

Stoïcisme et bouddhisme, questions d'éthique

SOMMAIRE

Traductions, références, abréviations.....	p. 1
1 – L'éthique stoïcienne.....	p. 3
• <i>Genèse de la morale stoïcienne</i>	p. 3
• <i>Le souverain bien et la vertu</i>	p. 4
• <i>Le statut du bien et du mal</i>	p. 8
• <i>Les passions</i>	p. 9
• <i>Relations aux choses et aux êtres, altruisme, bienveillance</i>	p. 13
• <i>Le bonheur du sage, la joie</i>	p. 21
2 – La morale bouddhiste.....	p. 22
• <i>Genèse de la morale bouddhiste</i>	p. 23
• <i>Karma et renaissance</i>	p. 23
• <i>Les vertus bouddhiques</i>	p. 25
• <i>Les passions</i>	p. 27
• <i>Les règles morales</i>	p. 28
• <i>Le tournant mahayaniste</i>	p. 31
• <i>Relations aux choses et aux êtres, altruisme, bienveillance et compassion</i>	p. 32
3 – Discussion	p. 37
• <i>Ignorance et valeur</i>	p. 37
• <i>Actions vertueuses et volonté</i>	p. 38
• <i>Une thérapeutique des passions</i>	p. 39
• <i>L'équanimité</i>	p. 42
• <i>Impassibilité et sentiments</i>	p. 42
• <i>Anthropocentrisme et altruisme inconditionnel</i>	p. 45
• <i>Deux casuistiques</i>	p. 48
Bibliographie.....	p. 49

Traductions, références, abréviations

Les traductions utilisées

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

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

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

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

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

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

Références bibliographiques

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

Abréviations

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

- **Sources occidentales :**
 - DL : Diogène Laërce, *Vies et sentences des philosophes* ;
 - *Entretiens* : Arrien, *Entretiens d'Épictète* ;
 - *Pensées* : Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même* ;
 - SE, AM : Sextus Empiricus, *Contre les savants* ;
 - SVF : *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol. Leipzig, 1905-1924, Stuttgart, 1968 (Éd. Von Arnim).

- **Textes bouddhistes :**
 - AN : *Aṅguttara-nikāya* ;
 - DEB : *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme* (Philippe Cornu) ;
 - Dhp : *Dhammapada* ;
 - MN : *Majjhima-nikāya* ;
 - PTS : Pali Text Society de Londres ;
 - SN : *Samyutta-nikāya* .

L'éthique étant, mêlée à la logique et à la physique, une partie organique du système stoïcien, il est possible d'en dégager didactiquement les éléments qui la composent. En revanche, si la non-violence, la compassion et l'altruisme sont des valeurs indissociables de la pratique bouddhiste, les notions de morale et d'éthique n'y sont pas systématisées, mais intégrées à l'enseignement comme des réalisations pratiques de la doctrine.

Les termes de « morale » et d'« éthique » sont souvent considérés comme des synonymes, déclinaison latine et grecque d'une même réalité. Pour le dictionnaire Robert, l'éthique est « la science de la morale » et la morale « la science du bien et du mal » ; elle est aussi « l'ensemble des règles de conduite considérées comme bonnes » ; ou encore « une théorie de l'action humaine soumise au devoir et ayant pour but le bien ». Cette dernière définition appelle deux questions : la morale est-elle toujours soumise au devoir ? qui est bénéficiaire de ce bien qui en est le but ? La première question nous amène à préciser que les théories morales occidentales distinguent généralement trois formes principales d'éthique : déontologique, conséquentialiste et l'éthique fondée sur la vertu. L'éthique déontologiste repose sur les idées de devoir et d'obligation¹. L'éthique conséquentialiste mesure la justesse morale des actes à leurs conséquences². L'éthique des vertus repose sur une *manière d'être* qui, confrontée aux différentes situations, s'exprime spontanément par des actes altruistes ou égoïstes³. L'éthique des vertus peut être qualifiée d'intentionnaliste dans la mesure où elle privilégie l'intention motivant l'action plutôt que ses conséquences. La seconde de ces questions renvoie à l'agent moral et à l'environnement (le contexte) dans lequel il évolue. L'agent moral peut être le premier bénéficiaire de sa propre action, directement ou non, que cette action soit ou non altruiste, mais le propre d'une action éthique est d'être orientée vers le bien des autres et de la société. Si les éthiques inspirées des philosophies grecques visent idéalement la société, voire l'humanité entière, l'ambition bouddhiste est plus large encore, puisqu'elle s'étend à tous les êtres sensibles, humains et non humains. En dépit de son caractère quelque peu réducteur, nous utiliserons ce cadre pour évaluer les orientations éthiques du stoïcisme et du bouddhisme.

¹ - C'est en particulier la morale de Kant, illustrée par le célèbre impératif catégorique.

² - On la retrouve dans le point de vue utilitariste défendu par John Stuart Mill.

³ - Voir Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour les animaux*, pp. 181-182, et Éric Rommeluère, *Se soucier du monde*, p. 49. M. Ricard cite Francisco Varela selon qui une personne véritablement vertueuse « n'agit pas selon une éthique mais l'incarne, tout comme un expert incarne ses connaissances. Le sage est éthique ou, plus explicitement, ses actes sont l'expression de décisions engendrées par sa manière d'être, en réponse à telle ou telle situation » (F. J. Varela, *Ethical Known-How: Action, Wisdom, and Cognition*, Stanford University Press, 1999).

1 – L'éthique stoïcienne

Les analyses qui vont suivre sont en grande partie inspirées par les stoïciens de l'époque impériale, Sénèque, Musonius, Épictète et Marc Aurèle. Cependant, prétendre que ces stoïciens dédaignaient la physique et la logique au profit de l'éthique est un défaut de perspective. Les dogmes qui apparaissent dans les *Pensées*, par exemple, sous la forme de têtes de chapitre (*kephalaia*), dont la plupart des thèmes ont déjà été traités par Épictète, sont des théorèmes qui n'ont pas besoin d'être démontrés : ils ont été enseignés en détail par les maîtres des deux philosophes. Ces dogmes s'imposent à Marc Aurèle avec une certitude absolue et il se contente, en général, de les formuler sous la forme d'une simple proposition. D'autre part, les œuvres de ces philosophes avaient une vocation pédagogique plutôt que systématique¹, former plus qu'informer, ce qui n'était d'ailleurs pas propre au stoïcisme.

- *Genèse de la morale stoïcienne*

L'eudémonisme est le caractère commun des morales grecques et – comme les épicuriens – les stoïciens veulent trouver le bonheur, mais un bonheur indépendant des circonstances extérieures (matérielles, politiques) et qui ne dépende que de nous. Spontanément, nous inclinons vers les choses utiles à notre conservation et nous possédons des prénotions qui se sont formées naturellement, mais les stoïciens vont instituer la raison comme étant le critère de nos choix. Zénon en définissait la fin comme vivre d'accord, ou vivre avec conséquence (ομολογουμενος). Cléanthe et Chrysippe en appelleront à la connaissance scientifique des choses qui arrivent par nature en définissant cette fin par la célèbre formule ομολογουμενωσ τη φυσει, vivre en accord avec la nature. C'est parce que la nature se confond avec la rationalité divine et que la raison humaine est une partie de cette raison divine que la poursuite de cet accord constitue la base de la morale. La connaissance scientifique s'attaque ainsi à la racine du mal qui est l'ignorance. Cette ignorance n'est pas seulement intellectuelle mais s'oppose aussi à la conscience qui, elle, est une connaissance intégrée à notre personne, s'exprimant ainsi dans tous nos comportements.

La morale stoïcienne repose donc sur le couple représentation/assentiment, et l'usage de la droite raison va permettre d'opérer la distinction entre les choses qui ne dépendent pas de nous et celles qui dépendent de notre volonté. La fin ultime est la vertu qui ne requiert en dernier lieu qu'une volonté bien réglée. La disposition

¹ - Voir Thomas Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du Stoïcisme*, pp. 7-8. On peut qualifier les *Pensées* d'œuvre pédagogique dans la mesure où l'empereur s'exerce à fortifier et former son propre esprit.

vertueuse est une manière d'être de la partie hégémonique de l'âme et les actions droites tirent leur valeur de l'harmonie et de la concordance de la nature individuelle avec la nature universelle. Toute l'éthique stoïcienne se déduit du dogme fondamental du stoïcisme : seul le bien moral, la vertu, est un bien, seul le mal moral, le vice, est un mal¹. Ainsi tout dans la vie de l'individu dépend de la manière dont il se représente les choses, c'est-à-dire dont il se les dit à lui-même intérieurement. Pour se représenter les choses, il doit en avoir une juste connaissance ; pour ne pas faillir dans son assentiment, il doit guider ses jugements selon la droite raison. L'éthique, qui est la science de l'action juste, est donc indissociable de la physique et de la logique.

- ***Le souverain bien et la vertu***

Diogène Laërce donne la définition du souverain bien, la fin ultime, pour les stoïciens :

C'est pourquoi Zénon le premier, dans son traité « De la Nature de l'homme », dit que la fin est de « vivre conformément à la nature », c'est-à-dire selon la vertu. La nature, en effet, nous conduit à la vertu ; se prononcent dans le même sens Cléanthe (« Du Plaisir »), Posidonius et Hécaton (« Des Fins »). D'autre part, « vivre selon la vertu » veut dire la même chose que « vivre selon l'expérience des événements qui arrivent selon la nature », comme dit Chrysippe au premier livre « Des Fins » ; car notre nature est partie de celle de l'univers ; c'est pourquoi la fin s'énonce : « vivre en suivant la nature », c'est-à-dire selon sa propre nature et selon celle de l'univers, ne faisant rien de ce que défend la loi commune, c'est-à-dire la droite raison qui circule à travers toute chose et qui est identique à Zeus, le chef du gouvernement de l'univers ; et la vertu de l'homme heureux et le cours facile de la vie, c'est ceci même d'agir toujours selon l'accord du démon qui est en chacun de nous avec la volonté du gouverneur de l'univers².

¹ - « Et quand tu étais à l'école, qu'examinais-tu ? Ne méditais-tu pas sur ce qui est bien, ce qui est mal, et ce qui n'est ni l'un ni l'autre ? – Je faisais cet examen. – Qu'avez-vous donc pensé alors ? – Que les choses justes et belles étaient des biens, les choses injustes et laides des maux. – Vivre est-il un bien ? – Non. – Et la prison ? – Non. – Des paroles viles et malhonnêtes, la trahison d'un ami, la flatterie adressée au tyran, que vous paraissait alors tout cela ? – Des maux. Alors n'examine pas maintenant ma question, et pourtant tu ne l'as pas davantage examinée ni résolue », *Entretiens*, IV, 1, 132-134.

« Où donc est-il (le bonheur) ? Dans les actions qu'exige ta nature d'être humain ? Comment les accompliras-tu ? Si tu as des principes d'où dérivent les inclinations et les actions. Quels principes ? Ceux qui concernent les biens et les maux, à savoir : rien n'est un bien pour l'homme qui ne le rende juste, tempérant, courageux, libéral, et rien n'est un mal qui ne produise les effets contraires », *Pensées*, VIII, 1.

² - DL, VII, 87-88.

On pourrait ainsi caractériser l'eudémonisme stoïcien : c'est en suivant sa nature et, partant, celle de l'univers, c'est-à-dire en vivant selon la vertu, par l'usage de la droite raison qui est en nous et identique à Dieu, que le sage atteint le bonheur. L'usage constant de la vertu caractérise le sage.

Selon Plutarque, les stoïciens définissaient la vertu comme : « une disposition (διαθεσις) de la partie hégémonique de l'âme et une faculté (δυναμις) engendrée par la raison¹ ». Pour Diogène Laërce, la vertu est « une disposition (διαθεσις) en accord avec elle-même² », et pour Stobée « une disposition de l'âme en accord avec elle-même sur la vie tout entière³ ». La *diathesis* est un mouvement dynamique qui n'admet pas de degré. Ceci implique que la conduite de l'âme est imprégnée de vertu ou de vice sans intermédiaire possible : « Aucune action du sage ne peut être ni mal exécutée ni même indifférente moralement, car elles sont toutes produites sous le contrôle de la vertu⁴ ». Ainsi, si certaines choses comme la santé, la maladie, la richesse, la pauvreté... sont des indifférents, ces choses font l'objet d'un usage qui, chez le sage, sera toujours vertueux⁵. Stobée répète souvent que le sage fait bien tout ce qu'il fait et que tout ce qu'il fait est bien⁶. Diogène Laërce va jusqu'à affirmer que le sage « mangera même de la chair humaine, si les circonstances l'y amènent⁷... » L'usage du vice et de la vertu est permanent et « il n'existe qu'un seul usage possible, car il serait absurde que le vice fasse l'objet d'un bon usage et la vertu d'un usage mauvais⁸ ». L'usage de la vertu implique une connaissance à parts égales de la logique et de la physique, mais il n'en reste pas moins que la vertu, fin dernière des stoïciens, est la résultante éthique de la philosophie.

S'il n'y a pas de degré entre le vice et la vertu, comment peut-on alors qualifier la philosophie qui n'est pas la sagesse ? Plutarque répond en partie à cette question : « les stoïciens disaient que la sagesse (σοφία) est la science des affaires divines et humaines, et que la philosophie est l'exercice (ασκησις) d'un art qui y est approprié⁹ ». Tous les hommes naissent avec des inclinations pour la vertu¹⁰, sans que celle-ci nous

¹ - *De virtute morali*, 3, 441 C = SVF I, 202.

² - DL, VII, 89 = SVF III, 197.

³ - *Eclogae*, II, 60, 7 W = SVF III, 262.

⁴ - Thomas Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, pp. 176-177. T. Bénatouïl illustre ce dogme stoïcien par l'exemple de Zénon qui préparait une soupe de lentilles en la faisant « cuire avec sagesse » !

⁵ - Voir SE, AM, XI, 61.

⁶ - SVF III, 557, 560, 583.

⁷ - DL, VII, 121.

⁸ - T. Bénatouïl, *op. cit.*, p. 222.

⁹ - Plutarque, *Plac.*, I, 874 E.

¹⁰ - SVF III, 214.

soit donnée par la nature¹. C'est en s'exerçant à la vertu que le philosophe acquiert la compréhension nécessaire à la formation de la vertu. Une telle conception se retrouve chez Sénèque : « les uns ont dit que [la philosophie] c'était s'exercer à la vertu, d'autres que c'était s'exercer à la correction de l'esprit, d'où certains ont dit que c'était la recherche de la droite raison² ». La raison humaine est un « assemblage de certaines notions et prénotions³ » ; seul le sage conforme sa propre raison à la loi commune de l'univers identique à Dieu. La définition de Chrysippe selon laquelle la philosophie est « la recherche de la rectitude de la raison » permet en outre d'identifier vertu et droite raison. Suivre la nature, suivre la raison, suivre Dieu, ce triple idéal ne fait qu'un pour les stoïciens. La sagesse véritable n'est accessible qu'à quelques hommes exceptionnels. Néanmoins, l'exercice de la philosophie constitue un progrès vers la sagesse qui, lui, admet des degrés.

Bien qu'ils affirment l'unité de la vertu, les stoïciens distinguent quatre vertus cardinales qui sont⁴ : la prudence (φρονησις) ; la justice (δικαιοσύνη) ; le courage (ανδρεία) ; la tempérance⁵ (σωφροσύνη). Zénon donnait le nom de prudence « à cette fermeté et à cette constance identique à la raison. [...] S'il y a d'autres vertus, elles ne sont pas pour lui que des aspects de la vertu fondamentale ; le courage sera la prudence en ce qui est à supporter, la tempérance, la prudence dans le choix des choses, la justice, la prudence dans l'attribution des parts⁶ ». Il existe en effet une profusion de vertus secondes dont nous ne détaillerons pas la liste fastidieuse. Cette abondance témoigne d'un effort des stoïciens pour briser l'abstraction vague des concepts, et rendre compte de l'inépuisable richesse des situations concrètes qui se présentent à la volonté raisonnable.

Les vertus possèdent des propriétés caractéristiques⁷ :

- La vertu est accessible à tous et ne requiert qu'une volonté bien réglée.
- Toutes les vertus s'accordent et qui en a une les a toutes⁸.
- Cet accord implique l'égalité des vertus¹.

¹ - SVF III, 224.

² - *Lettres*, 89, 5

³ - SVF II, 841.

⁴ - Dans l'ordre indiqué par Diogène Laërce.

⁵ - Selon Plutarque, c'est à Platon que Zénon aurait emprunté cette liste. Cependant, la thèse platonicienne réfère les trois dernières vertus aux trois parties de l'âme et donne à la première une destination contemplative (la phronêsis est la vertu de la partie rationnelle et de l'intellect, qui a son siège dans la tête). Ces quatre vertus « cardinales » doivent leur célébrité et leur postérité à l'immense diffusion du *De officiis* de Cicéron et au *De officiis ministrorum* de saint Ambroise. Cette liste a probablement été établie par les sages du VI^e siècle av. J.-C. (cf. Geneviève Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, pp. 74-75).

⁶ - É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 291.

⁷ - Voir J. Lagrée, *Le Néostoïcisme*, pp. 118-120.

⁸ - « [...] puisque la vertu s'assimile à la rectitude. »

- La vertu est notre œuvre propre.
- La vertu est sa propre récompense.

