

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

Master II de recherches :
« Philosophie, Art et Mythologie dans la pensée évolutive de Schelling »
Spécialisation en philosophie comparée entre Schelling et le bouddhisme indien
Participation au symposium de Liverpool (Juin 2008) « Philosophy as Therapeia » :
“Ontology and anthropology for Schelling: A suffering analysed through its coincidences with early Buddhism”

Présentation

1. La souffrance bouddhiste : tout est douleur-----	3
Le <i>duḥkha</i>	3
Le <i>duḥkha</i> est éphémérité.....	4
Le <i>duḥkha</i> est appropriation.....	5
2. Le mal et la morale -----	7
Morale religieuse.....	7
Morale de convention.....	9
3. Le mal ontologique -----	12
Le mal d’existence	12
Le malheur de l’identité	14

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

Le mal appelle, dès qu'on le pense, un certain type d'événements, de comportements ou d'états de fait jugés nuisibles, destructeurs ou immoraux. Le mal est ainsi source de souffrance qu'elle soit morale ou physique. La détermination plus précise de l'essence même du mal est pourtant plus difficile. Il réfère généralement à des codes moraux religieux à partir desquels la morale détermine ce qui est bien ou mal. Savoir ce qu'est le mal, est donc déjà, en soi, un problème. Dans son acception européenne nourrie en majorité par la religion judéo-chrétienne, le mal en réfère à une transcendance. Il est, en tant que tel, celui qui dépasse la condition humaine. Mais si la définition du mal pose problème au sein de la religion, elle devient un véritable problème dans un contexte ne laissant pas de place à Dieu.

Le premier bouddhisme, alors dénué de toute divinisation, part du postulat de la souffrance. C'est au cours de ses diverses sorties en dehors du Royaume, que le Bienheureux a pu constater que tout est douleur : la mort, la vieillesse, la maladie, l'ascèse. La vie dans sa totalité devient celle en laquelle l'homme ne cesse d'être heurté, rongé par le simple fait d'être né. Par la considération de cette souffrance, Siddhârta Gautama fonde la doctrine bouddhiste. Mais pour mettre en place sa pensée, le bouddha privilégie le terme de « douleur » (*duḥkha*) à celui de « mal » semblant pourtant avoir une connotation plus forte que le premier.

Or, si la notion de souffrance est fondamentale à la conception bouddhiste, est-il possible de l'assimiler à la notion particulière du « mal » proprement dit ? Si c'est le cas, le mal déborderait la connotation religieuse et morale pour entrer dans des sphères nouvelles, au-delà de toute croyance. Si à l'inverse, la souffrance bouddhiste ne rentre pas dans une quelconque figure du mal, c'est toute la portée de la doctrine qui est à remettre en question. C'est donc bien la valeur que nous attribuons à la notion de mal et donc, à la morale qui se joue ici. Plus avant, c'est aussi une question d'ordre éthique, que la recherche d'une possible signification du mal en dehors de la sphère transcendantale peut amener en déterminant les principes de ce qui est bon ou mal en soi même et pour soi même dans une conception athée.

L'important avant tout va se situer dans une bonne compréhension de ce que le bouddha entend sous le terme de douleur lorsqu'il fonde sa doctrine. A partir de là seulement les notions de mal et de souffrance bouddhiste pourront être mises en confrontation, afin de déceler les différences et la valeur même de chacune vis-à-vis de l'autre. Cette confrontation est enfin celle à partir de laquelle il devient finalement possible de rentrer véritablement dans le concept de douleur qu'utilise la doctrine bouddhiste, pour comprendre les enjeux éthiques de la doctrine face à l'ampleur de la souffrance décrite.

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

* * * * *

1. La souffrance bouddhiste : tout est douleur

Le Sermon des quatre Nobles Vérités (4 *āriya-sācca* (p)) indique la Voie du Milieu à travers laquelle l'homme peut se libérer de la souffrance qui habite son être. Il s'articule selon une attitude médicale. Il s'agit en effet pour le jeune Eveillé de prononcer un Sermon orienté vers la possibilité de délivrer l'homme de la souffrance (*duḥkha*), intrinsèque à l'existence, qu'il éprouve. C'est dans la première Noble Vérité, qui constitue le diagnostic —« tout est douleur » (*sarvaṃ duḥkham* (skt))- que l'Eveillé détermine ce qu'il entend sous le terme de *duḥkha* qu'il convient avant toute analyse plus approfondie de notre sujet, de déterminer distinctement.

Le *duḥkha*

« La naissance est duḥkha, la vieillesse est duḥkha, être uni à ceux que l'on n'aime pas est duḥkha, être séparé de ceux que l'on aime est duḥkha, ne pas obtenir ce que l'on désire est aussi duḥkha. »¹.

(Le bouddha, Sermon de Bénarès, 1^{ère} Noble Vérité)

Par cette définition du *duḥkha* (= douleur), le bouddha veut montrer objectivement la manière dont se déroule la vie, en plaçant majoritairement l'accent sur la vie humaine. Il prend, pour cela, l'attitude qu'un médecin adopte devant la maladie pour définir la souffrance sous-jacente à l'existence humaine – le mal est donc considéré comme présent et fondateur de cette doctrine à visée libératrice- : il n'exagère pas la gravité du mal, il ne la dénigre pas non plus.

