez D. Treutenaere (dans un autre courrier, il fait valoir que le qualificatif « ultime » peut être aussi traduit par « effectif », donc réel..., mais le problème reste entier) et dans non échanges, je renvoie aux premiers courriers recopiés ci-dessus, pp.4-13, où je reprends en détail cette question et lui donne un traitement qui me semble définitif. Si D. Treutenaere y revient sans cesse, c'est la preuve qu'il n'a rien appris de mes courriers ni rien intégré intellectuellement de mes démonstrations pourtant intelligibles et philosophiquement fondées. Autrement dit, c'est sa croyance religieuse, sa pratique du bouddhisme et son érudition qui font obstacle à sa capacité à se remettre en cause...

même – car je le sens toujours très prétentieux, très sûr de lui... -, ni de sa personne à laquelle il tient encore, comme il tient à faire figure de sage détaché et érudit, et entend par là qu'on le respecte et le reconnaisse en tant que tel.

Donc un homme encore imbu de lui-même et de son savoir, faisant preuve d'un véritable amour-propre qu'il n'est pas près de perdre. Car tous ces éléments lui confèrent une identité à laquelle il tient plus que tout, jusque dans ses états de conscience modifiés qu'il cultive pour lui-même, et où il finira sans doute par modifier la définition même du *nirvâna* pour la plier à ses aspirations, à ses désirs comme à ses peurs cachées...

D. Treutenaere n'est assurément pas aussi détaché et nirvâné que ses écrits ou son image pourraient le laisser croire, image qu'il a entretenue jusque-là pour paraître tel qu'il s' imagine ou se croit , mais qu'il n'est sans doute pas...

À l'instar de tous les spirituels que j'ai rencontrés et contactés, D. Treutenaere ne parvient jamais à remettre en cause sa propre démarche, ses expériences, ses croyances ou ses certitudes, c'est-à-dire à se remettre en cause lui-même. Cette posture, malheureusement très répandue, tendrait à prouver son imposture, cachée derrière un voile d'érudition universitaire et son attitude de sage détaché, comme ses limites, que sa pratique du bouddhisme ne fait que renforcer sans l'éveiller le moins du monde...

Mon courrier du 15/12/2023

L'expérience

Cher Monsieur,

Votre dernier courrier m'a donné à réfléchir au sujet d'une question sur laquelle nous avons je crois rarement débattu.

Je résume :

S'il semble pertinent d'un point de vue doctrinal et philosophique de se référer toujours à des textes comme vous le faites, d'un point de vue spirituel, ce réflexe l'est beaucoup moins.

En effet, comme vous le savez, ce n'est pas à partir d'un corpus de textes que le bouddha est parvenu à l'éveil et a pu connaître le nirvana. Mais c'est par son expérience seule. Et le réflexe intellectualiste a été immédiatement dénoncé comme l'érudition.

Ce qui m'incite à vous poser la question de votre propre expérience dont je ne connais rien, vous-même n'y faisant jamais allusion, comme si elle n'avait pas d'importance ou n'existait pas.

Ce qui assurément faux.

La réaction d'humilité où l'on se revêt des oripeaux de la vertu pour mieux se cacher n'est d'ailleurs souvent qu'un prétexte.

Brièvement dit : Avez-vous connu un éveil ou quelque chose de semblable pour vous être engagé si profondément dans le bouddhisme theravada ?

Pour ma part je n'ai jamais hésité à évoquer mes expériences lorsqu'on me le demandait et je ne me suis jamais réfugié derrière le paravent d'une doctrine pour cacher mon ignorance.

J'ai personnellement connu trop de théologiens et de clercs, notamment dans l'Église catholique, qui, parce qu'ils pratiquaient la théologie dogmatique ou le droit canonique, ou encore se prévalaient d'être des docteurs en science religieuse, pensaient qu'ils ne pouvaient pas errer ni se tromper. Comme ils estimaient que porter un habit religieux devait systématiquement les protéger des tentations. Et ils ne parlaient que très rarement de leur expérience spirituelle qui était pourtant au cœur de leur vocation, sans doute pour n'avoir pas à se confronter à leur part d'humanité, plus fragile que leur connaissance doctrinale. Aux autres aussi, dont ils voulaient se protéger.

En quoi ils avaient tort.