L'autosuffisance est une autre propriété essentielle de la vertu, et d'une certaine manière, englobe toutes ces propriétés. Contrairement à Aristote, les stoïciens estiment pouvoir être vertueux – et donc heureux – même si le malheur de Priam leur échoit². Le sage stoïcien ne peut être touché par les choses extérieures car alors sa tranquillité ne serait plus garantie. Le Stagirite insiste plus loin sur les bienfaits d'une vie faite d'actions vertueuses, mais il dit aussi qu'une telle vie ne peut être complète (c'est-à-dire identique au bonheur, notre fin ultime) sans une réserve de biens extérieurs comme la richesse, le pouvoir et la bonne fortune³. Pour les stoïciens en revanche, la vertu est le vrai bonheur⁴. « La vertu n'a donc aucun objet extérieur vers lequel tendre ; elle s'arrête à elle-même ; elle est désirable pour elle-même ; elle ne tire pas sa valeur de la fin qu'elle fait atteindre, puisqu'elle est elle-même cette fin⁵. » Autosuffisante, la vertu est à la fois fin et moyen⁶ : en tant que moyen, elle produit le bonheur ; en tant que fin, elle constitue le bonheur lui-même. En tant que moyen, elle offre au sage la possibilité de faire de toutes ses actions des actions vertueuses : « De l'usage spontané de son corps à l'usage perfectionné de sa raison, l'homme stoïcien se définit par ses rapports pratiques à des ressources naturelles offertes par la providence et accompagnées de modes d'emploi plus ou moins explicites. Dans ces usages et leurs réglages réside la possibilité de la sagesse comme savoir du bon rapport à soi-même et au monde. La capacité à faire un bon usage de toutes ces

¹ - « [...] plus facile à admettre que l'égalité des fautes. »

² - « Cela ne veut pas dire, certes, que sera bienheureux celui qui vient à tomber dans les malheurs de Priam, mais au moins, il ne passera non plus, alors, par toutes les couleurs et il ne sera pas facile de le changer » *Éthique à Nicomaque*, 1100 a, 8-9.

³ - « Qu'est-ce qui empêche de dire heureux celui dont l'activité traduit une vertu finale et qui possède en suffisance les ressources extérieures, non pendant n'importe quelle période, mais dans une existence qui atteint sa fin ? », *ibid.*, 1101 a, 15-16.

⁴ - Voir L. C. Becker, *A New Stoicism*, pp. 127-128. Pour T. H. Irwin, « La croyance selon laquelle la vertu est identique au bonheur distingue [les stoïciens] d'Aristote ; et la reconnaissance d'indifférents ayant une valeur les distingue des cyniques. [...] La déduction que fait Aristote des conditions formelles [du souverain bien] est injustifiée ; un bien complet n'a pas besoin d'inclure des biens extérieurs et est pleinement réalisé par la vertu » (la fin ultime de toute action qu'est le souverain bien doit être complète, autosuffisante et elle ne peut être augmentée par l'addition d'autres biens), T. H. Irwin, "Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness", in *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, edited by Gisela Striker and Malcolm Schofield, 205-244, Cambridge: Cambridge University Press.

⁵ - É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 291.

⁶ - « Les vertus sont des biens mixtes : des moyens – ou des biens instrumentaux – et des fins – ou des biens ultimes », A. Banateanu, *La théorie stoïcienne de l'amitié*, p. 77.

réalités, telle est la définition pratique de la vertu, qui semble être le seul sujet possible de l'usage accompli¹ ».

- ***Le statut du bien et du mal***

Si, pour les stoïciens, la vertu est un bien et le vice un mal, nous verrons que le bien est généralement identifié à la vertu. Cette distinction entre bien et mal pourrait laisser croire qu'il s'agit de deux êtres opposés entre lesquels le monde est tiraillé. Mais si le bien et la vertu ont une réalité substantielle, le mal n'existe pas en soi. Il résulte d'une erreur, de l'ignorance, et son lieu est la pensée, le désir et l'action². Il n'y a que le bien qui soit, le mal est un non-être, une illusion :

Comme on ne place pas un but pour le manquer, de même l'essence du mal n'existe pas dans le monde³.

La valeur de l'acte réside dans l'acte lui-même, non dans ses conséquences qui, une fois l'acte accompli, ne dépendent plus de nous et deviennent de ce fait indifférentes⁴.

Les stoïciens parlent souvent des biens et des maux au pluriel. Ils divisent ceux-ci en trois catégories : les biens et les maux de l'âme, les biens et les maux extérieurs, enfin, ceux qui ne concernent ni l'extérieur ni l'âme :

Les biens sont les uns ceux de l'âme, les autres extérieurs, d'autres ne sont ni de l'âme ni extérieurs. Les biens qui sont dans l'âme sont les vertus et les actions vertueuses ; les biens extérieurs sont la possession d'une patrie honnête, d'un ami honnête et le bonheur qui en résulte ; les biens qui ne sont ni extérieurs ni intérieurs à l'âme, c'est d'être honnête et heureux par soi-même⁵.

¹ - T. Bénatouïl, *op. cit.*, p. 147. T. Bénatouïl précise encore que cette idée d'autosuffisance du sage n'est pas propre aux stoïciens, elle remonte au moins aux cyniques, mais elle est en revanche devenue caractéristique de l'éthique stoïcienne.

² - Voir J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 107.

³ - *Manuel*, XXVII, trad. R. Le Senne.

⁴ - « Citez-moi un seul homme qui ait souci de sa manière d'agir, qui porte son attention non sur le succès de son acte, mais sur son acte lui-même. Qui donc se promène en songeant à l'acte même qu'il fait ? Qui donc délibère en songeant à l'acte même de délibération et non pas à obtenir ce qui en est l'objet ? Et s'il l'obtient, il se vante ; il dit : "Comme nous avons bien délibéré ! Ne te le disais-je pas, mon frère ? il est impossible, quand j'examine une question, qu'il n'y ait pareille issue". Si la chose tourne autrement, il s'affaisse, le malheureux ; il ne trouve rien à dire de l'événement », *Entretiens*, II, 16, 15-16.

⁵ - DL, VII, 95. La suite du texte donne une description symétrique des maux.

Diogène Laërce divise ensuite les biens de l'âme en deux catégories : les manières d'être (εξεις) et les dispositions (διαθεσεις¹). L'*hexis*, qui indique un état ou une habitude de l'âme, a une connotation plutôt passive, alors que la *diathesis*, par son côté plus actif, se rapproche de la *dunamis* dans le sens de puissance, faculté². *Diathesis* et *dunamis* sont présentes dans la définition de la vertu que donne Plutarque (« une disposition (διαθεσις) de la partie hégémonique de l'âme et une faculté (δυναμις) engendrée par la raison³ »), ce qui confirme l'identification du bien à la vertu.

Toujours selon Diogène, parmi les biens, il y en a de trois sortes : ceux « qui concernent la fin, ceux qui ont la faculté de produire, et ceux qui à la fois concernent la fin et ont la capacité de produire ». Il identifie les vertus aux biens et établit ensuite un parallèle avec les maux⁴.

Dans une autre classification des biens, Stobée distingue les biens par soi et les biens « relatifs à un autre d'une certaine manière », ce qui se rapporte à la doctrine des catégories – ou genres premiers de l'être⁵. Nous reviendrons sur ces classifications lorsque nous aborderons la question de l'altruisme.

- ***Les passions***

Zénon définissait la passion comme « un mouvement de l'âme déraisonnable et contraire à la nature » ou comme une « inclination exagérée⁶ ». Cette définition est reprise par Cicéron : « Voici donc la définition de Zénon : le trouble, qu'il appelle *pathos*, est "un mouvement de l'âme qui s'écarte de la droite raison et qui est contraire à la nature" ». Il complète cette définition : « Certains disent plus brièvement : "un penchant trop vif", mais par "trop vif" ils entendent "qui s'est éloigné beaucoup de la constance qui appartient à la nature⁷" ». Pour Sénèque, « la passion consiste non pas à être ému par la représentation des choses, mais à s'y abandonner et à suivre ce mouvement fortuit⁸ ».

¹ - DL, VII, 98 = SVF III, 105. Stobée effectue la même division dans les mêmes termes (*Eclogae*, II, 20, 21 W = SVF III, 104). Diogène Laërce donne comme définition de la vertu « une disposition (διαθεσεις) en accord avec elle-même » (DL, VII, 89 = SVF III, 197) et Stobée « une disposition (διαθεσεις) de l'âme en accord avec elle-même sur la vie tout entière (*Eclogae*, II, 60, 7 W = SVF III, 262). Ces deux dernières définitions adjoignent ainsi à la vertu comme disposition la notion d'harmonie et de cohérence, si importantes dans le stoïcisme.

² - Voir A. Banateanu, *op. cit.*, p. 66.

³ - *De virute morali*, 3, 441 C = SVF I, 202.

⁴ - DL, VII, 96 = SVF III, 107.

⁵ - Voir A. Banateanu, *op. cit.*, p. 80.

⁶ - DL, VII, 110 = SVF I, 205.

⁷ - *Tusculanes*, IV, 6, 11.

⁸ - *De la colère*, II, 3, 1-5.

L'idée de mouvement est omniprésente et la passion appartient au domaine des tendances. Si la passion est un mouvement de l'âme qui est contraire à la raison, comment peut-il y avoir de l'irrationnel dans l'âme dont toute la substance est raison ? La passion nous amène à désirer comme des biens ou à fuir comme des maux des choses qui, pour l'homme raisonnable, sont indifférentes, ce qui est bien contraire à la raison. Il y a là une difficulté, puisque la passion résulte d'un jugement, et cette désobéissance à la raison implique un élément irréductible à la raison. Chrysippe parle de « raison irrationnelle », et il attribue à cet élément une origine extérieure¹. Selon Galien, Posidonius était sur ce point en désaccord avec Chrysippe et semble avoir préféré parler d'une faculté rationnelle et d'une faculté passionnelle plutôt que d'employer le terme « irrationnel », sans toutefois considérer ces facultés comme des parties de l'âme². Il n'en reste pas moins que les passions constituent un dérèglement de l'âme, et pour comprendre ce dysfonctionnement, il faudra revenir à l'explication de l'origine des représentations.

Il est habituel de comparer les passions à des maladies de l'âme et les listes de passions établies par certains auteurs stoïciens s'apparentent à de véritables nosographies. Après avoir signalé que Zénon, Hécaton et Chrysippe ont écrit des traités intitulés *Des Passions*, Diogène Laërce en donne quelques exemples³. Hécaton et Zénon distinguent quatre genres de passions : le peine, la crainte, le désir et le plaisir. Chacune de ces quatre passions fondamentales se compose à son tour de passions secondaires qu'il n'est pas utile de détailler ici⁴. La dernière partie de l'exposé de Diogène se termine par une analogie entre les passions et certaines maladies physiques.

Plus que soigner les passions une fois qu'elles sont apparues, les stoïciens mettent l'accent sur les mesures préventives qui nous permettront de les éviter : « Chrysippe en particulier a mis en lumière le rôle de jugements de convenance, tels que le préjugé qui nous fait croire qu'il est bon et juste de nous livrer au chagrin à la mort d'un parent.

¹ - « [...] ce sont les habitudes données aux enfants pour éviter le froid, la faim, la douleur qui les persuadent que toute douleur est un mal ; et ce sont les opinions qu'ils entendent exprimer autour d'eux pendant toute leur éducation : depuis les nourrices jusqu'aux poètes ou aux peintres, ils n'entendent qu'éloges du plaisir et des richesses », Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 293. Il est remarquable à cet égard de noter que Musonius, à côté d'exercices spirituels destinés à susciter en nous de bonnes dispositions, préconisait des exercices physiques afin de nous fortifier contre le froid, la faim, la douleur et à nous habituer à l'effort – exercices que pratiquaient déjà les cyniques.

² - Voir J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, p. 27.

³ - Voir DL, VII, 111-115.

⁴ - Diogène Laërce dresse une liste de quarante passions secondaires, laissant entendre de surcroît qu'il en existe d'autres. Ces listes surabondantes - Andronicos en compte cinq pour le plaisir, énumère vingt-cinq sortes de chagrin, treize pour la crainte et vingt-sept pour le désir ! (SVF III, 397, 401, 409 et 414) – présentent surtout un intérêt moral.

C'est non pas par une résistance de front à la passion déchaînée, mais par une méditation préventive sur de tels jugements par des maximes raisonnées, que les stoïciens espèrent nous soustraire aux passions¹ ». La passion est un usage incorrect des représentations alors que la raison est la faculté qui les utilise avec intelligence, « c'est-à-dire la faculté de l'impulsion et de la répulsion, du désir et de l'aversion² ». Pour Épictète, les trois *topos* de la philosophie sont le jugement (*hypolēpsis*), l'impulsion (*hormē*), le désir et l'aversion (*orexis* et *enklisis*), ce qui fait de la raison la faculté d'un triple usage³. Ces trois *topos* définissent trois formes de l'*askesis* (qui permet au philosophe de progresser vers la sagesse). Le lieu du désir et de l'aversion « est aussi celui des passions et des perturbations, parce qu'elles ne sont pas autre chose que la conséquence d'une frustration du désir ou d'un échec de l'aversion⁴ ». Il dépend des deux autres lieux, l'*hormē* (et son contraire, l'*aphormē*) étant ce qui pousse le vivant à l'action⁵ (impulsion et répulsion), et le jugement ce qui permet l'évaluation de la chose poursuivie comme un bien. Le troisième lieu est celui de l'usage critique des représentations, ce qui du point de vue de l'usage de la raison, mais aussi d'un point de vue pratique, le désigne comme le plus essentiel. C'est ainsi qu'Épictète envisage son application au domaine des passions :

De ces trois sujets le plus important et le plus pressant est celui qui concerne les passions ; car la passion naît toujours lorsqu'un penchant manque son but ou lorsque nous nous heurtons à un objet d'aversion. C'est ce qui amène troubles, désordres, infortune, malchance, ce qui produit les deuils, les gémissements, la haine, ce qui fait les envieux et les jaloux, tout ce qui nous rend incapables d'entendre raison⁶.

L'exemple de la colère illustre bien l'enchaînement représentation-assentiment-impulsion :

¹ - É. Bréhier, *Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 294.

² - Laurent Jaffro, « Épictète portatif », préface à la traduction du *Manuel* d'Épictète par E. Cattin, p. 23.

³ - Dans *La citadelle intérieure*, Pierre Hadot donne une description détaillée des trois *topos* chez Épictète, qu'il applique ensuite à la lecture des *Pensées* de Marc Aurèle.

⁴ - Laurent Jaffro, *ibid.*, p. 24. « Je ne puis pas échapper à la mort ; n'échapperai-je pas du moins à la crainte de la mort, et mourrai-je en gémissant et en tremblant ? Car vouloir une chose qui ne peut arriver, c'est là la source des passions », *Entretiens*, I, 27, 10.

⁵ - Épictète distinguait génériquement le désir et l'impulsion, alors que les stoïciens anciens faisaient simplement du premier une espèce de la seconde.

⁶ - *Entretiens* III, 2, 4.

La colère ne doit pas seulement se mettre en branle, elle doit se donner libre cours, car c'est une impulsion ; or il n'y a pas d'impulsion sans assentiment de l'esprit [...]. Quelqu'un se croit lésé, il veut se venger, il en est dissuadé par une cause quelconque : je n'appelle pas cela de la colère, mais un mouvement de l'âme qui se soumet à la raison. La colère, c'est ce qui transgresse la raison et qui l'entraîne avec elle. Donc cette première agitation de l'âme que suscite la représentation du dommage n'est pas plus de la colère que la représentation du dommage elle-même ; la colère est l'impulsion qui s'ensuit, qui a non seulement perçu la représentation du dommage, mais qui lui a donné son assentiment, c'est une excitation volontaire de l'esprit qui se dirige volontairement et délibérément vers la vengeance¹.

Mais à l'impulsion passionnelle se surajoute un autre élément que l'*askēsis* est susceptible de modifier : les dispositions :

Lorsque vous vous mettez en colère, sachez bien que non seulement c'est un mal qui vous arrive actuellement, mais encore que vous avez accru votre disposition à la colère et que vous avez jeté des broussailles sur le feu [...] Il est impossible que les actes correspondants ne fassent pas naître des habitudes et des dispositions, si elles n'existaient pas auparavant ou, sinon, ne les augmentent et ne les renforcent².

L'*askēsis* aura donc pour fonction de faire naître en notre âme de nouvelles habitudes et dispositions, de discipliner notre jugement de manière à donner notre assentiment selon la droite raison.

Céder aux passions, c'est défaire l'accord avec la nature et perdre de ce fait notre liberté. Ce que vise l'enseignement stoïcien, c'est aussi à montrer qu'aucune aberration passionnelle ne résiste à une opinion juste : notre affranchissement des passions dépend avant tout d'un usage correct de nos représentations :

Souviens-toi que ta volonté raisonnable devient invincible, lorsque, ramassée sur elle-même, elle se contente d'elle-même, ne faisant rien qu'elle ne veuille, même si sa résistance n'est pas raisonnée. Que sera-ce donc lorsqu'elle emploie la raison et l'examen dans ses jugements ? Aussi la pensée libérée des passions est une forteresse ; il n'y a rien de plus solide en l'homme ;

¹ - Sénèque, *De la colère*, II, 3, 1-5.

² - *Entretiens* II, 18, 5-7.

elle est un refuge où il est imprenable. Celui qui ne l'a pas vu est un ignorant ; mais celui qui l'a vu et ne s'y réfugie pas est un malheureux¹.

- ***Relations aux choses et aux êtres, altruisme, bienveillance***

Du point de vue stoïcien, il n'y a pas lieu, dans notre rapport aux choses, de distinguer entre les objets inanimés et les êtres vivants. Ce principe général s'applique en toutes circonstances : ces choses nous sont extérieures et donc indifférentes. Si certaines sont préférables (comme la santé et la richesse sont préférables à la maladie et à la pauvreté), elles appartiennent néanmoins au domaine des indifférents, ne sont pas des biens, et, n'ayant pas de valeur morale, elles ne doivent pas être poursuivies ni être l'objet de notre attachement².