Tout, dans l'existence humaine, est douleur, en acte ou en puissance. La simple constitution de notre corps est telle que notre vie sera l'expérience de multiples douleurs : le système nerveux, l'interdépendance de chaque partie du corps pour un bon fonctionnement de l'ensemble...- appelle la douleur. La maladie alors est à comprendre comme étant toujours présente dans le corporel que ce soit

¹ Mōhan Wijayaratna, Sermons du Bouddha, Mayenne, cerf, 1988.

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

de manière patente ou latente. Toute santé n'est ainsi pas à comprendre autrement que de la maladie en puissance, pouvant se concrétiser d'un instant à l'autre. Dans le corps, le *duḥkha* se trouve ainsi déjà présent.

Mais si le bouddha se permet de dire que « tout est douleur » (*sarvaṃ duḥkham*)², c'est dans la mesure où cette souffrance propre à l'existence humaine dépasse le champ corporel –la dualité cartésienne du corps et de l'esprit n'est pas présente dans l'Inde ancienne. Le malheur de l'homme réside aussi en cette vaine croyance en un Soi. La croyance en l'existence personnelle à travers le « je » plonge l'homme dans la détresse mentale la plus haute –sans voir ici de hiérarchisation des douleurs. Le Soi –*ātman* - est alors censé être ce qui pense ou ressent les sensations en l'homme. Mais cette entité n'est qu'une projection mentale, c'est-à-dire, un pur produit de l'imagination pour le bouddha. Ainsi ses disciples doivent se répéter dès que l'idée du Soi réapparaît en eux :

« *Cela n'est pas à moi, je ne suis pas cela, cela n'est pas mon Soi* »

(Le bouddha, Doctrine du Non-Soi, *Anattalakkhaṇa-sutta* (p))³

Le *sarvaṃ duḥkham* que prononce le Bienheureux définit une douleur totale de l'être humain au sein de son existence. L'homme est victime, de par le simple fait d'exister, d'une douleur autant physique que mentale. Si le *duḥkha* revêt la signification de douleur, la détermination plus approfondie de sa nature amène à concevoir le véritable mal dont souffre l'homme.

Le *duḥkha* est éphémérité

Dès lors que l'on entre dans l'existence, **tout** est douleur. L'analyse de la conception de la joie comme état spirituel permet ainsi de donner une nouvelle acception du terme de *duḥkha* utilisé par le bouddha. La joie sous-entend donc la douleur : « *Même les très purs états spirituels de dhyāna (recueillement) atteints par la pratique de la plus haute méditation, libres même de l'ombre de la souffrance dans le sens ordinaire du mot, décrits comme bonheur se mélangent ; même l'état de dhyāna qui est libéré et qui n'est plus que sérénité et attention pure –mais ces très hauts états spirituels sont compris dans duḥkha* »⁴. Les hauts états spirituels de *dhyāna* sont en effet considérés par le bouddha

² Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, Puf, 1994.

³ Môhan Wijayaratna, *Sermons du Bouddha*, Mayenne, cerf, 1988.

⁴ Walpola Rahūla, *L'Enseignement du Bouddha*, seuil, 1978.

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

comme détenteurs de mal être en ce que le *dhyāna* est impermanent. Ainsi, lorsque les moines atteignent ces hauts sommets de spiritualité, c'est-à-dire, lorsqu'ils n'éprouvent plus aucune souffrance, la souffrance est encore latente car ce bonheur éprouvé n'est qu'éphémère. Le malheur de l'homme est que sa vie est toujours portée sur le futur ou le passé. Il ne profite alors jamais du présent se déroulant. Le *duḥkha* est donc un terme qui, outre la notion de souffrance, sous-tend celle d'éphémérité. Plus encore, le mot « *duḥkha* » **dans sa dénomination de souffrance**, « (...) implique les notions plus profondes d'« imperfection », d'« impermanence », de « conflit », de « vide », de « non-substantialité »⁵. Le *duḥkha* constitue, en ce sens, « (...) la toile de fond de la vie humaine (...) »⁶.

Le *duḥkha* est appropriation

La souffrance due à l'éphémérité est expliquée à travers les cinq agrégats d'appropriation détectés par le bouddha. Le *sarvaṃ duḥkham* revêt alors une dernière signification de la souffrance : celle de l'appropriation. Le dernier type de souffrance qu'est le *duḥkha* est ainsi déterminé comme la souffrance dite conditionnée (*saṃkhāra-duḥkha* (p)) car tout ce qui est sous notre regard est composé. Cette souffrance réunit cinq agrégats d'attachement recensés par le bouddha –constituant aussi bien ce monde que ce que nous sommes. Plus nous tenons compte de ces agrégats, plus le *duḥkha* est présent.