Je pense bien évidemment que ce n'est pas votre cas et que vous avez su éviter ces pièges grossiers du cléricalisme répandu dans toutes les religions.

Si je me permets de vous poser cette question, ce n'est certes pas par curiosité, mais c'est pour mieux vous connaître et comprendre les raisons de votre engagement.

De même, je me suis souvent ouvert spontanément à vous pour vous donner suffisamment d'éléments de mon parcours pour que vous puissiez bien en saisir la teneur.

Bien cordialement.

Bruno Delorme.

C'était assurément une évidence que de reconnaître ou de rappeler simplement combien l'expérience personnelle est centrale et cruciale dans une religion comme le Bouddhisme, et la référence scripturaire largement secondaire.

Or, chez un bouddhiste comme D. Treutenaere, elle est passée quasiment au second plan pour laisser place à l'érudition et au travail d'interprétation textuelle. Ce qui est plutôt étonnant chez un bouddhiste et dans les bouddhismes en général, lesquels se réclament tous de l'expérience du Bouddha pour faire valoir et légitimer la leur et celle de leurs adeptes.

Toutefois, inciter quelqu'un comme D. Treutenaere. à parler de son expérience comporte quelque chose d'étrange, comme s'il était dérangeant et même inconvenant de lui demander de s'ouvrir sur ce sujet pourtant fondamental et sur lequel il reste à mon sens un peu trop discret, signe peut-être d'une évolution spirituelle inversement proportionnelle à son érudition ou encore d'un complexe mal assumé que sa science religieuse aurait pour finalité de masquer. Ce qui ne serait pas surprenant de la part d'un homme qui tient autant à ses distinctions universitaires et à la valeur de ses productions intellectuelles qu'il tient aussi toujours à promouvoir, comme si son degré d'éveil dépendait aussi de sa réussite en ce domaine...

Courrier de D. Treutenaere 18/01/2024

Bonjour Monsieur Delorme,

Merci beaucoup pour ces vœux, recevez tous les miens en retour, en particulier celui d'un passage à la retraite le plus paisible possible.

Je termine un petit travail (mise en forme de mon article des *Actes* de l'UCL reprenant les interventions du colloque de novembre 2023 sur "l'après-mort") et je répondrai de façon détaillée à votre email ; qui a l'avantage de faire apparaître certains défauts importants de vos analyses, notamment le fait de partir de traductions contestables ou fausses (celles de Harvey, cf. plus bas, sont loin d'être incontestables...), en mélangeant de plus des courants philosophiques bouddhistes distants, voire opposés.

Je vous rassure d'ores et déjà sur ma citation de l'*Abhidhammata Sangaha* ; dans ma traduction j'utilise le "réel" dans son sens le plus simple : qui existe de façon effective ; opposé par conséquent à illusoire, fictif, imaginaire. La citation est bien plus fine en *pāli*, notamment ce que je rends maladroitement par "choses". Oui, "il y a bien" de la matière, donc des corps,

des formations mentales aboutissant à une conscience, et oui "il y a bien" le nirvâna. Cette phrase, placée en tête de ce manuel-clef du Theravâda, a pour objet (et/ou pour effet) de marquer une opposition radicale aux déviations idéalistes pré-mahayanistes et mahayanistes.

Un exemple d'analyse partant d'une citation traduite de manière aberrante ; vous écrivez : ...la pensée du Bouddha qui affirmait, je cite :

"Je déclare que ce corps long de cinq pieds, qui est cognitif et doué de l'organe mental, contient le monde, et l'origine du monde, et la cessation du monde (le Nibbâna) et le chemin qui mène à la cessation du monde." (*Samyutta Nikâya* I, 62 d'après P. Harvey, p.97)

Ce n'est pas "le Bouddha" qui affirme cela, mais la traduction fantaisiste de Harvey.