À s'en tenir strictement à ces considérations, notre rapport aux choses et au monde serait impossible et l'homme serait condamné à un solipsisme stérile. C'est pourtant bien par le jeu des relations que nous avons avec ce qui nous est intérieur *et* extérieur que notre volonté peut s'exercer. Les principes de notre action naissent dans le rapport que nous avons avec nous-même, qui constitue le support de la sociabilité, et dans notre rapport aux autres et avec le monde qui procède de la parenté du vivant raisonnable avec Dieu, au fondement de l'identification de la vie vertueuse avec la vie en accord avec la nature.

L'action morale s'exerce ainsi selon les trois dimensions que sont le soi, les autres hommes et la nature (ou Dieu), et c'est le point de vue théologique qui la fonde : c'est parce qu'il est « issu de Dieu » que l'on respecte l'homme. Plus, agir dans l'intérêt commun, c'est agir dans notre intérêt propre :

Ai-je fait cet acte dans l'intérêt commun ? Alors j'en tire profit. Que cette pensée te soit toujours présente, ne l'abandonne en nulle occasion³.

Ce qui va permettre à l'homme de mettre en œuvre concrètement ces principes d'action, c'est la notion d'usage, qui constitue le socle stratégique de toutes les pratiques humaines⁴. Les paradoxes des stoïciens sont pour la plupart intentionnels et assumés, voire défendus par les scholarques, mais il y a parfois des ambiguïtés qui

¹ - *Pensées*, VIII, 48.

² - En revanche, l'usage que nous ferons de ces indifférents sera marqué moralement par le vice ou la vertu.

³ - *Pensées*, XI, 4.

⁴ - Voir T. Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, op. cit., pp. 322-323. L'ensemble de l'ouvrage est consacré à la notion d'usage dans le stoïcisme.

prêtent à des interprétations erronées lorsqu'elles ne tiennent pas compte de la notion d'usage. Nous avons choisi l'exemple qui suit pour ce qu'il a d'emblématique de ce genre de difficulté.

Il a été reproché à Sénèque de ne pas pratiquer les principes qu'il professait, en particulier de mener une vie d'opulence alors que la doctrine du Portique professait qu'il fallait mépriser les richesses¹. Ce reproche semble justifié puisque les richesses, en tant que choses extérieures, sont des indifférents du point de vue du bonheur. Il faut rappeler toutefois que, parmi les indifférents, certains sont préférables (le sage peut préférer la richesse à la pauvreté dans la mesure où la première est accessible et pourvu qu'elle ne soit pas l'objet d'une fascination et d'un attachement qui ferait naître la crainte de la perdre). Il semble y avoir une importante différence d'appréciation entre ce que soutient Sénèque et ce qu'en disent Zénon et Épictète pour qui il fallait se contenter des seuls biens matériels obtenus sans les chercher. Sénèque, par ailleurs, légitimait la richesse du sage comme un mérite attribué à la vertu².

Un témoignage d'Olympiodore ramène à la notion d'usage :

Et seul le sage est riche, c'est-à-dire qu'il sait faire usage de la richesse disponible, même si elle n'est pas disponible³.

Ce qui revient à assimiler à un droit de légitime propriété la capacité du sage à faire usage de toute chose. Il y a dans la loi naturelle une hiérarchie qui va dans ce sens : elle accorde aux hommes la propriété collective et le droit de faire usage de l'ensemble du monde ; ce droit est privilégié pour les sages en vertu de leur capacité à en faire bon usage ; enfin, chaque cité attribue à certains citoyens la propriété privée de certaines choses dont ils font usage. C'est la forme d'usage qui détermine la forme spécifique de propriété. La confusion naît de la différence de nature du concept de propriété : propriété au sens spirituel ou intellectuel d'un côté, propriété au sens juridique et matériel de l'autre.

Chez Épictète, il n'existe aucune ambiguïté de cette sorte. Aucune des choses extérieures n'est ma propriété, jusqu'à mon corps et ses parties que je dois considérer

¹ - Ce paradoxe a été analysé en détail par Thomas Bénatouil dans *Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe*, Rursus [en ligne], 3/2008, <http://rursus.revues.org/203> ; DOI : 10; 4000/rursus.213. L'exposé qui suit reprend des points de cet article.

² - « Si le sage ne laisse aucun denier franchir son seuil malhonnêtement, il ne repoussera cependant pas ni n'exclura de grandes richesses, don de la fortune et fruit de la vertu. Pour quelle raison les priverait-il d'une bonne place ? » *De la vie heureuse*, XXIII.

³ - Olympiodore, *In Platonis Alcibiadem* I, 55, p. 37 Westerink = SVF III, 618.

comme des choses « étrangères¹ ». Ces choses sont mises temporairement à ma disposition par la nature². On trouve cependant chez Sénèque une description du sage qui va dans le sens de la dépossession :

[Le sage] n'a aucun lieu de craindre [la Fortune], puisque ce ne sont pas seulement ses esclaves, ses propriétés, sa situation, mais son corps même, ses yeux, ses mains et tout ce qui nous attache à la vie, puisque c'est sa personne en un mot qu'il compte au nombre des biens révocables, puisqu'il vit dans la pensée que son être lui est seulement prêté et qu'il est prêt à le rendre de bonne grâce à la première réquisition. Et cette idée qu'il ne se possède pas lui-même ne le conduit point à faire bon marché de lui-même : il se conduira au contraire en toutes choses avec le même scrupule et la même circonspection qu'un homme pieux et vénérable qu'on a chargé d'un fidéicommiss³.

La position d'Épictète, plus radicale en apparence que celle de Sénèque, tient à la visée pédagogique de son enseignement. Plusieurs passages des *Entretiens* montrent en effet qu'il n'est pas par principe hostile aux paradoxes des stoïciens⁴, mais qu'il se méfie de l'effet qu'ils pourraient produire sur ses auditeurs, en particulier en laissant croire que le philosophe pourra à terme prétendre légitimement à la possession de beaucoup de choses⁵.

Dans la continuité du principe d'indifférence aux choses extérieures, la relation aux vivants dépourvus de raison, les animaux, ne se distingue guère du rapport avec les objets inanimés. Ils ont en commun avec l'homme l'impulsion (*hormē*) et la représentation, et si Dieu ne les a pas pourvus de raison, il leur a donné en revanche tout ce qui est utile à leur conservation. Contrairement aux épicuriens qui considéraient que Dieu avait destiné les animaux aux hommes pour qu'ils en prennent soin et assurent leur survie, les stoïciens estiment qu'ils sont un don de la providence dont ils peuvent user comme des autres propriétés matérielles, ou qu'elle met à notre disposition comme les soldats sont à la disposition du général.

¹ - Ce qui correspond à la position radicale des cyniques.

² - Ce qui, par ailleurs, possède l'avantage de m'inciter à ne pas m'y attacher (voir par ex. *Manuel*, III et XI).

³ - Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, XI, 1-2.

⁴ - Voir *Entretiens*, I, 25, 32-33 ; II, 22.

⁵ - Bien que ce ne soit pas l'objet de l'article de T. Bénatouïl, il apparaît qu'en définitive, c'est l'usage qui est fait des richesses qui est le critère de la valeur morale de celui qui en use. Il ne nous est ainsi pas possible de juger si l'opulence de Sénèque était ou non en accord avec la morale stoïcienne.

Ne vous étonnez pas que les autres animaux aient à leur disposition tout ce qui est indispensable à la vie du corps, non seulement la nourriture et la boisson, mais le gîte, et qu'ils n'aient pas besoin de chaussures, de tapis, d'habits, tandis que nous, nous en avons besoin. Car il eut été nuisible de créer de pareils besoins chez des êtres qui n'ont pas leur fin en eux-mêmes, mais sont nés pour servir. [...] Mais nous oublions de remercier Dieu de nous avoir dispensés de prendre autant de soin de ces bêtes que de nous-mêmes, et nous lui faisons des reproches à notre sujet. Pourtant, par Zeus et par tous les dieux ! un seul de ces êtres suffirait à faire reconnaître la Providence, si l'on est honnête et reconnaissant ; ne parlons pas de grandes choses ; le lait qui provient de l'herbe, le fromage qui vient du lait, la laine qui vient de la peau, qui a fait, qui a imaginé tout cela ? Personne, dit-on ! Quelle inconscience ! Quelle impudence¹ !

Si l'homme a été pourvu de raison, ce n'est pas par suite de quelque défaut qui le mettrait dans une situation de manque et le rendrait de ce point de vue inférieur aux animaux, mais pour qu'il puisse se servir de toutes ses autres facultés, c'est-à-dire faire librement usage de lui-même².

Les autres hommes nous étant extérieurs, on pourrait s'attendre à ce qu'ils soient pour nous des indifférents et, en effet, le rapport des hommes à nous est un bien extérieur. Mais le premier rapport que nous ayons à l'homme est l'amitié que nous avons pour nous-même, qui est un bien de l'âme. C'est cette amitié pour soi-même qui est le point de départ de l'altruisme stoïcien³. L'altruisme découle de la tendance de la nature par laquelle nous sommes confiés à nous-mêmes, tendance qui nous conduit, de proche en proche, de l'affection parentale à la sphère sociale et politique, puis au fait qu'aucun homme n'est étranger pour l'homme⁴.

[...] L'être vivant, dès sa naissance (car c'est par là qu'il faut commencer), uni à lui-même et confié à lui-même, est enclin à se conserver, à aimer sa propre

¹ - *Entretiens*, I, 16, 1-9.

² - Voir M. Foucault, *Le souci de soi*, pp. 65-66.

³ - « [...] l'amitié pour soi-même entraîne l'amitié pour autrui, non pas par une communauté d'objet, mais par une faculté – une disposition, une vertu – capable de se diriger vers une multiplicité d'objets. Si je m'aime moi-même, cela veut dire que je suis doué d'une capacité d'aimer qui peut s'étendre à autrui. Rien, a priori, ne la limite. Pour prendre une analogie toute simple, si je suis capable de lire un livre, je peux lire tous les livres », A. Banateanu, *op. cit.*, p. 69.

⁴ - Voir Gaëlle Fiasse, « Les fondements de la philanthropie dans le nouveau stoïcisme, deux cas concrets : l'esclavage et la gladiature », *Les Études philosophiques*, 2002/4 n° 63, pp. 527-547.

constitution ainsi que tout ce qui peut la conserver. [...] Le principe de leur action est dérivé de l'amour de soi¹.

De là vient que, en général, les hommes sont confiés par la nature les uns aux autres : par cela même qu'il est homme, un homme ne doit pas être étranger pour un homme².

L'altruisme stoïcien repose sur trois fondements qui sont étroitement liés :

- ***La nature de l'homme***

La nature a confié l'homme à lui-même et cet attachement à soi-même est le fondement naturel du rapport à l'autre. Mais il ne faut pas s'y tromper, c'est d'abord son propre épanouissement, son propre équilibre, que cherche le stoïcien. L'ami est un bien parmi les autres. Il n'est pas contradictoire de dire qu'en cherchant son propre épanouissement l'homme de bien contribue à celui de la société et du monde. Toutes ces instances sont liées dans le système stoïcien et il serait faux de dire que ce souci de soi est un égoïsme.

– Alors, lorsque tu viens à moi, tu ne prends pas soin de moi ? – Non pas, mais de moi-même. Si tu veux me faire dire que je prends soin de toi, oui, comme je le fais de ma cruche. Ce n'est point égoïsme : l'être vivant est ainsi de naissance ; il fait tout pour lui, et Zeus lui-même ne fait pas autrement. Mais lorsqu'on le qualifie de « Pluvial », de « Fécondant », de « Père des hommes et des dieux », il est visible qu'il ne peut accomplir ces actes et mériter ces attributs que s'il est utile à la communauté des êtres ; et généralement, il a doué l'animal raisonnable d'une nature telle qu'il ne peut lui-même atteindre aucun des biens qui lui sont propres, sans contribuer à l'intérêt commun. Ainsi, ce n'est pas être insociable que d'agir toujours en vue de soi-même. Qu'attends-tu donc ? Que l'on fasse abstraction de soi-même et de son intérêt propre ? Et comment l'attachement à soi-même serait-il encore un seul et même principe pour tous les êtres³ ?

Aussi, même si les autres ne sont pas des biens, c'est plus en associés qu'en choses indifférentes qu'il faut les considérer :

¹ - Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, III, 5, 16.

² - *Ibid.*, III, 19, 63.

³ - *Entretiens*, I, 19, 10-16.

Les bêtes sans raison et en général les choses et les objets, moi qui possède la raison j'use d'eux généreusement et librement ; mais les hommes qui ont la raison, je les traite en associés. Sur toutes choses invoque les dieux, et ne te soucie pas du temps que tu vaqueras à cette occupation ; car même trois heures ainsi passées sont suffisantes¹.

- ***Le point de vue théologique***

Les hommes sont en relation avec Dieu par leur raison, et ce n'est pas seulement, comme le soutiennent Zénon, Sénèque et Épictète, par une communauté de sang ou « par une même semence » que nous sommes parents², mais par notre raison qui est une partie de la raison divine :

Qu'est-ce donc que l'essence de Dieu ? Est-il chair ? Bien loin de là. Est-il champ ? Que non pas. Est-il parole ? Certes non. Il est intelligence, il est science, il est droite raison³.

Quoi ! les bêtes ne sont-elles pas aussi des œuvres divines ? Oui, mais non pas des êtres de premier rang, des portions de Dieu. Toi, tu es au premier, tu es un fragment de Dieu ; tu as en toi-même une part de divinité⁴.

C'est parce qu'ils sont comme nous issus de Dieu que nous respectons les autres hommes, non pour eux-mêmes.

- ***L'analogie du corps***

C'est aussi en tant qu'il fait partie du tout que je dois respecter autrui, et même lui porter secours ; en tant que partie isolée, il n'a aucune valeur :

Ce monde que tu vois, qui embrasse le domaine des hommes et des dieux, est un : nous sommes les membres d'un grand corps. La Nature nous a créés parents, nous tirant des mêmes principes et pour les mêmes fins. Elle a mis en nous un amour mutuel et nous a faits sociables. Elle a fondé l'équité et la justice ; [...] Montrons-nous solidaires les uns des autres, étant faits pour la

¹ - *Pensées*, VI, 23.

² - « [...] la nature du coupable lui-même est d'être mon parent, non par la communauté du sang ou d'une même semence, mais par celle de l'intelligence et d'une même parcelle de la divinité [...] », *Pensées*, II, 1 (trad. Mario Meunier).

³ - *Entretiens*, II, 8, 2.

⁴ - *Entretiens*, II, 8, 10-11.

communauté. La société humaine est pareille à une voûte dont la chute serait inévitable sans un mutuel appui des matériaux, moyennant quoi l'édifice tient¹.

Cette analogie hisse l'altruisme stoïcien au niveau politique, et l'étend même au cosmopolitisme. En faisant du bien à autrui, les hommes participent au bien commun. Marc Aurèle parle de coopération :

Nous sommes nés pour coopérer, comme les pieds, les mains, les paupières, ou les deux rangées de dents, celle du haut et celle du bas. Il est contre nature de s'opposer les uns aux autres : et c'est s'opposer à eux que de s'irriter ou se détourner d'eux².

Pour les stoïciens, l'altruisme est conforme à la nature de l'homme, et cette disposition naturelle à l'altruisme provient de son amitié pour soi-même, même si elle est aussi une nécessité qui l'étend à l'ensemble de la communauté humaine. Dans ce sens, l'ami est un bien parmi les autres, et c'est l'usage que nous ferons de l'amitié qui lui donnera sa valeur. Stobée donne trois significations de l'amitié. Premièrement, l'amitié en vue de l'utilité commune : celle-ci n'est pas un bien. Ensuite, le rapport amical de la part des proches (οἱ πολλοί : les proches, le prochain, autrui), qui appartient aux biens extérieurs. Enfin, l'amitié pour soi-même, qui appartient aux biens concernant l'âme³. Mais pour Diogène Laërce, la possession d'un ami honnête et le bonheur qui en résulte appartiennent aux biens extérieurs⁴. On peut donc dire que l'ami est un bien utile dans la mesure où il nous aide à atteindre la vertu. Ce qui rapproche l'amitié de la vertu, c'est qu'elle est une activité commune qui vise le bien, et « il n'y a d'amitié véritable que dans la progression vers la vertu des amis qui s'y exhortent mutuellement⁵ ».

L'idée de ressemblance dont nous avons relevé l'importance chez les stoïciens n'exclut pas l'altérité : Zénon définissait l'ami comme un *autre moi-même*. C'est lorsque je reconnais en l'autre les raisons pour lesquelles je peux m'aimer moi-même que

¹ - Sénèque, *Lettres*, 95, 52-53, trad. Paul Veyne. Voir aussi *Entretiens*, II, 5, 24-26.

² - *Pensées*, II, 1.

³ - *Eclogae*, II, 94, 21 W = SVF III, 98.

⁴ - « [...] les biens extérieurs sont la possession d'une patrie honnête, d'un ami honnête et le bonheur qui en résulte », DL, VII, 95. Diogène Laërce suit la même classification que Sextus Empiricus (*AM*, XI, 46 = SVF III, 96) et Stobée (*Eclogae*, II, 70, 8 W = SVF III, 97).