Le premier agrégat d'attachement est l'agrégat dit : matière-forme (*rūpa-kkhandā* (p)) :

Le monde est composé de quatre éléments : la terre, l'eau, le feu, et l'air ou le vent. Chacun de ces éléments est dérivé en une catégorie de matières lui correspondant : la solidité pour la terre, la fluidité pour l'eau, la chaleur pour le feu, et le mouvement pour le vent. Cinq organes permettent alors de mettre l'homme en relation avec ce monde extérieur : au moyen de l'œil il peut avoir accès à ce qui est visible, au moyen de l'oreille il peut avoir accès à ce qui est sonore, au moyen du nez il peut avoir accès à tout ce qui est odorant, au moyen de la langue il peut avoir accès à tout ce qui est savoureux, au moyen du corps il peut avoir accès à tout ce qui est tangible (les idées, les pensées et les conceptions mentales sont comprises dans les choses tangibles). En cela réside le premier agrégat d'appropriation à partir duquel l'homme entre dans le *duḥkha* en tendant à considérer que les sens qui lui donnent accès au monde sont siens.

⁵ Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, Puf, 1994

⁶ Ibid.

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

Le second agrégat d'attachement est l'agrégat des sensations (*vedanā-kkhandā* (p)) :

Il concerne toutes les sensations –agréables, désagréables ou neutres. Les sensations sont le résultat du rapport des six organes sensoriels (comprenant cinq organes physiques et un organe mental) avec le monde extérieur. Les six organes sensoriels sont quant à eux issus du contact de l'œil avec les formes visibles (soit la vue), du contact de l'oreille avec les sons (soit l'ouïe), du contact du nez avec les odeurs (soit l'odorat), du contact de la langue avec les saveurs (soit le goût), du contact du corps avec les choses tangibles, et issu du corps de la conscience, ou de l'organe mental avec les objets mentaux telles que les pensées, les idées –qui elles aussi sont tangibles. Chaque organe occupe sa propre fonction. Aucun autre organe ne peut en remplacer un défailant exactement de la même manière, mais peut simplement compenser par une sensation qui de toute façon ne sera pas identique aux sensations et aux perceptions que produisait cet organe : Une personne devenue non-voyante ne pourra jamais plus recevoir la sensation et la perception que procure la vue, en revanche, elle pourra compenser avec ses autres organes qui lui feront éprouver de nouvelles sensations et de nouvelles perceptions. En cela réside le second agrégat d'appropriation à partir duquel l'homme entre dans le *duḥkha* en tendant à considérer que les sensations issues des organes sensoriels sont siennes.

Le troisième agrégat d'attachement est l'agrégat des perceptions (*saññā-kkhandā* (p)) :

De même que pour les sensations, les perceptions sont au nombre de six, chacune engendrée par le rapport qu'entretient chacun des six organes sensoriels face aux six sortes d'objets auxquels ils se confrontent. En cela réside le troisième agrégat d'appropriation à partir duquel l'homme entre dans le *duḥkha* en tendant à considérer que les perceptions issues des organes sensoriels sont siennes.

Le quatrième agrégat d'attachement est l'agrégat des formations mentales (*samkhāra-kkhandā* (p)) :

Cet agrégat regroupe tous les actes volitionnels, qu'ils soient bons, mauvais ou neutres. En tant qu'issus de la volonté, ils dépendent de l'homme qui accomplit ces actes puisque c'est à lui de les contrôler. On y comptera alors les actes de l'attention (*manasikāra* (p)), la volonté (*chanda* (p)), la détermination (*adhimokkha* (p)), la concentration (*samādhi* (p)), le désir (*rāga* (p)), l'ignorance (*avijjā* (p)), l'idée de soi (*sakkāya-diṭṭhi* (p)) ... En cela réside le quatrième agrégat d'appropriation à partir duquel l'homme entre dans le *duḥkha* en tendant à considérer que ses actes viennent de la volonté d'un Soi.

Le cinquième et dernier agrégat est l'agrégat de la conscience (*viññāna-kkhandā* (p)) :

Il constitue une réponse à chacune des six facultés ayant pour objet un des six phénomènes extérieurs. Par exemple, la conscience visuelle a pour base l'œil et pour objet une forme visible. Mais la conscience

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

visuelle ne consiste pas à reconnaître **ce** que l'on voit, mais à avoir conscience **que** l'on voit, ou plutôt, connaître la conscience de la vision que procure la vue. Il en va de même pour toute autre conscience. En cela réside le dernier agrégat d'appropriation à partir duquel l'homme entre dans le *duḥkha* en tendant à considérer que toute conscience le heurtant est celle de son Soi.

Le bouddhisme aborde ainsi la question de la souffrance à travers celui de la connaissance. Il s'agit donc de procéder par décomposition pour le bouddha, afin de mettre en évidence la souffrance propre et intrinsèque à la condition humaine. Aucune instance supérieure ne vient donner de cadre au *duḥkha*. Le bouddha constate, et met en mots son constat issu de son observation sur le fonctionnement de la nature humaine.

2. Le mal et la morale

Morale religieuse

La question occidentale du mal trouve en premier lieu sa place, dans le rapport entretenu avec Dieu. Le mal, lui, dépasse le simple niveau humain, et entre dans un rapport de transcendance. Ainsi se retrouve-t-on majoritairement confronté au couple d'opposés : Bien (figure divine) / Mal (figure satanique). C'est ainsi que dans le mythe adamique le pêché originel est celui à partir duquel le Mal survient au niveau de l'homme et l'affecte. Le mal y est pensé comme étant une dégradation du bien primitif : Dieu, détenteur de la bonne parole, demande à Adam et Eve de ne pas goûter le fruit de la connaissance. Le Serpent, en premier « accusateur » (= Satan) de la bienveillance divine les amène à succomber à la tentation. Le mal, plus fort que l'homme, est ainsi celui vers lequel il penche par pure faiblesse.