Le texte d'origine est pourtant simple et incontestable, aisément traduit par :

"C'est depuis ce corps là, long d'une brasse, avec ses perceptions et ses pensées que je proclame le monde, l'apparition du monde, la cessation du monde et le chemin qui conduit à la cessation du monde" ["le monde" étant ici ce que nous en percevons et ce qui nous sert à le percevoir]. "Le corps" n'est pas au nominatif mais au locatif, il n'est donc pas le sujet du verbe et le verbe *paññati* ne signifie pas "contenir" mais "faire connaître, proclamer" ! D'une déclaration simple et terre à terre du Bouddha (le *Rohitassa sutta*, dont la citation est la conclusion, ayant précisément pour objet de calmer des moines qui s'interrogeaient sur la possibilité d'aller jusqu'au bout du cosmos ; le Bouddha les fait revenir à des réalités bien plus immédiates...), Harvey, et vous à sa suite, tirez des conclusions philosophiques bien éloignées de l'enseignement donné ici par le Bouddha

Je reviendrai, dès que je le pourrai, sur d'autres éléments de votre mail.

Dans l'attente.

Cordialement.

DT

Mon courrier du 26/03/2024

Cher Monsieur,

En réponse à vos derniers courriers, j'ai rédigé un texte qui, de nouveau, pointe les failles et les limites du Bouddhisme ancien et en interroge les bien-fondés comme les apories⁶⁵.

J'avoue avoir hésité longuement avant de vous l'envoyer.

⁶⁵ Consultable sur mon site dans la rubrique « Bouddhisme ».

Et cela pour plusieurs raisons :

Tout d'abord, même si je suis satisfait de nos riches échanges qui se déroulent toujours dans le respect mutuel de nos idées, je constate que nous sommes dorénavant l'un l'autre aux antipodes de nos croyances respectives et ne partageons plus guère ce qui est essentiel pour l'autre.

Ensuite, quels que soient mes arguments et mes démonstrations, je constate que ceux-ci ne vous touchent guère, et que vous campez toujours sur vos positions, alors qu'ils devraient au contraire vous inciter à de profondes remises en cause de vos présupposés. Si ces réflexions semblent inefficaces et ne pas agir sur vous, c'est ne pas qu'elles sont déplacées ou erronées, mais c'est qu'en tant que bouddhiste engagé vous leur résistez de plusieurs façons, en leur opposant notamment des fins de non-recevoir, pour n'avoir pas à vous confronter, comme je l'ai fait de mon côté, à de sérieuses interrogations qui pourraient remettre en question vos engagements.

Ce qui est parfaitement compréhensible, même si cela reste au moins d'un point de vue théorique assez critiquable.

Cette inamovibilité mentale fait signe vers une atrophie de l'esprit critique ou une inhibition intellectuelle volontaire que j'ai cru déceler chez vous comme chez d'autres de mes interlocuteurs depuis quelques années.

Effet de l'âge? Peut-être...

Mais effet de la croyance religieuse, assurément.

Certes, ce n'est pas la première fois que nous nous heurtons sur des sujets de ce type, mais c'est bien la première fois que je parviens à définir plus clairement ce malaise, et à l'attribuer non pas à des divergences de point de vue philosophique, sémantique ou spirituel, mais à la psychologie et à la sensibilité personnelle, toujours présentes.

Ce qui représente un pas en avant assez remarquable.

L'un de vos réflexes habituels est de fournir des réponses qui sont avant tout des mécanisme de défense - et de défense du moi -, érigeant ces mécanismes sous formes de traductions de textes toujours plus pointues, d'arguments apparemment toujours plus affinés et plus sophistiqués, mais qui sont surtout des redites de la même doctrine indéfiniment répétée et derrière laquelle vous vous réfugiez.

Malheureusement, ces réponses ne sont pas aussi convaincantes que vous le souhaiteriez. De sorte, que l'effet recherché est souvent inverse à votre intention.

C'est l'une des raisons pour laquelle j'ai hésité à vous envoyer cette réflexion qui restera sans doute intellectuellement sans conséquence et ne vous effleurera pas plus que d'habitude.

Ce jeu d'envois et de réponses peut durer indéfiniment, mais est-il vraiment pertinent? Je m'interroge...

De mon côté, je me suis confronté depuis quelques années, et après avoir cherché assidûment ce que pouvait être le noyau originel du Bouddhisme ancien, à des obstacles et à des apories de la doctrine bouddhique de plus en plus nombreux.

Ce qui m'étonne dans ce cas, ce n'est pas de les avoir moi-même exhumés par mes propres recherches, c'est que vous-même, à votre niveau et compte tenu de votre érudition, vous êtes complètement passé à côté de ces vrais problèmes, quasi rédhibitoires en ce qui concerne la sagesse bouddhique et ses prétentions, et en soyez resté à une vision idéale et pure de votre Bouddhisme que rien ne semble atteindre.