⁵ - A. Banateanu, *op. cit.*, p. 68. Je ne partage pas l'avis de A. Banateanu qui identifie strictement l'amitié à la vertu et au bonheur (« En tant que moyen, elle produit le bonheur ; en tant que fin, elle s'identifie au bonheur », *ibid.*, p. 83) ; même si elle s'en approche, l'amitié est inférieure à la vertu : les avantages que l'on tire de l'amitié sont des biens par leurs effets, tandis que les vertus sont des biens à la fois par leurs effets et en eux-mêmes.

devient possible l'amitié pour autrui¹, aussi l'amitié suppose-t-elle une « connaissance éthique » de l'ami et « un accord éthique entre lui et moi² ».

S'il n'y a d'amitié bonne qu'entre amis vertueux, Musonius, Épictète et Marc Aurèle recommandent d'aimer même les insensés et les méchants :

C'est que chercher à mordre qui nous a mordus et rendre le mal pour le mal, c'est le fait d'une bête sauvage et non d'un homme : on ne réfléchit pas que la plupart des fautes commises par les hommes le sont par ignorance et nescience et que le savoir les fait immédiatement disparaître. [...] Combien préférable est-il que le philosophe se montre disposé à juger digne de pardon quiconque a commis une faute envers lui plutôt que d'estimer devoir se venger lui-même en intentant un procès et en assignant en justice, et de manquer véritablement de décence par une conduite qui contredit ses paroles ! Le philosophe ne dit-il pas que l'homme de bien ne peut jamais être victime d'injustice de la part du méchant, et voilà qu'il intente une action en justice, en se disant victime de l'injustice de la part des méchants, tout en s'estimant homme de bien³.

L'altruisme s'étend ainsi à la bienveillance qui se comprend dans le sens d'une indulgence envers ceux qui sont dans l'ignorance, en accord avec la maxime socratique que nul ne commet le mal volontairement. Il n'y a, dans cette bienveillance et dans l'altruisme stoïciens, aucun sentiment, sympathie ou attirance pour autrui. L'amour universel prime sur l'amour personnel, « en même temps, parce qu'il aime en priorité sa propre nature, Dieu, et le bien commun, le stoïcien aime tous les hommes⁴ ». Pour Pierre Hadot, c'est dans l'amour du prochain que la discipline de l'action atteint son point culminant : « Toute la logique de l'action humaine tend à révéler que le moteur profond de notre activité doit être l'amour des autres hommes, parce que cet amour se fonde dans l'élan profond de la nature humaine⁵ ».

¹ - « Au reste, si je te réclame, ce n'est pas pour ton seul profit, mais pour profiter de toi : ainsi nous rendrons-nous les plus grands offices. En attendant, puisque j'ai à solder la petite rente journalière, je te dirai ce que j'ai trouvé aujourd'hui pour mon plaisir chez Hécaton. "Tu veux savoir, dit-il, quel progrès j'ai accompli ? Je suis devenu l'ami de moi-même". Progrès considérable : il ne sera jamais seul. "Ami de soi-même !" Une telle amitié, sache-le, est à la portée de tous », Sénèque, *Lettres*, 6, 6-7, trad. H. Noblot.

² - A. Banateanu, *op. cit.*, p. 70.

³ - Musonius Rufus, *Diatribes*, X. Voir aussi *Entretiens*, II, 22, 36 et Marc Aurèle : « Le propre de l'homme, c'est d'aimer même ceux qui commettent des fautes. Cela se réalisera si tu prends conscience du fait qu'ils sont de la même race que toi et qu'ils pèchent par ignorance et contre leur volonté » (*Pensées*, VII, 22, 1-2, trad. P. Hadot).

⁴ - G. Fiasse, *op. cit.*, p. 535.

⁵ - Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 245.

- *Le bonheur du sage, la joie*

Après avoir décrit les quatre genres de passions¹, Diogène Laërce leur oppose trois affections positives (« qui sont bonnes ») primitives : la joie, la circonspection et la volonté², desquelles découlent respectivement 1) la satisfaction, le contentement et la bonne humeur, 2) la bienveillance, la bonté, l'affection et la tendresse, 3) la pudeur et la chasteté. À ces trois affections positives primitives s'opposent des affections négatives : le plaisir, la crainte et le désir³, auxquels se ramènent 1) le charme, la joie du mal, la jouissance et l'effusion, 2) la frayeur, la perplexité, la honte, la stupeur, le trouble et l'angoisse, 3) le besoin, l'aversion, le goût des querelles, la colère, l'amour, le ressentiment et l'irritation⁴.

Le critère de distinction entre affections positives et négatives est la raison : aux premières appartient un « mouvement raisonnable de décontraction », et aux secondes un « mouvement déraisonnable de contraction ». Il ne peut en exister de raisonnable, puisque « le mal présent n'affecte pas le sage⁵ ».

Cicéron, s'appuyant sur Zénon, propose une interprétation dynamique des affects :

Le plaisir et le désir consistent dans une opinion sur les biens ; le désir, séduit et ardent, est emporté vers ce qui paraît être un bien ; le plaisir, ayant atteint le but désiré, nous transporte *hors de nous-même*. [...] Quand cette recherche est sage et prudente, cette tendance est ce que les Stoïciens appellent *boulēsis*, et nous, volonté ; cette qualité qui selon eux n'existe que chez le sage se définit « la tendance où le souhait s'accompagne de raison ». Lorsque cette tendance s'oppose à la raison et devient trop ardente, c'est le désir sans frein, qui se trouve chez tous les non-sages⁶.

La différence entre la joie et le plaisir, c'est que ce dernier « nous transporte hors de nous-même », alors que dans la joie, « l'âme calme et sage est mue par la raison⁷ ».

¹ - La peine, la crainte, le désir et le plaisir (DL, VII, 111).

² - On notera un changement dans l'ordre de la présentation, puisque la joie est opposée au plaisir ; la crainte à la circonspection ; le désir à la volonté. Le chagrin est la seule affection négative à ne pas avoir de contrepartie positive.

³ - DL, VII, 116. À ces trois « genres », nous dit Diogène Laërce, Hécaton et Zénon, dans leur traité *Des Passions*, ajoutent la peine, dont les espèces sont « la pitié, l'envie, la jalousie, la haine, le souci, l'ennui, le chagrin, la douleur, la confusion » (DL, VII, 110-111). Pour sa part, Cicéron rejette la peine, « puisque nulle tendance raisonnable ne s'oppose à la peine ». La crainte et la peine sont de même nature : la crainte concerne des maux à venir, la peine des maux présents (*Tusculanes*, VI, 14).

⁴ - DL, VII, 111-114.

⁵ - Cicéron, *Tusculanes*, IV, 14 = *SVF* III, 438.

⁶ - *Tusculanes*, IV, 12 (c'est moi qui souligne).

⁷ - *Ibid.*, IV, 13.

Cette analyse de Cicéron montre que, contrairement à une opinion injustement répandue, les stoïciens ne soutiennent pas que la vie du sage devrait être vide d'affect, d'émotion ou de passions¹. Brad Inwood distingue deux natures de passions : « La doctrine ne disait pas que nous devrions être sans passions (*apatheia*), mais plutôt que l'*apatheia* est *eupatheia* [là où] l'*eupatheia* est simplement l'impulsion d'un homme pleinement rationnel² ». La joie est cette « bonne émotion », cette « bonne affection » par excellence, une passion raisonnable qu'il convient de poursuivre car elle est l'expression affective de notre accord avec la nature, le « signe de la perfection de l'action³ ». Elle n'est pas la vertu ni sa récompense, mais s'ajoute à elle⁴ et contribue au bonheur du sage⁵.

2 – La morale bouddhiste

Dans le stoïcisme, l'éthique est une partie du système organique qu'elle contribue à former en interaction dynamique avec la logique et la physique, auxquelles elle est indissociablement mêlée. En revanche, dans le bouddhisme, la moralité (*śīla*) n'est qu'une partie du chemin, en interaction constante avec la concentration, *samādhi* et la sagesse, *prajñā*. L'entraînement à la discipline éthique (*adhiśīlaśikṣa*) est indissociable de l'entraînement dans le recueillement (*samādhiśikṣa*) et de l'entraînement de la connaissance suprême (*prajñāśikṣa*). Ces trois entraînements sont pratiqués de concert et s'enchaînent dans le temps. La discipline éthique est le préalable d'une pratique correcte de la méditation, cette dernière permettant le développement de la *prajñā* à travers *vipāśyana*. Traiter de la morale bouddhiste nous amènera donc à parler de ces autres aspects.

À l'inverse de la plupart des religions, la morale bouddhique ne repose pas sur une loi révélée et imposée par un législateur transcendant et tout-puissant. « Son critère n'est pas théologique mais anthropologique et psychologique. L'agir éthique n'est pas polarisé par les notions de "bien" et de "mal" mais plutôt par celle de "correct", "approprié" ou "adroit" (*kusala*) et "incorrect", "inapproprié" ou "maladroit" (*akusala*). Ce qui est correct est associé aux états mentaux de la générosité, de l'amitié et de la sagesse et ce qui est incorrect est associé aux états mentaux de l'avidité, de la haine et de l'illusion⁶ ».

¹ - Voir Lawrence C. Becker, *A New Stoicism*, p. 128.

² - B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 173.

³ - Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 257.

⁴ - « [...] le plaisir n'est pas le salaire ni le motif de la vertu, mais un accessoire, la vertu ne plait point parce qu'elle charme, mais si elle plait elle charme aussi », Sénèque, *De la vie heureuse*, IX, 2.

⁵ - « La joie même qui naît de la vertu, toute bonne qu'elle soit, ne fait pourtant point partie du bien absolu, non plus que l'allégresse et la tranquillité, si belles que soient les causes qui les suscitent ; ce sont en effet des biens, mais qui sont la suite et non la consommation du souverain bien », *ibid.*, IX, 15.

⁶ - Bernard Stevens, *La communauté bouddhiste Triratna*, p. 112.

Trois types de discipline éthique sont exercés conjointement :

- L'éthique de l'abstention des actes négatifs (*duṣkṛtasamvaraśīla*) ;
- L'éthique du rassemblement des vertus (*kusaladharmā samgrahaśīla*) ;
- L'éthique qui consiste à œuvrer au bien-être de tous les êtres (*sattva-kṛtyaśīla*).

- ***Genèse de la morale bouddhiste***

C'est dans la doctrine de la coproduction conditionnée que l'on va trouver les principaux éléments fondant la morale bouddhiste. La coproduction conditionnée peut être envisagée de manière physique, c'est-à-dire en termes d'effets externes, objectifs¹. Mais cette loi naturelle s'entend aussi et surtout en termes d'effets internes, psychologiques, c'est-à-dire de tout ce qui touche au problème de la souffrance. La première interprétation est neutre moralement. En revanche, la seconde est orientée en valeur et se réfère aux valeurs bouddhiques du bien et du mal, de la pureté et de la souillure, de l'éveil et de l'illusion, plutôt qu'aux valeurs rationnelles de vrai et de faux².

Comprendre la coproduction conditionnée, c'est se donner les moyens de se délivrer de la souffrance. Il y a là encore deux plans de compréhension : une compréhension logique, rationnelle, et une compréhension transcendante, qui excède le langage, de l'ordre d'une expérience ultime. La compréhension rationnelle de la coproduction conditionnée donne une vision logique des Quatre Nobles Vérités : si l'existence est souffrance, la cause de la souffrance est l'ignorance, à l'origine du désir, etc., il est possible d'éradiquer l'ignorance, le chemin octuple est la voie qui mène à la libération. Cette voie constitue le fondement de l'éthique. Les Quatre Nobles Vérités incarnent – au moins pour le bouddhisme ancien – non seulement la vérité logique de la coproduction conditionnée, mais également les valeurs morales et la voie active qui permettent de réaliser l'idéal bouddhique.

- ***Karma et renaissance***

Les notions de Karma et de renaissance sont bien antérieures au bouddhisme. Au temps du Bouddha, la culture était dominée par la pensée et la pratique du brahmanisme qui tenait son inspiration de textes révélés par la tradition orale, en particulier des *Védas* et, plus tardivement, des *Upanishads*. Les *Brāhmaṇas* décrivent

¹ - Bhikkhu Bodhi parle dans ce cas de « forme abstraite » ou d'« exposé abstrait de la loi universelle » qui explique l'apparition et la disparition des phénomènes (*La co-production conditionnée transcendante*, pp. 13-14).

² - Voir Kogen Mizuno, *Les principes fondamentaux du bouddhisme*, pp. 59-60.

de manière plus précise une vie après la mort¹. L'accomplissement correct des rituels nécessaires devait permettre d'acquérir des « mérites » (*puñña*) dont le résultat visé était de renaître dans un monde divin, le *devaloka*. Le karma était ainsi lié à la pratique d'actes rituels censés posséder une valeur rétributive et assurer une bonne renaissance. Il semble que le Bouddha ait été le premier guide spirituel à envisager le Karma comme une notion exclusivement éthique². Pour lui, l'important était l'*attitude mentale* motivant l'action. Trois moyens sont à la source des actions qui possèdent un poids karmique : le corps, la parole et l'esprit. Un texte du *Majjhima Nikāya* (*l'Upāli Sutta*³) met en scène le Bouddha qui demande à un pratiquant jaïn, Dīgha Tapassī, quel est le plus répréhensible des moyens qui permettent de commettre le mal. Pour le jaïn, c'est l'action du corps, laquelle cause du dommage aux autres vivants. Le Bouddha pour sa part considère que c'est l'action morale.

Le brahmanisme professait la transmigration de l'âme (*ātman*) dans une nouvelle enveloppe charnelle après la mort (et l'on pouvait proprement parler de ré-incarnation). Le Bouddha s'opposait radicalement à cette vision : du fait de l'impermanence des phénomènes, il ne peut y avoir de principe immuable tel que l'*ātman* et il n'y a donc pas d'« âme » qui transmigre après la mort d'un individu.

Des cinq *niyāma*, tous considérés comme des lois naturelles, le Karma est le seul à être chargé d'une valeur morale, favorable ou défavorable selon l'intention qui l'anime⁴. Chaque intention momentanée laisse une *trace karmique* (*vāsanā*) qui rejoint les traces innombrables des intentions passées, et constitue un groupe de « tendances » créant des automatismes d'action, les *saṃskāra*, ou facteurs de composition⁵. Les fruits de ce karma mûrissent et se manifestent soit au cours de cette vie, soit dans une vie future⁶.

¹ - Les *Brāhmanas* sont des spéculations rituelles en prose faites à partir du texte des *Védas* qu'elles commentent. Ces textes datent du IX^e au VI^e siècle avant notre ère.

² - Voir Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: the Conditioned Genesis of the Early Buddhist Teachings*.

³ - *MN*, 56.

⁴ - Karma désigne l'acte, à distinguer de son résultat, le fruit (*phala*) ou rétribution (*vipāka*).

⁵ - Voir *DEB*, article « Karman ».

« Le Bouddha acceptait l'idée de karma tout comme il acceptait celle de la renaissance, mais lorsqu'il était interrogé sur le sujet, il avait tendance à insister davantage sur ses implications psychologiques que sur ses implications cosmologiques. Le "karma", disait-il souvent, "c'est l'intention", c'est-à-dire un mouvement de l'esprit qui se produit à chaque fois que nous réfléchissons, parlons ou agissons. En étant attentifs à ce processus, nous comprenons comment les intentions nous amènent à nous comporter selon des schémas habituels qui, à leur tour, ont une incidence sur la nature de notre expérience », Stephen Batchelor, *Le Bouddhisme libéré des croyances*, p. 61.

⁶ - « Seule la qualité morale de l'intention (et non celle de l'acte proprement dit) conduira à renaître ici ou là. Dénués d'intentionnalité, les actes involontaires n'interfèrent pas dans ce processus », Éric Rommeluère, *Se soucier du monde*, p. 37.

Si l'intention est le moteur de l'action morale, le bouddhisme est quelque peu conséquentialiste dans la mesure où l'action en tant que telle va constituer une condition de la survenue de conséquences, et s'inscrire à son tour dans l'immense et complexe processus de l'interdépendance. Les actions humaines prennent ainsi leur part de responsabilité dans la marche du monde¹. Si la loi du Karma est inéluctable, c'est bien de notre volonté que dépendent les actions, et le karma ne procède pas d'un destin figé auquel il faudrait se soumettre avec résignation :

Disciple, les êtres sont propriétaires de leurs actions (*karmas*), légataires de leurs actions ; ils sont issus de leurs actions, sont liés à leurs actions, ont leurs actions comme refuge. C'est l'action qui distingue les êtres inférieurs des êtres supérieurs².

Plus, si nous recueillons les fruits de notre karma, les conditions qui les ont déterminés viennent du passé, mais les choix éthiques que nous faisons aujourd'hui nous appartiennent en propre : certaines sensations actuelles sont en lien avec ces fruits, mais devenir ou non un criminel dépend de notre volonté :

Il y a certains ermites et brahmanes qui enseignent ainsi, qui soutiennent cette opinion : – Les sensations que nous éprouvons, qu'elles soient agréables, malheureuses ou neutres, tout cela est dû à une action antérieure... À ceux-là je dis : « Alors donc, à cause d'une action antérieure, les hommes vont devenir meurtriers, voleurs, dévergondés, menteurs, calomniateurs, injurieux, bavards, avides, méchants et aux vues perverses. Il en est ainsi pour ceux qui s'accrochent à l'idée que les actes passés sont la raison essentielle pour laquelle il n'y a rien à désirer, ni d'effort à faire, ni nécessité à faire ceci et à s'abstenir de cela³. »

- ***Les vertus bouddhiques***

Comme le stoïcisme, le bouddhisme associe étroitement l'idée de vertu à celle de sagesse. L'action est induite par l'activité mentale dont la fonction consiste « à diriger l'esprit vers son objet, c'est-à-dire vers les domaines d'activités favorables, défavorables ou neutres⁴ ». C'est la volition (*cetana*) qui constitue le pivot de l'activité

¹ - « La plus profonde des méditations sur l'éthique laisse le monde intact. Un seul mot, une seule action, peut le transformer à jamais », Stephen Batchelor, *op. cit.*, p. 76.