La doctrine bouddhiste, elle, ne tient pas ses préceptes eus égard à une quelconque puissance divine. Les questions d'ordre dit métaphysique, y sont considérées comme inutiles et vides de sens⁷ : ainsi, les questions portant sur l'éternité, l'infinitude de l'univers, l'absolu apparaissent inutiles au bouddha –il les laisse d'ailleurs sans réponse verbale et préfère opter pour le « noble silence ». « *Dans le bouddhisme,*

⁷ *Cūlamālukya-sūta* (p), Mōhan Wijayaratna, Sermons du Bouddha, Mayenne, cerf, 1988

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

*l'accent est [ainsi] mis sur « voir », savoir, comprendre, et non sur foi et croyance »*⁸. Nous n'irons pas jusqu'à dire que le bouddhisme indien rejette toute religion, mais, le bouddha considérait que les questions de Dieu n'influent d'aucune façon sur la doctrine qu'il prêchait : il ne sert à rien de porter une quelconque attention à Dieu pour suivre la voie du milieu voire même, le fait même de porter trop d'attention à quelque instance supérieure peut détourner des véritables questionnements sur le *duḥkha* et sur la manière de le résorber⁹. Ainsi, si la transcendance semble pourtant être une condition *sine qua non* de la définition du « mal » en occident, la souffrance bouddhiste met hors jeu une telle compréhension du terme de *duḥkha*.

Si l'origine des notions de mal et du *duḥkha* diffèrent de par leur origine, le questionnement portant les enjeux du mal pour les uns et ceux du *duḥkha* pour les autres sont peut être néanmoins le moyen par lequel les deux notions se rejoignent. L'ampleur de la notion de transcendance du mal sur la condition humaine amène à concevoir le mal sous l'idée de malédiction. C'est ainsi que l'Oracle prédit successivement les malheurs de la famille des Labdacides dont Œdipe, le premier, n'arrivera pas à échapper malgré ses multiples efforts. Or, la figure du héros tragique rattrapé par son destin et qui commettant malgré lui le mal, n'existe pas dans le bouddhisme originel. Aucun homme n'est prédestiné, dès la naissance, à être en mesure de se libérer ou non de ses souffrances. Même si le chemin vers la Voie du Milieu est long, il n'existe pas de prédéterminisme par naissance dans la lutte contre le *duḥkha*. Le bouddha, au contraire, n'a que faire du système de castes alors plus que présent dans l'Inde ancienne, lequel voudrait que la caste de naissance d'un homme le prédestine à un certain statut social comme à certaines capacités intellectuelles. Le *duḥkha* n'est pas une malédiction, il est inhérent à l'existence de l'homme. Chacun est en mesure d'entreprendre de s'en libérer. En ce sens, le bouddhisme est une doctrine volontairement tournée vers la libération de l'homme par l'homme. L'éradication de la souffrance est en ce sens considérée possible, alors que la malédiction, elle, dépasse toute volonté humaine et suit l'idée d'un prédéterminisme natal.

Le mal que nous appellerons ici transcendantal, s'est néanmoins élargi à la volonté humaine à travers la morale religieuse. Cette morale peut, peut-être, envisager la possibilité de s'intéresser au mal proprement humain que nous pourrions rapprocher du *duḥkha* bouddhique. Si, de son côté, le bouddhisme n'accepte pas l'idée d'un mal transcendant, il préconise néanmoins certains préceptes pour sortir du *sarvaṃ duḥkham*, lesquels semblent effectivement s'apparenter à l'attitude morale judéo-

⁸ Walpola Rahūla, *l'Enseignement du Bouddha*, seuil, 1978

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

chrétienne. Les comportements à adopter de l'octuple sentier menant à la cessation de la douleur¹⁰ sont regroupés sous trois rubriques : **la moralité** (*sīla*), comprenant la parole correcte (*sammā-vācā* (p)), l'action correcte (*sammā-kammanta* (p)) et le moyen d'existence correct (*sammā-ājīva* (p)) ; **la concentration**, regroupant l'effort correct (*sammā-vāyāma* (p)), l'attention correcte (*sammā-sati* (p)) et la concentration correcte (*sammā-sāmaḍhi* (p)) ; et **la sagesse** –ou sagesse- (*paññā* (p)), comprenant la compréhension correcte (*sammā-ditthi* (p)) et la pensée correcte (*sammā-sankappa* (p))¹¹. Il s'agit, à travers ces prescriptions, d'éviter de céder au dualisme amenant aux débordements.

La morale religieuse, à son tour, incite les dévots à adopter un comportement dit « correct » aux yeux de la religion. La seule bonne conduite suffit à s'accorder les grâces de Dieu. La morale catholique semble, en ce sens, accepter le fait que le mal à proprement parler, nous dépasse, et s'en remet à Dieu pour nous protéger contre cette puissance maléfique supérieure. Tout comportement à l'encontre de la bonne morale est jugé mauvais parce qu'il va à l'encontre de Dieu lui-même.