Dans nos derniers échanges, jamais vous ne semblez vraiment concerné par mes propos ou mes questions, par mes découvertes aussi envers lesquelles vous avez pris vos distances. Pour vous, tout se trouve dans la doctrine de votre bouddhisme qui contiendrait tout, aussi bien les questions que les réponses.

Ce qui est faux et est le signe d'un sectarisme religieux comme d'un dogmatisme de la pensée.

Si une personne perçoit des contre-sens, des incohérences ou des failles dans cette doctrine bouddhique, selon vous, c'est qu'elle ne la comprend pas correctement, qu'elle n'en a perçu que des aspects superficiels, qu'elle n'a accès qu'à de mauvaises traductions ou qui sont approximatives, qu'elle n'a pas accès à toute la riche bibliothèque des traités dont vous disposez, que sa vision des choses est dévoyée par une pente nihiliste ou, pire, mahâyâniste...

Bref, elle ne conçoit pas correctement le vrai bouddhisme qui lui échappe toujours, mais que vous êtes l'un des rares à comprendre. Inversement, impossible pour vous d'admettre que votre religion puisse avoir des failles ou receler des apories, très humaines au demeurant. Et à vous lire, personne ne comprendrait le bouddhisme, à commencer par ceux qui le pratiquent ou qui l'enseignent.

Ce qui pose problème dans cette vision apparemment surplombante et sereine, c'est que ce sont toujours les « autres » qui ne comprennent rien à votre Bouddhisme. Celui-ci est hors de tout soupçon et ne recèle aucune ambiguïté, aucun défaut. Ce réflexe ou cette réaction

ressemble bien à du cléricalisme, défaut majeur répandu dans toutes les religions, même dans le Bouddhisme theravâda.

Apparemment, même l'éveil ou la pratique des vertus suprêmes ne protègent pas de cette fâcheuse tendance, difficile à corriger ou à éradiquer.

J'avais cru, assez naïvement je l'avoue, trouver dans ce Bouddhisme ancien une sorte de sagesse immunisée contre ces plis mentaux qui sont des fautes d'orgueil ou d'aveuglement volontaire. Mais j'ai eu tort, et je me rends compte que chaque Bouddhisme, quelle que soit sa tradition, est incapable d'un regard critique et lucide sur lui-même, et que les bouddhistes, dont vous faites partie, le sont tout autant, comme tous les croyants des autres religions.

Tant que mes recherches abondaient en votre sens et servaient la noble cause du bouddhisme des therâ, elles étaient estimées par vous au point de les publier sur les pages de votre site. Ce geste de reconnaissance m'a immédiatement touché.

Et je vous en sais encore gré.

Mais dès que les premiers doutes se sont immiscés dans ma pensée, dès que j'ai commencé à percevoir les failles, les limites et les incohérences à la fois dans la doctrine comme dans les pratiques de ce Bouddhisme ancien, vous vous êtes mis en position défensive et n'avez plus rien partagé de mes hypothèses ou de mes critiques pourtant abondamment décrites et rationnellement argumentées, préférant vous retirer dans votre temple de l'érudition, estimant que je ne comprenais pas ce qui en faisait la richesse et surtout la supériorité au regard des autres pensées ou des autres croyances.

Cette position, pour ne pas dire cette posture, confortée par la publication de vos monographies comme par vos conférences, vous a mis en porte-à-faux avec l'esprit même de la recherche philosophique dans ce qu'elle a d'objectif et d'honnête. Car vous êtes devenu un apologiste de la pensée du Bouddhisme ancien et non plus un chercheur de vérité, comme le Bouddha a pu peut-être lui-même l'être, à un moment de son existence.

Ce qui a été perdu dans cet échange de rôles sans doute plus gratifiant pour vous, c'est tout simplement la liberté, à laquelle votre Bouddhisme n'a jamais cru. A tort.

Malgré tout, j'ose croire encore que nous pourrions échanger sur ces sujets qui nous passionnent avec l'honnêteté requise, et je vous redis mon amitié.

Cordialement

Bruno Delorme