² - Bhikkhu Nāṇamoli et Bhikkhu Bodhi (trad.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*, p. 1053.

³ - *Tittha Sutta* (AN, 3.61).

⁴ - Voir *DEB*, article « Facteurs de composition ». Cette section s'inspire de cet ouvrage.

mentale et en même temps la base des processus du Karma tel qu'il vient d'être esquissé. La *cetanā* est l'un des cinq *skandha* (les quatre autres étant la forme, les sensations, les représentations mentales et la conscience). Cet agrégat inclut six groupes de volition correspondant chacun à l'un des six domaines sensoriels et fonctionne à l'aide d'un certain nombre de facteurs psychiques (les facteurs mentaux associés ou concomitants¹ à l'esprit et les facteurs mentaux changeants²). La volition et les formations volitionnelles (*saṃskāra*) sont ainsi au centre des dispositions qui gouvernent l'action dans le monde phénoménal. L'action est ici considérée dans un sens général, sans connotation morale particulière.

Il existe un degré d'action dite « transcendante », « vertus transcendantes », ou « transcendances ». « On les appelle transcendances parce que leur moment et leur nature sont purs et qu'à travers elles on atteint des résultats suprêmes³ ». Ces vertus transcendantes, les *pāramitā*, sont pratiquées par le bodhisattva⁴. Les sources pāli donnent une liste de dix *pāramitā*⁵. Il y en a six dans le Mahāyāna⁶. Chacune de ces deux listes commence par la vertu du don. Les perfections sont ordonnées selon un ordre ascendant qui mène, dans le bouddhisme Mahāyāna, à la connaissance transcendante, la sagesse suprême, mais il faut insister sur le fait que ces stades sont des enseignements provisoires et qu'en réalité ils n'existent pas séparément : ils sont une partie d'un tout organique et intégré⁷. Un texte tardif, le *Bodhisattvacaryāvatāra*, rédigé par Śāntideva au VII^e ou VIII^e siècle, montre les interactions entre les *pāramitā* : la perfection du don acquiert plus de richesse parce que nourrie de celle de l'éthique, elle-même nourrie par la patience, etc., jusqu'à la perfection de sagesse qui, dans une dynamique circulaire, confère une dimension de plus en plus subtile et profonde à l'efficiencia compassionnelle du bodhisattva⁸.

¹ - Ils ont pour fonction d'« appréhender les caractères particuliers et les conditions spéciales des phénomènes » (*DEB*, article « Facteurs mentaux associés ») et sont au nombre de cinquante et un (Mahāyāna) ou cinquante deux (Theravāda).

² - Le sommeil (*middha*), le regret ou remords (*kankṛtya*), le raisonnement ou investigation (*vitarka*), l'analyse (*vicāra*).

³ - *Yogācārabhūmi*. Cité par Ph. Cornu.

⁴ - La figure du bodhisattva est déjà présente dans les *sutta* anciens. C'est avec le bouddhisme Mahāyāna qu'elle prendra une importance de premier plan (voir plus loin).

⁵ - *Cariyāpiṭaka*. Le don (*dāna*), l'éthique (*sīla*), l'abnégation (*nekkhamma*), la connaissance (*pañña*), l'énergie (*virīya*), la patience (*khanti*), la détermination (*adhiṭṭhāna*), l'amour (*mettā*) et l'équanimité (*upekkhā*).

⁶ - La générosité transcendante (*dānapāramitā*), la discipline ou éthique transcendante (*sīlapāramitā*), la patience transcendante (*kṣāntipāramitā*), le courage ou diligence (*vīryapāramitā*), la concentration ou *dhyāna* (*dhyānapāramitā*) et la connaissance transcendante (*prajñāpāramitā*).

⁷ - Voir Kogen Mizuno, *op. cit.*, p. 136.

⁸ - Voir Cécile Becker, *Le bouddhisme*, pp. 98-100.

- *Les passions*

Selon le bouddhisme, si une émotion *renforce notre paix intérieure et tend au bien d'autrui*, elle est *positive*, ou constructive ; si elle détruit notre sérénité, *trouble profondément notre esprit et nuit aux autres*, elle est *négative*, ou perturbatrice¹.

Le mot sanskrit *kleśa* (pāl. *kilesa*) vient de la racine *kliś-*, « faire souffrir ». Il est aussi traduit par « émotion négative », « émotion perturbatrice ». Les passions sont « des facteurs mentaux non vertueux qui perturbent la paix de l'esprit, produisent la souffrance, poussent à commettre des actions négatives et causent ultérieurement de la souffrance² ». La classification la plus simple est celle des trois poisons (*triviṣa*) qui sont l'avidité ou le désir, la colère et l'illusion. Puis vient celle des cinq poisons : l'ignorance, le désir-attachement, la colère-aversion, l'orgueil et la jalousie. Dans les Abhidharma sarvāstivādin et mahāyānistes, les passions sont regroupées en six passions-racines et vingt passions secondaires ; en quatorze facteurs sources de maux dans les Abhidharma pāli de la tradition theravāda.

- Les six passions-racines

- *L'attachement (rāga)* produit la souffrance de l'existence dans le *saṃsāra*. Il y a l'attachement-désir (dans le domaine du désir) et l'attachement à l'existence (dans le domaine de la forme pure et dans celui du sans forme).
- *La colère-aversion (pratigha)* : malveillance ou hostilité, elle empêche de demeurer en paix et crée la base des actes négatifs.
- *L'ignorance (avidyā)* est la base d'apparition de toutes les passions.
- *L'orgueil (māna)* est à la base du mépris d'autrui et de la souffrance.
- *Le doute (vicikitsā)* est à la base du non-engagement dans la vertu.
- *L'opinion erronée ou croyance aux idées fausses (dṛṣṭi)* est la base de toutes les croyances malsaines (croyance en soi, croyance dans les extrêmes, la vue fausse qui considère ce qui est réel comme inexistant, la croyance qui surestime une opinion, la croyance qui surestime les rites et observances à la base d'efforts infructueux).

¹ - Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour le bonheur*, p. 119.

² - *DEB*, article « Passions ».

- Les vingt passions secondaires

Ces passions se produisent et se développent à partir des passions-racines : la colère ou fureur (*krodha*), la rancune ou ressentiment (*upanāha*), la dissimulation (*mrakśa*), la malveillance ou malice (*pradāśa*), la jalousie ou envie (*trśya*), l'avarice (*mātsarya*), la tromperie (*māyā*), la malhonnêteté ou hypocrisie (*śaṭhya*), la suffisance (*mada*), la violence (*vihimsā*), le manque de respect de soi (*āhrīkyā*), le manque de respect humain (*anapatrāpya*), l'inertie ou léthargie (*styāna*), l'excitation ou agitation mentale de celui qui poursuit l'objet de son désir (*auddhatya*), le manque de confiance ou de foi (*āśraddhya*), la paresse (*kausīdya*), la négligence (*pramāda*) qui s'oppose à la diligence vertueuse, l'oubli ou défaut de mémoire (*muṣitasmrītī*) vis-à-vis des objectifs vertueux, elle fournit la base de la distraction (*vikṣepa*), l'absence d'introspection (*asamprajanya*).

- *Les règles morales*

Le *Vinaya Piṭaka* est un recueil canonique des règles que les membres de la communauté, moines et nonnes, doivent respecter. Ce code de conduite s'est enrichi peu à peu de nouvelles règles énoncées par le Bouddha à l'occasion de situations qui se présentèrent dans la vie communautaire¹. Il s'agit donc d'une approche pragmatique de la vie quotidienne de la sangha, inspirée d'événements réels plutôt que d'une anticipation de possibles mauvaises conduites hypothétiques. Les préceptes du *Vinaya* visent à extirper les trois racines du mal que sont l'avidité, la haine et l'illusion².

Le *Vinaya* invite laïcs et religieux à prendre des vœux (les vœux de *pratimokṣa*) pour une durée qui peut être limitée (mais peut toutefois s'étendre à toute la durée de la vie). Il est toujours possible de les rendre si l'on craint de les briser dans une situation donnée. Les vœux de *pratimokṣa* constituent un engagement à renoncer aux actions négatives, causes de souffrance, et aux comportements mondains qui entraînent la croissance des passions de l'esprit (*kleśa*). *Pratimokṣa* signifie littéralement « libération par élimination » (de ce qui mène à la souffrance). L'instauration de ces règles vise à « protéger la communauté, assurer son confort,

¹ - Voir *DEB.*, article « Vinaya ».

² - « Comme l'avidité, la haine et l'illusion sont la base de toute activité volontaire non désirable commise par la pensée, la parole et le corps, le code de discipline (les lois bouddhiques) est considéré comme une propédeutique des actions libres d'attachement qui ont pour résultat final une expression pure du corps, de la parole et de l'esprit », Nandasena Ratnapala, *Crime and Punishment in the Buddhist Tradition*, Mittal Publications, New Delhi, 1993, p. 42, cité par David R. Loy, dans *Healing Justice: A Buddhist perspective*.

éloigner les gens malveillants, aider moines et nonnes, éliminer les souillures actuelles et les prévenir à l'avenir, assurer le bien de tous (bouddhistes et non bouddhistes), établir une discipline et l'observance de règles restrictives¹ ».

Le nombre et la nature des vœux varie considérablement en fonction du statut (laïc ou religieux, moine ou nonne, novice ou pleinement ordonné) et de l'école ou de la lignée monastique². Il existe des variantes mineures qui font la particularité de certaines de ces lignées :

- *Vinayapiṭaka* du Canon pāli (Theravādin) ;
- *Vinayapiṭaka* des Mūlasarvāstivādin (écoles monastiques tibétaines) ;
- *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka (Chine et Japon) avec des écrits de discipline propres au Mahāyāna ayant trait à l'éthique du bodhisattva.

Il y a quatre fautes majeures qui entraînent l'exclusion immédiate et définitive du *bhikṣu* de la communauté³, treize fautes graves entraînant deux réunions de la communauté, trente fautes avec expiation et abandon des objets illicites, quatre-vingt-dix ou quatre-vingt-douze⁴ fautes avec expiation, quatre fautes à confesser... Mais lorsqu'un moine ou une nonne a commis une infraction, ce n'est pas la question coupable/non coupable qui est examinée : tous les éléments relatifs à la situation du délinquant sont pris en compte, il n'y a pas de degré dans la culpabilité et une même infraction peut mener à des décisions différentes.

L'aspect contraignant du *Vinaya* est trompeur. L'appréciation d'un écart de conduite ne repose pas sur l'infraction en tant que telle, mais sur l'intention qui l'a motivée et qui détermine la nature de cette infraction. Cette façon d'envisager les choses est en accord avec la loi du Karma qui repose sur l'intention et le caractère de l'action. Ceci explique pourquoi des actes identiques en apparence auront des conséquences différentes, voire opposées, car ils possèdent un poids et une empreinte karmique différents⁵. Les gens ne recueillent les fruits karmiques – favorables, défavorables ou neutres – non pour ce qu'ils ont fait, mais pour ce qu'ils sont devenus : « c'est ce que nous faisons intentionnellement qui fait de nous ce que nous sommes⁶ ». En outre, en raison de l'impermanence de tous les phénomènes, les tendances pernicieuses ne sont pas irrémédiables. Si certaines sont profondément ancrées en nous et peuvent

¹ - *DEB*, article « *Pratimokṣa* ».

² - 5 ou 8 vœux pour les laïcs ; 10 ou 36 vœux pour les moines et nonnes novices ; 227, 250 ou 253 vœux pour les moines, selon les écoles ; 331, 348 ou 364 pour les nonnes.

³ - Fornication, meurtre, vol, prétendre avoir des accomplissements spirituels que l'on n'a pas.

⁴ - Selon les écoles.

⁵ - Voir ci-après, « La question du suicide ».

⁶ - David R. Loy, *Healing Justice: A Buddhist perspective*, op. cit.

être difficiles à éradiquer, elles ne constituent pas notre essence et sont susceptibles de transformations.

Pour les laïcs, il existe une liste de cinq préceptes qui sont énumérés de manière négative : ne pas prendre la vie des êtres sensibles, ne pas prendre ce qui n'est pas donné, s'abstenir de méconduite sexuelle, ne pas dire le faux, s'abstenir de consommer des substances enivrantes. Il ne s'agit pas de commandements prescrivant des interdictions absolues, mais de règles visant à orienter l'esprit vers l'éveil par l'exercice d'entraînements moraux. Certaines écoles proposent d'opposer à chaque précepte négatif son pendant positif¹ : s'engager à respecter la vie de tous les êtres selon le principe de la non-violence, cultiver la générosité, pratiquer une sexualité respectueuse, tenir des propos salutaires et harmonieux, respecter et purifier son corps par des actions bienveillantes. Les préceptes sont liés aux trois lieux majeurs de l'être humain : le corps, la parole et l'esprit. De cette manière, la portée des préceptes dépasse celle de la simple prescription pour s'étendre à la transformation intérieure.

Dans le *Veludvāreyya sutta* (352-356), le Bouddha enseigne aux brahmanes, habitants laïcs et pères de famille de Veludvāra, les préceptes suivants :

- S'abstenir de tuer les êtres vivants ;
- S'abstenir de prendre ce qui n'est pas donné ;
- S'abstenir de s'engager dans les relations sexuelles illicites ;
- S'abstenir de dire des mensonges ;
- S'abstenir de dire des paroles calomnieuses ;
- S'abstenir de dire des paroles insensées, des paroles futiles.

Chacune de ces prescriptions négatives est ponctuée d'une prescription positive identique : « parler et faire l'éloge d'une telle abstinence ». Le respect de ces préceptes conduit le disciple à posséder une « confiance sereine » à l'égard de l'Enseignement et de la Communauté. Il peut désormais déclarer que la voie vers les « destinations malheureuses » a été coupée, qu'il est « entré dans le courant » et est ainsi « destiné à atteindre l'état d'Éveil² ».

On ne trouve pas dans ce sutta de prescription concernant les boissons enivrantes. En revanche, on peut lire dans le *Dīgha-nikāya*, III, 68: « Les boissons enivrantes causent la folie et l'inattention, elles causent la perte de la fortune, l'augmentation des

¹ - Voir Bernard Stevens, *La communauté bouddhiste Triratna*, op. cit., pp. 111-118.

² - En arrière-plan, on reconnaît une différence essentielle entre laïcs et religieux : seuls ces derniers peuvent atteindre l'Éveil, les laïcs, eux, sont « entrés dans le courant » et peuvent juste parvenir à la porte de l'Éveil.

disputes, la prédisposition aux maladies, le gain d'une mauvaise renommée, les scandales honteux, la diminution de l'intelligence ».

- *Le « tournant » mahayaniste*

Les premiers siècles de l'histoire du bouddhisme sont caractérisés par le développement de « congrégations » (*nikāya*) peu différenciées en dépit des divergences et querelles qui sont souvent mises en avant par les commentateurs¹. Les spécificités des différents *nikāya* portent essentiellement sur des questions secondaires. C'est au début de l'ère chrétienne qu'allait se développer un mouvement d'abord marginal qui va se diffuser très progressivement dans le paysage religieux de l'Inde, et plus rapidement en direction de la Chine (par les Routes de la soie). Désigné d'abord comme la « Voie des bodhisattva », ce mouvement va s'étendre ensuite sous le nom de Mahāyāna, Grand véhicule ou Voie de la grandeur. Le Mahāyāna s'implantera en Chine, en Corée, au Japon, en Mongolie et au Tibet. Il cohabitera avec les enseignements des Theravādin en Asie du sud-est. De nouveaux *sūtra* écrits en sanskrit et attribués au Bouddha constituent les enseignements fondateurs du Mahāyāna². La *Prajñāpāramitā* insiste sur le thème de la vacuité : toutes les choses matérielles sont vides (*śūnyam*) d'existence propre, tout concept au sujet de leur existence est donc souffrance, seule la compréhension de la vacuité peut mener à la cessation de la souffrance (*duḥṣa-nirodha*).

Les Mahāyānistes ne composèrent pas de code disciplinaire complet et se basèrent en grande partie sur les règles du *Vinaya* des Śrāvaka. Leur code moral et spirituel, s'appuyant sur le *Vinaya* et les stances du *Sutta Piṭaka*, repose sur trois caractéristiques³ :

- La grande compassion à l'égard de tous les êtres vivants (*mahākaruṇā*) ;
- La compréhension que nous ne sommes pas différents des autres (*sattvasamatā*) ;
- Faire le vœu d'obtenir le plein Éveil (*bodhicittopāda*).

¹ - Les historiographes bouddhiques retiennent dix-huit *nikāya*, les historiens en ont répertorié une trentaine.

² - L'ouvrage le plus ancien, qui utilise d'ailleurs les termes techniques pāli, est la *Prajñāpāramitā*, traduite pour la première fois en chinois au II^e siècle ap. J.-C., ce qui fait remonter la philosophie du Mahāyāna à un siècle ou deux avant cette date. Voir Nalinaksha Dutt, « Les principes fondamentaux du Mahāyāna », dans *Présence du Bouddhisme*, pp. 199-208.