La détermination du mal dans la morale théiste, si elle touche directement le comportement de l'homme, se construit néanmoins sous l'autorité de la puissance divine qui décide de ce qui est bon ou mal. Nous ne retrouvons donc toujours pas ici l'équivalent du mal bouddhiste déterminé par l'homme, au regard de l'homme et résolu grâce à l'homme : la relation de la morale ici est une relation humain/divin, et par voie de conséquence, la détermination du mal comme telle semble toujours issue d'une force qui nous dépasse. De son côté, le *duḥkha* bouddhiste, face au mal occidental, décrit certes une souffrance propre à l'homme, mais celle-ci n'atteint pas les hauteurs de la notion de mal que la morale revêt. Le *duḥkha* bouddhiste paraît, par comparaison, faible parce qu'anthropocentriste et, finalement, affaiblit la puissance du mal tel qu'il est conçu sous l'autorité d'une détermination divine.

Morale de convention

Il semble difficile à présent de parvenir à trouver une quelconque communion entre la conception du mal occidental et le *duḥkha* bouddhiste. Néanmoins, si la conception du *duḥkha* n'a trait qu'à l'homme, la morale laisse la possibilité de chercher aussi dans une relation de l'homme avec l'homme

⁹ *kālama-sūtra* (skt), Mōhan Wijayaratna, Sermons du Bouddha, Mayenne, cerf, 1988

¹⁰ Ibid, *Dahmaccakkappavattana-sutta* (p), Quatrième noble vérité.

¹¹ Walpola Rahūla, l'Enseignement du Bouddha, seuil, 1978.

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

les évolutions de la conception du mal. Nous savons maintenant que la pensée bouddhiste –et par voie de conséquence, l’octuple sentier proposé – se détache de toute conception de mal transcendant l’homme. La morale, de son côté, si elle est inspirée par le religieux, le déborde pour s’intéresser aussi au proprement humain, se faisant morale de convention. C’est ainsi que Rousseau, dans Du Contrat Social, annonce la nécessité d’une organisation sociale pour garantir le bon fonctionnement de la vie en société. Le but de ce contrat vise à faire en sorte que chaque citoyen puisse vivre dans la paix, en partant d’un respect mutuel. La restriction de liberté animale (pouvant être comprise comme le mal dans la vie en communauté parce que restriction de la liberté d’autrui au profit d’une liberté égoïste) profite à la liberté individuelle de l’homme civilisé ainsi qu’au bon fonctionnement de la communauté (devenant, elles, les conceptions du bien pour et en la Société). La morale devient donc conventionnelle et les individus commencent par chercher à satisfaire les attentes de leur milieu, à obtenir l’accord avec les autres et la conformité. Il s’agit « d’être quelqu’un de bien » sous le regard des autres hommes de la communauté dans laquelle un individu évolue. Cette morale est alors orientée vers le respect de la loi et de l’ordre. Il s’agit maintenant de répondre aux règles sociales avec lesquelles est considéré bon ce qui convient à la majorité, et mal ce que la Société réprouve et punit et à partir desquelles même, l’identité de l’individu socialisé se construit.

L’ordonnance bouddhiste semble alors être en accord parfait avec la morale conventionnelle occidentale en indiquant des attitudes orientées vers la bienveillance et le respect d’autrui :

1. **La moralité** doit amener à l’amour universel et à la compassion. La parole juste consiste à s’abstenir des paroles mensongères, médisantes, calomnieuses, susceptibles d’entraîner la haine, l’inimitié, la désunion, la dysharmonie, le langage brutal, impoli, malveillant, injurieux et les bavardages oiseux, futiles, vains et sots¹². L’action juste est lorsqu’elle n’est pas promise à entraîner le meurtre, le vol, la transaction malhonnête, le rapport sensuel illégitime, et donc, lorsqu’elle consiste à aider les autres dans leur accès à la Voie du Milieu¹³. Le moyen d’existence juste empêche, quant à lui, d’exercer une profession nuisible à quiconque¹⁴.
2. **La concentration** s’organise sous trois aspects : l’effort juste, l’attention juste et la concentration juste. L’effort juste doit être celui qui empêche les états mentaux mauvais et malsains de se produire en

¹² Walpola Rahūla, l’Enseignement du Bouddha, seuil, 1978.

¹³ Ibid

¹⁴ Ibid.

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

nous¹⁵. L'attention juste consiste à prendre conscience des activités du corps, des sensations et des émotions, de l'activité de l'esprit, des idées, des pensées des conceptions et des choses¹⁶. La concentration juste permet l'accès aux hauts états spirituels de *dhyāna* à travers trois étapes : L'anéantissement des désirs passionnés, des pensées malsaines, du doute et de tout ce qui est de l'ordre des cinq empêchements, ainsi restent uniquement la joie et le bonheur. La seconde étape fait disparaître l'activité mentale, ainsi restent la joie et le bonheur, et apparaît l'équanimité. Enfin, se débarrasser de toute sensation afin que seule l'équanimité perdure¹⁷.

3. **La sagesse** ne peut être atteinte que par une pensée juste, c'est-à-dire, une pensée renonçante, une pensée de détachement, non égoïste, d'amour et de pacifisme. Cette pensée s'accompagne d'une compréhension correcte à travers laquelle les choses telles qu'elles sont et le monde tel qu'il se déroule, pourront être entendus.