³ - Voir *ibid.*

Aux règles du *Vinaya*, les Mahāyānistes ajoutèrent, en plus des préceptes moraux (*sīla*) diverses bonnes actions (*kuśaladharmasamgrāhakaśīla*) et des services aux autres êtres (*sattvānugrāhakaśīla*).

La doctrine Mahāyāna se distingue des autres enseignements bouddhistes en ce qu'elle proclame « la primauté de l'idéal du bodhisattva et de la compassion universelle sur la libération individuelle de l'arhat, la double vacuité du soi individuel et des phénomènes extérieurs, la doctrine des trois corps des bouddhas (*trikāya*) et la présence d'innombrables bouddhas et bodhisattva prêts à aider les êtres plongés dans la confusion et les souffrances du *samsāra*¹ ». La plupart des idées présentes dans le Mahāyāna étaient déjà contenues en germe dans le bouddhisme ancien, et le Mahāyāna enrichit et approfondit le bouddhisme primitif sans s'y opposer ou le dénaturer.

Les deux premiers grands philosophes du Mahāyāna furent Nāgārjuna au II^e siècle, à l'origine de l'école Mādhyamika, et Asanga au IV^e siècle auquel la tradition tibétaine attribue la révélation des *Cinq traités de Maitreya* et qui est le fondateur du deuxième grand courant philosophique, le Yogācāra².

Même s'ils reconnaissent la valeur des vérités et des principes d'action pour l'amélioration de soi des enseignements du Hīnayāna, les disciples du Mahāyāna leur reprochent un défaut d'idéaux altruistes. Le bodhisattva, dont la préoccupation première est le salut de tous les êtres, remplace chez eux l'*arhat* solitaire. Considérant que l'octuple sentier est prescrit essentiellement pour l'amélioration de soi, ils lui substituent les six perfections comme modèle de l'action religieuse, plus spécifiquement tourné vers les autres.

- *Relations aux choses et aux êtres, altruisme, bienveillance et compassion*

Comme j'étais arrivé à Dingri, sur la route de Tchoubar qui passe par *Pékou*, je m'étais couché sur le bord de la route. Quelques jolies jeunes filles parées de bijoux et qui allaient à *Snog mo*, virent mon corps consumé par l'ascétisme.

Une d'elle dit :

« Holà ! voyez donc quelle misère. Puissé-je ne jamais renaître un être pareil ! »

Une autre dit :

¹ - *DEB*, article « Mahāyāna ».

² - L'université de Nālandā sera le point focal d'où le Mahāyāna va se diffuser. Elle sera détruite vers 1198 par les Turcs musulmans venus d'Afghanistan.

« Quelle pitié ! Un pareil spectacle soulève également l'indignation. »

Mais moi je pensai : « J'ai compassion de ces créatures bornées. » Et touché de pitié, je me redressai et leur dis : « Jeunes filles, ne parlez pas ainsi. Il n'y a pas de quoi vous tant affliger. Vous auriez beau souhaiter renaître mon pareil, vous ne le pourriez pas. Puisque vous êtes si enclines à la pitié, regardez-vous vous-mêmes et reportez sur vous votre compassion¹. [...] »

Si l'idéal du bodhisattva est bien de ne pas entrer dans l'Éveil avant que tous les êtres y soient également parvenus, il serait faux de dire que cette dimension altruiste est exclusive du Mahāyāna. L'histoire complexe du bouddhisme montre une tradition plurielle et diffuse dont l'évolution n'est nullement linéaire, mais la compassion apparaît d'emblée comme une valeur fondatrice (d'ailleurs, la tradition soutient que le Bouddha est né de la compassion) et comme la racine commune de tous les enseignements. C'est cette attitude constante de protection et d'aide altruiste qui justifie la prise de refuge auprès d'un Bouddha².

Les deux véhicules ont en commun quatre modalités de la compassion cultivées pour développer une attitude altruiste, désignés par les expressions de « quatre illimités » ou « quatre incommensurables » (*catvārapramāna*).

Dans le Theravāda, la méditation porte sur la bienveillance ou amour (*mettā*), la compassion (*karunā*), la joie (*muditā*) et l'équanimité (*upekkhā*). La culture d'une attitude altruiste fait partie de la pensée juste au sein de la quatrième Noble vérité (la voie octuple). Dans le bouddhisme ancien, les quatre illimités sont appelés « demeures de Brahma ». Ces demeures sont dites illimitées parce qu'elles diminuent l'attachement au moi et prédisposent l'esprit à l'aide altruiste sans partialité.

Dans le Mahāyāna, les quatre illimités constituent un entraînement spécifique du bodhisattva à la production de la bodhicitta d'aspiration et sont le préliminaire à la bodhicitta de mise en œuvre qui consiste à pratiquer les pāramitā. La bodhicitta est l'« esprit d'Éveil » ou la « pensée de l'Éveil », c'est-à-dire l'aspiration à atteindre l'Éveil pour le bien des êtres. Dans son ouvrage intitulé *La marche vers l'Éveil*, Shantideva, maître indien du VII^e siècle, écrit :

Tous les bonheurs du monde viennent
De la recherche du bonheur d'autrui ;
Toutes les souffrances du monde viennent

¹ - Milarepa, *ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, trad. Jacques Bacot, *op. cit.*, p. 205.

² - Voir Sa Sainteté le Dalai-Lama (cité désormais SSDL), *Le sens de la vie*, p. 26.

De la recherche de son propre bonheur.

À quoi bon en dire davantage ?
Comparez seulement l'être puéril
Qui agit dans son propre intérêt
Et le sage qui œuvre au bien des autres¹ !

Bodhicitta d'aspiration (*bodhipraṇidhicitta*) et bodhicitta de mise en œuvre (*bodhiprathānacitta*) sont dites « relatives » (par opposition à la bodhicitta absolue – *paramāṛthabodhicitta* – qui est la vue de l'ainsité – *tathatā*). La première est le vœu d'atteindre la bouddhité pour le bien de tous les êtres (motivation altruiste) ; la seconde est la mise en application de ce vœu par la pratique des six (ou dix) pāramitā.

Si, en termes de valeur, l'amour de bienveillance (*mettā*) vient en premier, c'est l'équanimité qui doit prioritairement faire l'objet de l'entraînement afin d'éviter que l'amour, la compassion et la joie tombent dans la partialité.

L'équanimité illimitée vise à la libération de l'attachement et de l'aversion : il s'agit de renoncer à la haine envers ses ennemis et à l'attachement envers ses amis et ses proches, soit de développer une attitude impartiale et égale envers tous les êtres. Il ne s'agit pas d'une indifférence ou d'une simple neutralité, mais d'une attitude aimante destinée à tous.

L'amour bienveillant illimité consiste à souhaiter que tous les êtres puissent jouir du bonheur et des causes du bonheur, et ne s'en écartent pas. Il ne s'agit pas seulement du bonheur de cette vie présente, mais du bonheur des vies à venir, et surtout du bonheur définitif de l'Éveil. Il convient pour cela de cultiver une attitude bienveillante envers tous les êtres en toutes circonstances.

La compassion illimitée consiste à aider tous ceux qui souffrent à se libérer des causes de la souffrance, c'est-à-dire des passions, de l'ignorance et de tout ce qui les enchaîne au *saṃsāra*. La méditation sur la compassion débute en général par une concentration de l'attention sur les êtres proches, pour s'étendre progressivement à tous les êtres.

La joie illimitée consiste à se réjouir du bonheur d'autrui, de souhaiter que ce bonheur ne fasse que croître, et d'aider les êtres à se libérer d'émotions négatives comme la jalousie, la convoitise et l'esprit de compétition.

¹ - *Bodhicaryāvatāra : La Marche vers l'Éveil*. Padmakara, VII, 129-130. Cité par Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, p. 100.

L'exercice des quatre illimités doit générer le souhait d'atteindre soi-même l'Éveil afin d'être en mesure d'aider véritablement les êtres souffrants.

Il est important de souligner que la motivation est entièrement tournée vers les autres, totalement désintéressée, et que le « bénéfice » qui découle de ces actions et attitudes altruistes, son « poids karmique » favorable, serait réduit à néant si l'intention altruiste n'était pas pure absolument¹.

Même lorsque j'agis pour le bien des autres
Il n'en découle nul étonnement et nul orgueil.
C'est comme lorsque je mange,
Je n'attends rien en retour².

Une conséquence de cet esprit compassionnel est commune aux deux véhicules : c'est la compassion envers les ennemis et envers ceux qui nous causent tort et insultes :

« Il m'a maltraité, il m'a battu, il m'a vaincu, il m'a volé », la haine de ceux qui chérissent de telles pensées n'est pas apaisée.

« Il m'a maltraité, il m'a battu, il m'a vaincu, il m'a volé », la haine de ceux qui ne chérissent de telles pensées est apaisée.

Jamais la haine n'éteint les haines en ce monde. Par l'amour seul les haines sont éteintes. C'est une ancienne loi³.

Si nous pouvons être blessé par des propos ou des actes déplaisants, les effets en seront surtout supportés par la personne qui nous cause du tort : sous l'emprise de la passion, elle accumule des actes négatifs aux conséquences karmiques défavorables. Nous devons avoir pour celui qui nous nuit de la compassion plutôt que de la haine, et ainsi accueillir avec bienveillance ceux qui nous ont fait du mal⁴.

¹ - « Selon la loi du karma, plus on donne, plus on reçoit. Pourtant, paradoxalement, si nous donnons en espérant recevoir, ce processus ne fonctionne pas », Ringou Tulkou Rimpotché, *Et si vous m'expliquiez le bouddhisme ?* p. 121.

² - Shantideva, *Bodhicaryāvatāra*, VIII, 116, cité par S. Batchelor, *op. cit.*, p. 127.

³ - *Dhp*, versets 3-5.

⁴ - « [Ceux qui pratiquent de manière appropriée la doctrine] ont quatre qualités principales qui sont :

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

De cet esprit de bienveillance et de compassion illimitées découle la non-violence (*ahimsā*) qui constitue elle aussi l'une des valeurs éthiques fondamentales du bouddhisme. La non-violence n'est pas propre au bouddhisme (le jaïnisme en a poussé les conséquences à ses limites extrêmes), mais elle résulte ici du fondement de la doctrine qui vise à l'éradication de la souffrance. Il ne faut cependant pas y voir une forme de faiblesse ou de naïveté : il n'est pas question d'accepter les outrages ou les agressions de manière passive ou résignée, mais d'y faire face en s'abstenant dans la mesure du possible de toute riposte violente qui ne peut qu'exacerber une situation de conflit et même se retourner contre la personne agressée. Mais ce type de situation reste heureusement exceptionnel et l'attitude non-violente doit être adoptée dans toutes les circonstances de la vie quotidienne. D'une certaine manière, les cinq préceptes destinés aux laïcs sont la plus simple expression de l'application pratique du principe de non-violence : prendre la vie, s'approprier ce qui n'est pas donné, avoir un comportement sexuel irrespectueux, tenir des propos inconvenants, c'est déjà exercer une violence envers autrui ; absorber des substances enivrantes est une forme de violence envers soi-même et envers les autres.

La compassion et la non-violence bouddhiques ne se limitent pas aux seuls êtres humains : tout être vivant doué de sensibilité est susceptible de souffrir. Le Bouddha s'est donc naturellement opposé aux sacrifices au cours desquels des animaux, voire des êtres humains, sont tués, et la souffrance animale est explicitement réprouvée par les enseignements¹. En revanche, la question du végétarisme est l'objet de réflexions et de débats qui se poursuivent encore de nos jours. Cette question mériterait un ample développement qui dépasse le cadre de cette étude, mais quelques éléments me semblent caractéristiques d'une forme de casuistique bouddhiste et méritent d'être signalés ici. L'intention est, nous l'avons vu, plus importante que l'action en elle-même. Aussi les enseignements distinguent-ils l'esprit de la non-violence et ses manifestations (le fait même de vivre implique parfois une violence involontaire). Ce qui est condamnable, c'est de tuer un animal pour le manger (ou de manger un animal qui a été tué *pour soi*²). Certaines paraboles avancent aussi un argument reposant sur la

4. lorsqu'on les accuse, ils ne répliquent pas ».

SSDL, *Le sens de la vie*, p. 26.

¹ - Plusieurs stèles que l'empereur Asoka fit graver en Inde au III^e siècle av. J.-C. ont trait au devoir de non-violence envers les animaux.

² - Dans *Origin and Nature of Ancient Indian Buddhism*, 2001, Karam T. S. Sarao souligne le caractère spécieux de cet argument : « il est difficile d'imaginer que celui qui condamne le sacrifice animal dans les termes les plus durs, ainsi que l'abattage, la chasse et le piégeage, savoure la chair de ces mêmes animaux ».

croissance en la renaissance qui réduit la distance entre les animaux et les humains¹. Le cas des bhikkhus qui sont tenus d'accepter les aumônes de nourriture avec bienveillance est lui aussi problématique, car il peut arriver que de la viande leur soit offerte. Enfin, il faut tenir compte de spécificités géographiques : les rigueurs du climat tibétain, par exemple, font de la nourriture carnée un aliment quasi inévitable². La tendance actuelle incite les bouddhistes au végétarisme, mais la non consommation de viande n'est en aucun cas un interdit alimentaire comme en comportent d'autres religions.

3 – Discussion

Dans ce qui précède, certains points de convergence apparaissent tels que les différences sont parfois plus sémantiques ou linguistiques que doctrinales. En revanche les divergences à propos d'autres questions vont jusqu'à l'opposition totale.

- *Ignorance et valeur*

La coproduction conditionnée permet d'établir une séparation entre les phénomènes neutres³ et ceux qui sont orientés en valeur. Seuls les phénomènes orientés en valeur⁴ enseignent comment agir dans la situation objective expliquée par la coproduction conditionnée neutre. Cette bipartition reste très éloignée de celle des stoïciens entre choses qui dépendent de nous (et qui sont donc orientées en valeur) et celles qui n'en dépendent pas (neutres, et donc indifférentes). Ces deux approches différentes présentent cependant un élément commun, à la source de l'action inappropriée : l'ignorance. Chez les stoïciens, par suite d'un jugement erroné qui incline l'assentiment vers les choses qui ne dépendent pas de nous, l'ignorance est cause des passions, du désir, de l'attachement... ; pour le bouddhisme, l'ignorance a des conséquences semblables, désir et attachement enchaînent au *samsāra* : dans les deux cas, l'insensé est réduit en esclavage. Là, l'exercice de la droite raison libère l'homme en assurant un jugement ferme qui permet de valider ou non l'assentiment ; ici, la

¹ - Voir par exemple, dans Pierre Crépon, *Contes et paraboles du Bouddha*, « Le sacrifice du mouton », et « Le chasseur et la doctrine » où certains des animaux mis en scène (et destinés à être tués pour la consommation) sont présentés comme des renaissances de personnages humains.

² - Interrogé sur ce point, le Dalaï lama reconnaît que, sur le conseil de ses médecins, il lui est arrivé de consommer de la viande.

³ - Exprimés par des formules comme : « Si ceci existe, (alors) cela existe ; si ceci prend origine, (alors) cela prend origine ; si ceci n'existe pas, (alors) cela n'existe pas... »

⁴ - Les valeurs du bien et du mal, de la pureté et de la souillure, de l'éveil ou de l'illusion, non les valeurs rationnelles de vrai et de faux.

disparition de l'ignorance élimine tous les autres anneaux de la chaîne et permet la libération. Libéré de l'ignorance, l'homme de bien ne peut plus commettre le mal.

- *Actions vertueuses et volonté*

Si, pour les stoïciens, la fin est de « vivre conformément à la nature », c'est-à-dire de régler nos actions sur la Raison universelle, la fin bouddhique est de vivre selon la Loi du Dharma. Il s'agit pour les premiers d'agir vertueusement, soit avec sagesse, justice, courage et tempérance. Les seconds invoquent des vertus associées aux états mentaux de la générosité, de l'amitié et de la sagesse, et l'on peut, dans les dix *pāramitā* du Theravāda ou les six du Mahāyāna, reconnaître les quatre vertus stoïciennes :

- De la sagesse, on rapprochera : la connaissance (*pañña*), l'amour (*mettā*), la concentration ou *dhyāna* (*dhyānapāramitā*), et la connaissance transcendante (*prajñāpāramitā*) ;
- De la justice : Le don (*dāna*), l'éthique (*sīla*), l'abnégation (*nekkhamma*), l'équanimité (*upekkhā*), la générosité transcendante (*dānapāramitā*), la discipline ou éthique transcendante (*sīlapāramitā*) ;
- Du courage : l'énergie (*virīya*), la détermination (*adhiṭṭhāna*), le courage ou diligence (*vīryapāramitā*) ;
- De la tempérance : la patience (*khantī*) et la patience transcendante (*kṣāntipāramitā*).

Dans les deux doctrines, les vertus « primaires » donnent naissance à de nombreuses vertus « secondes » que nous n'énumérerons pas. Il est notable encore que ces vertus sont indissociables d'une totalité, d'une unité organique, qui fait qu'on ne peut faire usage d'une seule vertu sans posséder toutes les autres et qu'on n'est pas vertueux s'il manque une vertu.

C'est la volonté (*boulēsis*) ou la volition (*cetanā*) qui assure la mise en œuvre de l'action vertueuse. Dans le stoïcisme, la volonté, qui est, avec la joie et la circonspection, l'une des trois affections positives¹, est la pierre de touche de la liberté et de l'invincibilité du sage². Elle est aussi, dans le bouddhisme³, l'instance qui permet à l'agent de préserver sa liberté vis-à-vis de la nécessité imposée par la loi naturelle du

¹ - Voir ci-dessus p. 239.

² - Voir *Pensées*, VIII, 48.

³ - Mais le terme de « volition » est ici préférable.