Le *duḥkha* bouddhiste serait-il alors l'expression d'un mal conventionnel ? L'octuple sentier propose de telles attitudes sous couvert du fait que chacun est libre de l'emprunter ou non. La sotériologie proposée par la doctrine est libre et résulte d'un choix profondément intime de l'individu pour s'y engager ou non. Si le bouddhisme indique donc dans l'octuple sentier, la nécessité de veiller au bien d'autrui, nulle part la notion de punition n'est présente ou sous entendue. Le parcours libérateur n'est une nécessité qu'une fois la décision pour l'emprunter est prise de manière convaincue et intime. Ainsi, celui qui ne considère pas la présence du *duḥkha*, n'éprouve pas la nécessité de suivre cette Voie. Il n'est pas à punir, mais au contraire, doit attirer la compassion des bouddhistes avisés. La morale conventionnelle évolue –encore maintenant- dans une culpabilité : un homme qui agit dans ce qui est considéré être mal, aura affaire au châtimement de la Société. Le Bien et le Mal y restent encore compris comme les opposés à partir desquels l'homme choisit son identité, et le rôle qu'il occupe au milieu de ses congénères. Dans la communauté bouddhiste panindienne, aucune punition n'est infligée, aucun exil ou emprisonnement n'est même envisagé pour celui qui ne suit pas la Voie du bouddha.

Ici encore, le mal moral conventionnel ne retrouve pas d'identité avec le *duḥkha* bouddhique. Ce mal reste en opposition avec le bien, et fait évoluer l'esprit comme la société humaine à travers cette dualité : le bien est reconnu, le mal est condamné. Toute la notion de culpabilité qui en ressort amène les hommes à se comporter d'une manière plutôt que d'une autre, au regard des conséquences que cela

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

pourrait avoir sur eux. Si les conséquences des actes sont craintes par l'individu, même en société, c'est bien encore parce que la notion de mal reste considérée sous un rapport de force : celui qui agit mal s'attirera, cette fois ci, non pas les foudres de Dieu, mais celles des dirigeants de l'Etat, et le rejet de sa place identitaire au sein d'une communauté. Le mal, dans la morale conventionnelle arbore alors une signification très forte : il est celui qui doit être censuré, qui doit être maîtrisé et canalisé par le collectif. Dans ce cas encore, le bouddhisme ne peut rejoindre l'acceptation de ce mal par le « *duḥkha* ». Il apparaît plus comme étant l'intérêt pour la basse souffrance de l'homme individuel face à son existence. Là où le bouddhisme fonde alors sa doctrine sur le *duḥkha*, l'homme moral suivant les principes d'une instance supérieure, s'attendrait à y trouver une véritable détermination et éradication permanente du mal tel qu'il le conçoit. Mais il semble que cette souffrance reste enracinée dans des considérations anthropocentristes et égoïstes, et ne permette ainsi pas de s'élever à la considération du mal tel qu'il est compris dans une morale de transcendance (religieuse ou conventionnelle).

3. Le mal ontologique

Le mal d'existence

Si la signification du mal que nous avons jusqu'ici abordé rejette le *duḥkha* bouddhiste et ne parvient pas à s'élever aux hautes sphères dans lesquelles règne le mal, il nous semble néanmoins peu concevable que toute la doctrine, parce qu'elle s'intéresse simplement à l'humain, repose sur une conception apparemment si faible de la douleur. Quel est donc la teneur de cette souffrance décrite par le bouddhisme indien, et peut-elle être apparentée autrement à une conception du mal digne de ce nom ? Le bouddhisme, comme nous l'avons vu, met un point d'honneur à aborder le *duḥkha* en dehors de toute transcendance. Il y a une souffrance qui est propre au fait d'exister, et qui, apparemment, ne peut être traité qu'au sein de l'existence en train de se dérouler. Si le *duḥkha* est assimilé au mal sous ces conditions, il faut donc avant tout rechercher la singularité d'un tel mal propre à l'existant. Le *duḥkha* parle de souffrance et ne s'intéresse pas à la question divine dans la mesure où il lui importe de connaître la seule nature humaine pour déterminer l'origine du mal véritable : celui qui ronge l'homme

¹⁷ Ibid.

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

durant son existence. La conception bouddhiste du *duḥkha* privilégie ainsi le questionnement sur les fondements ontologiques du mal, au-delà de toute conception du mal guidé par une puissance supérieure. Le mal recherché alors doit se situer en dehors de toute transcendance.

Le mal transcendantal que nous avons jusque là mis en avant n'est néanmoins pas l'unique conception du mal que la philosophie occidentale connaît. Les philosophies panthéistes, se sont à leur tour penchées sur la question du mal en intégrant alors la souffrance humaine au cœur de ce concept. Ainsi, particulièrement la philosophie de Schelling repose la question du mal sous un jour nouveau. Dans ses Recherches sur la liberté humaine, le mal est ainsi condition de possibilité de l'existence elle-même de Dieu, et par voie de conséquence, de tout être puisqu'il construit un système panthéiste. Le mal n'est alors plus compris comme ce qui doit être mis en dehors de l'existence, mais comme l'assise même du fait d'exister. Le mal est ainsi inhérent à toute existence effective. La souffrance est celle du fait d'exister lui-même. Une telle conception du mal, parce qu'elle met en avant l'ontologie, rompt avec la conception d'un mal moral –religieux et social- que nous pouvions avoir jusqu'ici. Si Schelling garde l'idée de Dieu plus que présente au sein de son système, l'axe panthéiste qu'il prend, laisse une compréhension de ses propos recevables en dehors de toute considération transcendantale¹⁸ : la concentration sur la thématique du mal ne se fait plus au regard de Dieu, mais au regard de l'étant. Il ne s'agit donc plus de penser le mal comme relevant d'une instance supérieure que l'homme doit craindre ; il s'agit au contraire de se recentrer sur notre mode d'existence propre, pour maîtriser la souffrance qu'elle sous-tend.

C'est ainsi que nous pouvons, pour la première fois comprendre ce que le bouddha appelle l'ignorance due à la vie sociale : L'ignorance dénoncée par le bouddha est celle du mal inhérent au fait d'exister et que la vie en société (par le système identitaire hiérarchisant des castes) alimente en détournant l'attention des fondements ontologiques qui régissent la nature humaine. Les choses ne se montrent ainsi pas telles qu'elles sont, et l'homme civilisé ou trop tourné vers la vie divine n'en a pas conscience. Il est bercé par l'illusion d'un savoir qu'il croit posséder, mais ce savoir ne lui permet pas de connaître véritablement le monde tel qu'il se déroule.

¹⁸ « (...) *Le sujet de la philosophie n'est pas non-Dieu, il est cependant aussi non-Dieu, il est également ce qui n'est pas Dieu* », Schelling, Leçons d'Erlangen, in Œuvres Métaphysiques (1805-1821), trad. J-F Courtine et E Martineau, Paris, Gallimard, 1980

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

Le mal d'existence est donc bien réel selon le bouddha. Mais ce mal, à l'inverse du mal transcendantal, n'apparaît pas comme tel : il est caché, dissimulé par la manière qu'à l'homme de s'insérer dans la vie. Ce mal ontologique est peut-être même celui qui apparaîtrait comme bien véritable tant aux yeux de la loi religieuse qu'à ceux de la morale conventionnelle. Si il n'est pas celui que nous connaissons, ou qui nous vient d'emblée à l'esprit, il semble alors que, loin de devoir le dénigrer, il faille rechercher ce qui est entendu comme connaissance véritable chez les bouddhistes.

Le malheur de l'identité

Sans porter d'intérêt majeur à la vérité pour la vérité, le bouddhisme indien considère qu'une connaissance véritable des choses mène à la cessation du *duḥkha*. L'illusion dénoncée par la doctrine est celle de la considération des valeurs sociales et religieuses, au détriment d'une attention particulière à la manière dont notre nature nous guide pour concevoir le monde qui nous entoure. Sa nature propre tend l'homme à être induit en erreur et d'évoluer dans un simulacre de vie : elle prend pour bien-être ce qui est mal-être, pour pur ce qui est impur, pour permanent ce qui est impermanent, et pour soi ce qui n'est pas soi. Ainsi, « *L'ignorance n'est pas une simple absence ; c'est un faux savoir qui se donne pour vrai savoir, mais à notre insu* »¹⁹. L'accès à la connaissance du mal ontologique décrit par le bouddha devient alors possible par introspection du fonctionnement même de notre savoir. Le plus grand malheur de notre savoir réside en la croyance. La croyance la plus forte qu'entretient le savoir est celle en un Soi. Or, la construction identitaire se fait au sein même de la vie sociale et religieuse, comme nous l'avons vu. L'erreur commise par l'homme revient alors à considérer plus qu'ils ne le doivent être les mots que la vie en communauté nous impose afin de pouvoir communiquer, alimentant ainsi le mal qui repose sur notre statut d'existant.

C'est à travers la notion d'identité que nous retrouvons la notion de mal ontologique développée par Schelling dans les Leçons d'Erlangen, qu'il nous apparaît possible d'enfin intégrer le *duḥkha* à la notion de mal. Selon le philosophe allemand, le plus grand malheur de l'homme trouve son origine au sein même du fonctionnement de son savoir. *Ce tourment intime représente en lui le doute le plus déchirant,*

¹⁹ Guy Bugault, L'Inde pense-t-elle ?, Paris, Puf, 1994.

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

de l'éternelle inquiétude »²⁰. Surmonter ce mal revient avant tout à bien comprendre le dysfonctionnement présent au sein du savoir reposant sur le sentiment d'identité. Le simple fait de chercher à connaître revient à obtenir une connaissance « de quelque chose » et à se positionner comme sujet légiférant. Or, c'est bien là que tout se bloque : l'homme s'est entre temps rendu maître de sa conscience et garde une place de sujet « figeant » toute détermination de ce qui le touche. La connaissance de l'homme ne porte plus sur la vie en tant que telle, mais a trait à des concepts vides et abstraits. Schelling attribue ici le point de départ le plus palpable de la souffrance dans le processus de connaissance : l'homme pense connaître ce qui l'entoure, alors qu'il n'a accès qu'aux images fixes de ces étants venant heurter la conscience qu'il est et qu'il se gargarise d'être.