Karma¹. Dans les deux doctrines, la volonté est sous-tendue par la tendance ou l'impulsion (*hormē, saṃskāra*). La différence entre la volonté stoïcienne et la volition bouddhique, c'est que la première, bien qu'étant sous l'influence de la tendance, est une volonté *raisonnable* ; la raison n'est pas absente de la *cetanā*², mais elle est incluse dans un ensemble plus large de facteurs mentaux omniprésents³ (*sarvatraga*).

La question du libre arbitre fait l'objet d'un autre travail. Retenons ici que les stoïciens ont eu à résoudre le problème de la compatibilité de la liberté individuelle avec la nécessité liée au Destin, accordant leur libre assentiment à la volonté divine. De leur côté, les bouddhistes insistent sur le rôle de la conscience dans la maîtrise des actions à venir, mettant en pratique les principes d'impermanence et d'interdépendance afin de générer des conséquences favorables à leurs actions.

- ***Une thérapeutique des passions***

Les deux doctrines mettent en œuvre une véritable *thérapeutique des passions*. Dans les deux cas, les passions sont la conséquence de jugements erronés, avec, comme toujours, l'ignorance à la source de ces erreurs.

Par la dialectique, Chrysippe vise à dénoncer la corrélation entre l'impulsion et l'adhésion de l'âme à une opinion fallacieuse. Cicéron refuse de traduire *pathos* par maladie⁴, mais c'est ainsi que Gallien présente ce dysfonctionnement⁵ et la philosophie est bien la *médecine de l'âme*. Si la passion est opinion, il faut agir par la dialectique. Si elle concerne un bien ou un mal à notre égard (éloges ou insultes), il faut renoncer à notre point de vue égoïste. Si elle joue sur le présent ou sur l'avenir (le chagrin, la crainte), il faut dissiper les illusions temporelles.

La quadripartition de l'enseignement inaugural du Bouddha est directement empruntée à la médecine de l'Inde antique⁶, et les allusions à la médecine ou à la

¹ - Les tendances, ou formations volitionnelles (*saṃskāra*) restent cependant étroitement liées à la théorie du Karma : elles s'appuient sur le karma passé et élaborent la condition karmique à venir. L'agrégat appelé *saṃskāra* est constitué d'un ensemble complexe de quarante-neuf facteurs mentaux auxquels il faut ajouter les formations dissociées comme la notion de personne, de temps, de naissance, le vieillissement, la durée, les noms, les mots, les lettres, etc.

² - Qui est aussi appelée « attraction » : ce qui modèle la pensée et dirige l'esprit vers une activité.

³ - Au nombre de cinq dans les Abhidharma sanskrits, de sept dans l'Abhidharma theravādin.

⁴ - Dans *Tusculanes*, III, 1-8, Cicéron refuse la traduction « mot à mot » et propose « troubles » pour « *pathé* ».

⁵ - SVF III, 471. Épictète se montre allusif sur ce point : « C'est une maison de santé, mes amis, que l'école d'un philosophe », (*Entretiens*, III, 23, 30).

⁶ - Voir Roger-Pol Droit, *Le silence du Bouddha*, p. 19 : « Quelle est la maladie ? D'où provient-elle ? Comment faire cesser sa cause ? Quelles pratiques conduisent à cette cessation ? Ce sont les questions des traités médicaux. »

maladie sont fréquentes dans les textes canoniques¹. Le terme « antidote » est couramment employé comme remède aux passions. Les antidotes consistent en une prise de conscience rationnelle de l'ignorance², mais il ne s'agit pas ici de dialectique au sens où l'entendent les stoïciens : le « savoir » bouddhique demeure inséparable d'un entraînement graduel et continu au détachement, et l'activité intellectuelle qu'implique la *prajñā* est indissociable de la méditation.

Pour les stoïciens, la passion étant une perversion, et non l'expression d'une fonction « pathétique » normale, il est vain de vouloir la modérer : il faut l'extirper. Mieux encore, il convient de l'éradiquer avant qu'elle puisse se développer en un processus expansif et dévastateur³, et la prophylaxie est préférable au traitement curatif. Le redressement des opinions par la rigueur des argumentations est le traitement de choix, et la morale appliquée que l'on trouve dans la théorie des passions en appelle à l'unité du système⁴. Ici encore, la prophylaxie bouddhique, qui vise elle aussi à l'éradication des passions⁵, n'en appellera pas seulement à la raison, mais préconisera des méthodes d'entraînement yogiques.

Un exercice commun aux deux doctrines consiste en la déconstruction analytique des phénomènes. Il s'agit de les présenter dans leur nudité peu attirante de manière à bloquer l'élan passionnel qui s'y attache en l'absence de réflexion⁶. Ce qui est source de passion, c'est l'imagination liée à notre représentation des choses. On s'efforce alors de ne voir en chaque chose que ce qui est vu, entendu, etc. Ce faisant, on détruit la construction mentale qui accompagne la représentation et qui interprète les choses selon ses propres souhaits. À la maxime célèbre d'Épictète qui nous dit que ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes mais le jugement qu'ils portent sur ces

¹ - Comme dans ce passage : « [...] D'où il résulte qu'annihiler, faire cesser, surmonter la forme corporelle, la sensation, la perception, les formations mentales et la conscience, ceci est l'extinction de la souffrance, la fin de la maladie, la victoire sur la vieillesse et la mort » (SN, 12).

² - « Selon la science contemplative bouddhiste, on ne cherche ni à réprimer le désir ni à lui donner libre cours dans son état ordinaire, mais à en être totalement libéré. Pour ce faire, on utilise une série de moyens gradués, qui commencent par l'affaiblissement du désir à l'aide d'antidotes, continuent par la reconnaissance de la vacuité intrinsèque du désir, et se terminent par la transmutation du désir en connaissance », M. Ricard, *Le moine et le philosophe*, p. 355.

³ - Livrées à elles-mêmes, les passions « diffèrent peu de la folie » (*Tusculanes*, IV, 36 et 42). Cependant, l'éradication totale des passions est préconisée aux progressants. À un niveau plus élevé de pratique, il devient possible de les maîtriser.

⁴ - « Continuellement, à propos de toute représentation si c'est possible, songer à ce que disent la physique, la théorie des passions, la dialectique », *Pensées*, VIII, 13.

⁵ - Le tantrisme indo-tibétain aborde cette question de manière différente. Nous ne faisons que signaler ici ce point de divergence. Mais finalement, et cela vaut pour les deux doctrines, ce qui compte, c'est d'être libéré des passions : que les passions n'asservissent plus l'esprit et laissent place à une félicité intérieure, immuable et libre de tout attachement.

⁶ - Voir *Pensées*, V, 33 ; VI, 13 ; VIII ; IX, 36 ; X, 11 ; X, 18 ; *Visuddhimagga*, XXI, 49-50. Voir encore Bhikkhu Bodhi, *La co-production conditionnée transcendantale*, p. 57 ; SSDL, *Zénith de Nantes août 2008*, p. 14/87 (ces références sont citées *in extenso* au chapitre II, « Recensement exhaustif... »).

choses, répond cette parole du sage indien Tilopa au IX^e siècle : « Ce ne sont pas les choses qui te lient, mais ton attachement aux choses¹ ».

La maîtrise du *logos* passe aussi par l'abstention de tout jugement hâtif, la suppression de toute opinion fautive² : le jugement que l'on y ajoute est à supprimer. Chrysippe et Zénon fustigeaient la consolation qui ne fait qu'entretenir la passion du chagrin³. Le présent est la seule modalité du temps d'où est absente l'agitation des pensées troublées par un passé qui n'existe plus et un avenir incertain. Il est cependant possible de maîtriser l'inquiétude de l'avenir en méditant sur la survenue toujours possible de maux⁴ (on peut aussi s'y préparer par l'exercice de la *praemeditatio futurorum malorum*), de manière à supprimer leur nouveauté s'ils se produisent et de n'en être point troublé⁵. Enfin, si l'argumentation rationnelle est inopérante, la temporisation reste le meilleur des refuges : l'impermanence du présent garantit qu'à terme, la nature apaisera, puis effacera la douleur passionnelle⁶.

Dans le bouddhisme, l'abstention de tout jugement hâtif et la temporisation sont au centre de la doctrine Mādhyamaka et reposent également sur la méditation de la vacuité. Cet aspect de la thérapie bouddhique, qui se distingue par sa constante tentative pour se frayer un passage entre les extrêmes, revêt un sens très différent de celui de l'*epochè* de la tradition grecque.

¹ - Cité par M. Ricard, *Plaidoyer pour le bonheur*, p. 47.

² - « Mon fils est mort. Qu'est-il arrivé ? Mon fils est mort. Rien de plus ? Rien. Le vaisseau a péri en mer. Qu'est-il arrivé ? Le vaisseau a péri. Il a été mené en prison. Qu'est-il arrivé ? Il a été mené en prison. Chacun ajoute spontanément : "Il est malheureux"... » (*Entretiens*, IV, 8, 5). Ou encore : « De rien ne dis jamais : "Je l'ai perdu", mais : "Je l'ai rendu". Ton enfant est-il mort ? Il a été rendu. Ta femme est-elle morte ? Elle a été rendue. – "Mais c'est un méchant que celui qui me l'a enlevé." – Que t'importe par le moyen de qui le donateur te l'a réclamé ? Tant qu'il te le laisse, prends-en soin comme du bien d'autrui, ainsi que font de l'auberge ceux qui y passent », *Manuel*, XII.

³ - Voir *Tusculanes* III, 62 et 74-75. En cela, les stoïciens s'opposent aux épicuriens qui en appelaient à l'évocation des moments agréables du passé.

⁴ - « Quand tu formes l'idée de quelque plaisir, traite-la comme les autres, garde-toi de te laisser emporter par elle ; mais attends pour l'exécuter, et obtiens de toi-même quelque délai. Puis compare les deux moments : celui où tu jouiras de ce plaisir, et celui où, après la jouissance, tu en viendras à te repentir et à te faire à toi-même des reproches ; à ce mécontentement, oppose la joie de t'être abstenu et les éloges que tu t'adresseras à toi-même. S'il t'apparaît opportun de passer à l'action, fais attention de ne pas te laisser vaincre par sa douceur, son agrément et son attrait ; oppose-lui, au contraire, comme infiniment préférable, la conscience que tu auras d'avoir remporté cette victoire », *Manuel*, XXXIV.

⁵ - Voir *Tusculanes*, III, 34 et 57-58 ; Sénèque écrit : « Voilà pourquoi rien n'arrive au sage contre son attente : nous l'affranchissons, non pas des hasards humains, mais des erreurs humaines. Tout lui échoit non comme il l'a voulu, mais comme il l'a prévu. Or avant tout il a prévu qu'il pouvait y avoir des obstacles à ses desseins. C'est du reste une loi, que la douleur d'un désir frustré atteint moins profondément l'âme quand on ne s'est pas promis un succès assuré » (*De la tranquillité de l'âme*, XIII, 3). Voir encore *De la brièveté de la vie*, II, 3 ; *Entretiens*, II, 6, 11-19 ; *Manuel*, XIV et XXI...

⁶ - *Tusculanes*, IV, 63 ; Sénèque, *De la colère*, II, 22, 3 (« Différons donc, le temps met au jour la vérité »), et 39, 2.

- ***L'équanimité***

Équanimité est un terme commun aux vocabulaires stoïcien et bouddhique, traduction de *apatheia* et d'*upekkhā*. L'entraînement à l'*upekkhā* est l'exercice préliminaire à la pensée juste de la voie octuple et à la *bodhicitta* du bodhisattva. L'*upekkhā* garantit une attitude d'égalité de considération de tous les êtres, d'impartialité à leur égard, afin d'assurer une égale bienveillance altruiste. Il s'agit d'une disposition affective libre de tout attachement et de toute passion par laquelle le sage bouddhiste a extirpé la triple racine du devenir, *moha*, *rāga*, *krodha* (les « trois poisons » : la stupidité, le désir-attachement, la colère-haine). Cet état de juste équilibre mental favorise une attitude tournée vers un altruisme inconditionnel, « Étant touché par les choses du monde, demeurer dans un esprit inébranlable, être libre de chagrin, d'attachement et de peur¹ ».

L'*apatheia* stoïcienne exige l'extirpation complète et définitive de la passion, l'absence d'attachement à ce qui ne dépend pas de nous. L'âme du sage, dit Sénèque, est « saine, tempérante, imperturbable, intrépide, qu'aucune force ne brise, qu'aucun événement n'exalte ni ne déprime² ». L'*apatheia* est en même temps *ataraxia*, absence de trouble, de tumulte et d'agitation³, et *eupatheia*, un état de bien-être intérieur, une « bonne émotion », une « bonne affection ». Le sage stoïcien a atteint l'équilibre entre jugements et actes, la constance de l'intention, l'harmonie entre soi et la raison universelle.

Les stoïciens ne renieraient sans doute pas ce passage du *Majjhima Nikāya* : « Il est impossible pour une personne qui n'est pas maîtresse d'elle-même, disciplinée et satisfaite, de maîtriser, discipliner ou satisfaire quelqu'un d'autre. Mais il est assurément possible pour une personne maîtresse d'elle-même, disciplinée et satisfaite, d'aider les autres à le devenir aussi⁴ ».

- ***Impassibilité et sentiments***

La contrepartie de l'équanimité est un état d'impassibilité qui, bien qu'étant intérieur, peut s'extérioriser sur le visage du sage et lui conférer, comme certains esprits suspicieux en forment le reproche, une « figure marmoréenne ». L'expression « états d'âme » est sans doute préférable à « sentiment » pour désigner les affects éprouvés

¹ - *Sutta Nipāta*, 268.

² - *Lettres*, 66, 6.

³ - Épictète associe communément *ataraxia* et *apatheia* (Voir *Entretiens*, III, 15, 12 ; III, 26, 13).

⁴ - *MN*, I, 45.

par les sages stoïciens et bouddhistes, et de fait, la lecture des textes du bouddhisme ancien comme de ceux du stoïcisme n'inclut jamais la description des sentiments, ou alors il s'agit de ceux éprouvés par des « ignorants ».

Dans l'*Aṅguttara-nikāya* (II, 61-62), Nakula-pitā, un chef de famille très âgé, s'inquiète auprès du Bouddha de ce qui adviendra à son couple dans la vie future. Il a en effet vécu auprès de sa femme depuis l'enfance une existence fidèle et affectueuse. Le Bouddha lui répond : « Si le mari et la femme ont vraiment tous les deux même foi, même moralité, même générosité, même sagesse, ils se voient dans l'existence présente et ils se verront encore ensemble dans la vie future ». Un poème zen dit : « Pour l'amoureux, une jolie femme est un objet de réjouissance ; pour l'ermite, un sujet de distraction : et pour le loup, un bon repas¹ ». Cela ne constitue guère une réflexion philosophique sur les sentiments !

Serait-il arrivé à Zénon de céder au *sentiment* de tristesse ? « Un jour Antigone, pour le mettre à l'épreuve, lui fit donner la fausse nouvelle que ses domaines avaient été pris par l'ennemi ; et comme il s'en attristait : "Tu vois bien, lui dit-il, que la richesse n'est pas chose indifférente^{2"} ». Il s'agit ici plutôt de passion que de sentiment et cet exemple isolé n'est guère significatif !

À vrai dire, il est bien difficile de savoir ce que pensent stoïciens et bouddhistes des sentiments humains. Si l'amour est une valeur importante dans leur philosophie, il ne s'agit pas du sentiment amoureux et encore moins de passion sentimentale. On trouve tantôt l'amour de soi, condition préalable à l'amour d'autrui ; l'amour mutuel qui nous rend sociables ; l'amour universel qui prime sur l'amour personnel... Cet amour bienveillant, *philia* ou *mettā*, ne possède aucun caractère de sentiment, pas plus que la chaleur de l'intimité, du moins dans les descriptions qui en sont faites.

Dans le canon bouddhique, on apprend que Gautama avait une femme et un fils, Rahula. Qu'a-t-il éprouvé lors de l'ordination de son fils à l'âge de sept ans ? Le Bouddha avait élu son cousin Ananda pour devenir son confident et son plus proche compagnon jusqu'à sa mort. On ne sait pas s'il ressentait une affection particulière pour Ananda. Les événements sont simplement mentionnés sans donner aucun relief psychologique aux personnages concernés³.

La lecture d'Épictète pourrait même, par sa froideur, effrayer le lecteur d'aujourd'hui :

¹ - Cité par M. Ricard, *Le moine et le philosophe*, p. 126.

² - DL, VII, 36.

³ - Voir Frédéric Lenoir, *Socrate, Jésus, Bouddha*, pp. 94-95.

Ne dis jamais de quoi que ce soit : « Je l'ai perdu. » Mais : « Je l'ai rendu. »
Ton enfant est mort, il est rendu. Ta femme est morte, elle est rendue. Mon bien
m'a été ravi. Eh bien ! il est aussi rendu¹...

L'esclave-philosophe sait toutefois se montrer consolant ou compatissant, mais il s'agit plutôt de se conformer à des conventions sociales, de ne pas heurter la sensibilité des ignorants :

Quand tu vois quelqu'un pleurer parce qu'il est en deuil, ou que son fils est absent, ou qu'il a perdu ses biens, prends garde à ne pas te laisser emporter par l'idée que les accidents qui lui arrivent ainsi du dehors sont des maux ; mais, aussitôt, tiens prête cette pensée : ce qui meurtrit cet homme, ce n'est pas l'événement (car un autre n'en est pas meurtri), mais le jugement porté sur lui. En paroles, certes, n'hésite pas à compatir avec lui, voire, le cas échéant, à gémir avec lui ; prends garde toutefois à ne pas gémir aussi du dedans².

Il faut s'accommoder aux ignorants et se dire : « Il me conseille ce qu'il croit bon pour lui ; je lui pardonne ». Socrate, lui aussi, pardonnait au gardien de la prison, qui pleurait au moment où il allait prendre le poison ; il dit : « Quelle générosité de me pleurer ainsi ! » Lui dit-il : « C'est parce qu'elles pleuraient que nous avons renvoyé les femmes³ » ? Il le dit à ses disciples, à ceux qui peuvent l'entendre ; avec son gardien il est indulgent, comme on l'est avec un enfant⁴.

Cette insensibilité apparente ne doit toutefois pas nous égarer. Si l'étude des sentiments appartient bien au domaine de la philosophie, elle n'apparaît pas dans le champ philosophique de ces deux doctrines, non en raison d'une réelle insensibilité ou parce que stoïciens et bouddhistes disqualifient le sentiment, mais parce que ce thème ne poursuit pas les desseins de leurs enseignements (rien n'exclut d'ailleurs le fait qu'il put être débattu au cours de discussions non écrites).

Il est donc impossible de contester cette critique associant l'insensibilité à la figure impassible du sage, mais il est en revanche possible de donner une explication à cette

¹ - *Manuel*, XI.

² - *Manuel*, XVI.

³ - Voir Platon, *Phédon*, 116d, 117d.

⁴ - *Entretiens*, I, 19, 64-65.

exclusion du sentiment du champ de ces philosophies. Dans les deux doctrines, ce qui est en question, c'est une médecine des passions. Il convient de bien distinguer l'émotion, qui peut toucher toute personne (un sentiment), de l'identification à cette émotion. Épictète dit : « Un tel est mort ? Il est mort », et il s'abstient d'ajouter à cette proposition un jugement tel que : « C'est un grand malheur¹ ! » Cela n'empêche nullement l'entourage de Un tel d'éprouver de la tristesse, mais la réflexion sur l'événement permet à la peine de s'exprimer ou de s'extérioriser, sans pour autant qu'on s'y identifie au point que la douleur devienne le centre des préoccupations et inhibe toute capacité d'action. Matthieu Ricard résume ainsi le point de vue bouddhiste : « Ne plus s'identifier aux émotions constitue un antidote fondamental applicable en toutes circonstances² ». On retrouve cette ascèse des émotions dans la déconstruction analytique des phénomènes. Chez les stoïciens, l'exercice de la *praemeditatio* préparera à l'événement, et il y a aussi celui de « renversement » ou « retournement » qui permet de réorienter les émotions négatives.

- ***Anthropocentrisme et altruisme inconditionnel***

Si l'altruisme et la bienveillance sont des attitudes communes aux deux doctrines, elles ne sont pas dirigées vers le même objet. Certes, les stoïciens ne distinguent pas entre les objets inanimés et les êtres vivants (hommes compris), mais ceux-ci sont des indifférents. L'homme a toutefois un statut à part du fait de sa parenté avec Dieu. Seul avec les dieux parmi les vivants à être doué de raison, c'est la raison qui fait la dignité de l'homme. Pour le bouddhisme au contraire, ce qui fait la dignité des vivants, c'est d'être doués de sensibilité, car seuls des êtres sensibles sont affectés par la souffrance.

Si les deux doctrines s'accordent pour privilégier la suppression de la souffrance, on comprend alors que les stoïciens s'attachent à éradiquer les souffrances de ceux qui portent cette dignité – les hommes – là où les bouddhistes vont s'employer à soulager tous les êtres sensibles.

Le sage stoïcien est né pour le bien public, salubre à lui-même et aux autres³. L'intérêt qu'il porte à autrui est le même secours que manifeste le délivré bouddhiste à l'égard des êtres dans la souffrance. Mais la motivation à la base de cet agir altruiste n'est pas la même. D'un côté, il s'agit du souci d'agir en accord avec la nature, de

¹ - Il aurait pu dire aussi : « Ne dis pas : "Le sage est impassible, ce qui le rend antipathique" ; dis : "Le sage est impassible" ».

² - *L'art de la méditation*, p. 116.

³ - Sénèque, *De la constance du sage*, VIII, 2.

l'autre, de l'éradication de toute souffrance¹. Les stoïciens voient dans la nature une hiérarchie qui, d'une part, place les êtres doués de raison au sommet de la création et, d'autre part, fait des autres êtres des instruments qui « n'ont pas leur fin en eux-mêmes, mais sont nés pour servir² ». Il n'existe dans le bouddhisme aucune distinction de cette sorte : tous les êtres sensibles sont égaux face à la souffrance :

Un homme qui maltraite des êtres vivants n'est pas un « noble » (*ariya*). Par contre, celui qui est compatissant à l'égard de tous les êtres vivants mérite d'être appelé noble³.

Le rapport aux animaux est emblématique de cette différence. Rappelons que, pour Marc Aurèle, des bêtes sans raison et des objets inanimés, je peux user « généreusement et librement ; mais les hommes qui ont la raison, je les traite en associés⁴ ». Si Musonius déconseillait la consommation de viande, ce n'était nullement par bienveillance envers les animaux :

Cependant il déclarait que la nourriture carnée était trop sauvage et convenait plutôt aux animaux sauvages. Elle était, disait-il, trop lourde et constituait un obstacle à la pensée et au jugement. Les odeurs plus épaisses qui s'en dégagent obscurcissent l'âme⁵.

Il s'agit ici de l'opposition manifeste entre un stoïcisme éthiquement anthropocentré et un bouddhisme qui tend vers un altruisme inconditionnel⁶. Il existe aussi dans le stoïcisme une inclination à la non-violence. La réponse de Marc Aurèle à la violence d'autrui conviendrait sans doute à un pratiquant bouddhiste, d'autant qu'il érige la bienveillance en « fait universel », en appelant même à un exemple tiré du monde animal, mais elle reste anthropocentrée :

[...] la douceur est invincible, si elle est véritable, sans grimace ni comédie. Que va faire en effet le plus injurieux des hommes, si tu persistes à être bienveillant pour lui, si, par exemple, tu lui donnes doucement des conseils en l'instruisant tranquillement en ce moment même où il essaye de te faire du mal :

¹ - Qui n'est pleinement réalisée que par la sortie du *samsāra*.

² - *Entretiens*, I, 16, 1-9.

³ - *Dhp*, verset 207, édition PTS, 1914, trad. Mōhan Wijayaratna.

⁴ - *Pensées*, VI, 23.

⁵ - Musonius, *Diatribes*, XVIII.

⁶ - Voir M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, II, 11, « L'altruisme inconditionnel », pp. 143-155.

« Non pas, mon enfant ; c'est pour autre chose que nous sommes nés ; ce n'est pas à moi, c'est à toi que tu fais du tort, mon enfant. » Puis montre-lui clairement que c'est là un fait universel, que les abeilles mêmes ne font rien de tel, pas plus qu'aucun des animaux qui vivent en troupes. Il faut le faire sans ironie ni injure, mais affectueusement et sans le blesser au cœur, non pas comme un enseignement d'école, pour se faire admirer de l'assistance, mais soit en s'adressant à lui tout seul, soit même en présence d'autres personnes¹...

Néanmoins, il y a, dans l'acte de consommer de la nourriture, une dimension spirituelle commune, où la forme du repas importe plus que ce qui le compose.

Des choses relatives au corps, ne prends que dans la mesure du strict besoin, qu'il s'agisse de la nourriture, de la boisson, du vêtement, de l'habitation, des domestiques. Tout ce qui vise à l'ostentation ou à la mollesse, raye-le.

La simple satisfaction de l'appétit, telle doit être pour toi la mesure de ce que tu manges et de ce que tu bois, que l'appétit lui-même en soit l'assaisonnement et le plaisir ; ainsi tu ne mangeras pas plus qu'il n'est nécessaire, tu n'auras pas besoin de cuisiniers et tu te contenteras de n'importe quelle boisson².

Pour le moine vietnamien Thich Nhat Hanh, le repas peut même se transformer en un exercice de méditation :

Quand je mange, que ce soit avec des baguettes ou une fourchette, je prends le temps de regarder la nourriture que je m'apprête à porter à ma bouche. À vrai dire, une fraction de seconde me suffit pour identifier cette nourriture. Si je suis réellement dans l'ici et maintenant, je reconnais immédiatement la nourriture qui est dans mon assiette ou mon bol – je sais qu'il s'agit de carottes ou de haricots verts. Je souris à cette nourriture, la porte à la bouche et la mâche en toute conscience. La pleine conscience s'exerce toujours sur *quelque chose*, et je mâche soigneusement toute nourriture, afin que puissent naître en moi la joie, la solidité et la non-peur. Après avoir mangé lentement pendant vingt minutes, je me sens rassasié – non seulement

¹ - *Pensées*, XI, 18.

² - H. Schenkl, *Epicteti Dissertaciones*, Leipzig, Teubner, 1897, Gnomol. Stobaei (C), fragm. 17, p. 482.

physiquement, mais également psychiquement et spirituellement. Manger en toute conscience est une pratique très très profonde¹.

- *Deux casuistiques*

Les morales stoïcienne et bouddhique sont intentionnalistes. Dans le stoïcisme, la valeur de l'acte est dans l'acte lui-même et ses conséquences ne nous appartiennent plus. Agir vertueusement, c'est agir en accord avec la nature, selon la raison divine, et si les conséquences de nos actes ne sont pas conformes à nos espérances, il faut les accueillir avec bienveillance comme la réalisation de la nécessité. Une belle action dont le résultat n'est pas à la hauteur de ses attentes ne perd rien de sa beauté². Selon le bouddhisme, l'acte effectué avec pureté est chargé d'un poids karmique favorable, mais ses conséquences immédiates, prises dans le courant de l'interdépendance, peuvent ne pas correspondre à ce qui était attendu. L'élément déterminant de l'acte est, dans les deux morales, le principe formel de l'intention indépendamment du contenu de l'acte³. Ainsi, nous ne sommes jamais assuré du résultat de notre action, mais il nous faut agir selon une estimation rationnelle et avec un esprit pur⁴.

Par ailleurs, la science du particulier est dans les deux doctrines le seul mode de connaissance véridique, aussi la morale concerne-t-elle tous et chacun séparément comme seul agent possible de réalisation. C'est à l'individu que s'adresse la morale, même si elle s'exprime dans des concepts généraux. Les textes stoïciens et bouddhistes accordent au sage – un être extrêmement rare – l'impossibilité de se tromper, même si certains de leurs actes peuvent nous surprendre, et même parfois nous choquer. Le commun des mortels que sont les autres hommes est guidé par des règles et des préceptes qui ne sont pas des injonctions ni des interdits absolus, seulement des bornes sur le chemin de la sagesse, et il ne nous appartient pas de juger de qui est un sage ou un éveillé. Ainsi, une fois tracées les lignes de force, la morale se déploie en une casuistique où des causes apparemment semblables ont des effets différents, voire opposés.

¹ - Thich Nhat Hanh, *Soyez libre là où vous êtes*, pp. 37-39.

² - Voir *Entretiens*, II, 16, 15-16 (cité *in extenso* en note 4, p.8).

³ - Le *Dhammapada* s'ouvre sur l'importance de l'état moral de l'esprit à la racine de l'action : « Le mental est l'avant-coureur des conditions, le mental en est le chef, et les conditions sont façonnées par le mental. Si, avec un mental impur, quelqu'un parle ou agit, alors la douleur le suit comme la roue suit le sabot du bœuf », *Dhp*, verset 1.

⁴ - « Aussi Chrysippe a-t-il raison de dire : "Tant que l'issue est douteuse, je m'attache toujours aux objets les plus propres à me faire atteindre mes fins naturelles ; car Dieu m'a fait tel que je choisis ces objets. Mais si je savais que le Destin veut que je sois actuellement malade, j'aurais la volonté de l'être". Le pied, lui aussi, s'il avait conscience, aurait la volonté de se salir dans la boue », *Entretiens*, II, 9-10.

BIBLIOGRAPHIE

Sources se rapportant au Stoïcisme

- ARNIM, Von (éd.). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol. Leipzig, 1905-1924, Stuttgart, 1968 (citée SVF).
- ARRIEN. *Épictète, Entretiens, Livres I à IV*, trad. Émile Bréhier, Tel Gallimard, Paris, 1962, t. 2.
- ARRIEN. *Épictète, Manuel*, trad. Jean Pépin, Tel Gallimard, Paris, 1962, t. 2.
- BANATEANU, A. *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*, Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, 2001.
- BECKER, Lawrence C. *A New Stoicism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1998.
- BÉNATOUÏL, Thomas. *Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe*, Rursus [en ligne], 3/2008, <http://rursus.revues.org/203> ; DOI : 10; 4000/rursus.213.
- BÉNATOUÏL, Thomas. *Faire usage : la pratique du Stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.
- BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, PUF., Paris, 1964.
- DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et opinions des philosophes, Livre VII*, trad. É. Bréhier in *Les Stoïciens*, Tel Gallimard, Paris, 1962, t. 1.
- FIASSE, Gaëlle. « Les fondements de la philanthropie dans le nouveau stoïcisme, deux cas concrets : l'esclavage et la gladiature », *Les Études philosophiques*, 2002/4 n° 63, pp. 527-547.
- GOURINAT, Jean-Baptiste. *Les stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996.
- HADOT, Pierre, *La citadelle intérieure – Introduction à la pensée de Marc-Aurèle*. Fayard, Paris, 1997.
- INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford Clarendon Press, 1985.
- JAFFRO, Laurent. « Épictète portatif », préface à la traduction du *Manuel* d'Épictète par Emmanuel Cattin, Paris, GF Flammarion, 1997.
- LAGRÉE, Jacqueline, *Le Néostoïcisme*, Paris, Vrin, 2010.
- LE SENNE, René, *Traité de morale générale*, art. *Le stoïcien d'après Épictète*, Paris, PUF, 5^e édition, 1966.
- MARC AURÈLE, *Pensées*, trad. É. Bréhier in *Les Stoïciens*, Paris, Tel Gallimard, 1962, t. 2.
- MUSONIUS RUFUS. *Entretiens et fragments*, trad. Armand Jagu, Georg Olms, Hildesheim, 1979.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *La morale stoïcienne*, Paris, PUF, 1970.
- SCHENKEL, H. *Epicteti Dissertaciones*, Leipzig, Teubner, 1897.

Sources se rapportant au Bouddhisme

- BATCHELOR, Stephen. *Le bouddhisme libéré des croyances*, Paris, Bayard, Paris, 1997 (trad. Joa Scetbon-Didi, 2004).
- BECKER, Cécile. *Le bouddhisme*, Eyrolles, 2013.
- BHIKKHU BODHI. *La co-production conditionnée transcendante*, Les éditions du Refuge, novembre 2005.
- Centre d'études dharmiques de Gretz. *Les dits du Bouddha. Le Dhammapada*, Albin Michel, Paris, 2004.
- CORNU, Philippe. *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Éditions du Seuil, Paris, 2006.
- CRÉPON, Pierre. *Contes et paraboles du Bouddha*, Éditions Sully, Vannes, 2012
- DALAÏ-LAMA (Sa Sainteté le). *Le sens de la vie*, Éditions Dangles, Paris, 1996.
- DALAÏ-LAMA (Sa Sainteté le). Zénith de Nantes, enseignements dispensés du samedi 16 au mercredi 20 août 2008 (trad. Matthieu Ricard).
- DUTT, Nalinaksha. « Les principes fondamentaux du Mahāyāna », dans *Présence du Bouddhisme*, Gallimard, Paris, 1987, pp. 199-208.
- GOMBRICH, Richard F. *How Buddhism Began: the Conditioned Genesis of the Early Buddhist Teachings*, Athlone, London, 1996.
- LENOIR, Frédéric. *Socrate, Jésus, Bouddha, Trois maîtres de vie*, Fayard, Paris, 2009.
- LOY, David R. *What's Buddhist about Socially Engaged Buddhism?* 2004, trad. Georges Toullat, <http://www.zen-occidental.net>
- MIZUNO, Kogen. *Les principes fondamentaux du bouddhisme*, Éd. Sully, 2013.
- MŌHAN WIJAYARATNA (trad. du pāli). *Sermons du Bouddha. Traduction intégrale de vingt-cinq sermons du Canon bouddhique*, Paris, Cerf, 1988.
- BHIKKHU ÑĀṆAMOLI. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, (trad. Bhikkhu Bodhi), Wisdom Publications, 1995.
- RICARD, Matthieu. *L'art de la méditation*, Nil éditions, Paris, 2008.
- RICARD, Matthieu et REVEL, Jean-François. *Le moine et le philosophe*, Nil éditions, Paris, 1999, 2^e édition revue et corrigée.
- RICARD, Matthieu. *Plaidoyer pour le bonheur*, Nil éditions, Paris, 2003.
- RICARD, Matthieu. *Plaidoyer pour l'altruisme*, Nil éditions, Paris, 2013.
- RINGOU Tulkou Rimpotché, *Et si vous m'expliquiez le bouddhisme ?*, Nil éditions, Paris, 2001.
- ROMMELUÈRE, Éric. *Se soucier du monde*. Éditions Almore, Paris, 2014.
- STEVENS, Bernard. *La communauté bouddhiste Triratna. Un bouddhisme occidental*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- THICH NHAT HANH. *Soyez libre là où vous êtes*, Éditions Dangles, 2003.

Divers

- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, Tel Gallimard, Paris, 1984.
- PLATON. *Phédon*, trad. Monique Dixaut, GF-Flammarion, Paris, 1991.