De même, nous souffrons là où nous misons, c'est-à-dire, là où nous nous attachons selon le bouddha. Souffrir n'est dû qu'à une représentation mentale de la douleur que peut endurer ce à quoi nous sommes attachés. Le geste d'appropriation est néanmoins instinctif. Par conséquent, l'homme ne contrôle pas la souffrance qu'il éprouve. Cette appropriation résulte de l'idée d'un Soi que l'homme possède et qui est développé par la vie en société. Le Soi – ou l'*ātman*- est censé être ce qui pense ou ressent les sensations en l'homme. Cette entité n'est qu'une projection mentale, c'est-à-dire, un pur produit de l'imagination pour le bouddha²¹. La « doctrine du non-Soi » amorce alors un processus de dés-identification pour lutter contre le *duḥkha*. Le sentiment profond de Soi que l'homme possède et entretient, le fait entrer dans l'illusion de la vie parce qu'il en vient à confondre la réalité avec les constructions mentales qu'il crée. C'est ainsi que l'homme plonge dans le mal d'être. Le bouddha, en décomposant le monde intérieur et le monde extérieur, apprend à ses disciples que le Soi ne se trouve nulle part. Le mal se situe en ce que nous croyons fermement aux concepts que nous créons, sans remettre en question la place de sujet que nous nous sommes attribués. Cette illusion de connaissance s'entretient avec la progression de l'identité dans la morale conventionnelle. Mais le « moi » du monde conventionnel, n'a de valeur qu'afin de permettre de maintenir une vie « sociale ». Ainsi en va-t-il de même pour les principes moraux de la vie sociale : le bien qui y est décrit est un bien conventionnel tout comme le mal qui y est répudié l'est. Ce n'est donc qu'à partir du moment où le « moi » et l'idée du « moi » sont éliminés, que la connaissance véritable peut être trouvée. Si le bouddhisme arbore une nouvelle définition du mal sous

²⁰ Schelling, *Leçons d'Erlangen*, in *(Œuvres Métaphysiques (1805-1821))*, trad. J-F Courtine et E Martineau, Paris, Gallimard, 1980

²¹ « *La doctrine du non-Soi* » (*Anattalakkhaṇa-sutta* (p)), Mōhan Wijayaratna, *Sermons du Bouddha*, Mayenne, cerf, 1988

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

un aspect à travers le *duḥkha*, c'est dans la mesure où il sort de la dualité dans laquelle la notion de mal était jusqu'alors enfermée. Le *duḥkha* bouddhiste trouve son fondement dans l'émergence d'idées, de concepts créés par l'esprit. La doctrine du non-Soi, en ce sens, ne cherche pas à parvenir à l'idée d'un : « je n'ai pas de soi », ce qui resterait une projection mentale du Soi. Toute dualité conceptuelle est d'emblée rejetée.

* * * * *

Si le bouddhisme cherche à mettre un terme à une souffrance qui semble en deçà de nos critères habituels du mal, il en résulte que la doctrine indienne cherche véritablement un remède au tourment inhérent à l'existence humaine. Le *duḥkha* bouddhiste revêt ainsi une signification de « mal » véritable en s'intéressant au mal ontologique, irréductible à l'homme existant. Le *duḥkha* bouddhiste, loin d'être l'expression d'une souffrance vile et basse de l'homme en comparaison du mal judéo-chrétien est un véritable fléau que l'homme ne peut éviter. Alors que la conception du mal transcendantal, fixait des règles comportementales conventionnelles, le mal ontologique, dépeint par les bouddhistes, aide à une meilleure compréhension de la nature humaine à partir desquelles l'homme singulier parvient à se libérer de sa propre condition.

Néanmoins si le terme de *duḥkha* n'est jamais traduit sous le terme de « mal », c'est, nous semble-t-il dans la mesure où le chemin menant à la cessation de la douleur est un choix intime qu'il revient à chaque homme de se décider d'emprunter ou non. La souffrance est quelque chose qui se ressent intimement, tandis que le mal revêt encore trop une connotation transcendantale. C'est, dans le bouddhisme, à partir de ce ressenti profond que l'homme se décide à quitter cette intimité pour une non intimité ; à quitter le l'identité qu'il se reconnaît avoir pour une non identité (le bouddha en devenant ascète quitte la maison pour aller vers la non-maison). La compréhension du *duḥkha* fonctionne donc à l'inverse de la compréhension du mal conventionnel : suivre les traces du mal conventionnel ou religieux empêche de se construire une quelconque identité sociale. Ce n'est qu'à travers un comportement reconnu bon que l'homme parvient à se faire une place au sein de la société à laquelle il

Le bouddhisme indien, mal ou souffrance ?

Une étude à travers la vision occidentale du Mal

Moëra SAULE

se reconnaît appartenir. A l'inverse, le *duḥkha* prend son ampleur par l'entretien du sentiment identitaire.

Enfin en reconnaissant ce mal ontologique comme faisant partie intégrante de la sphère du mal, il convient de noter qu'il admet, au niveau éthique, des conséquences dramatiques : étant qualifié d'ontologique, le mal qu'est le *duḥkha* empêche l'être de s'accomplir. L'homme semble passer non seulement à côté de son être, mais aussi à côté de la signification de la vie elle-même. La dénonciation du *duḥkha* et l'octuple sentier proposé par le bouddha pour qu'il cesse, apparaît ainsi –à l'encontre de la qualification de « pessimisme » que le bouddhisme a pu endosser- comme un véritable combat au profit de la vie.