

Séance de questions-réponses avec le public

Débat entre Stephen BATCHELOR et Philippe CORNU

Question *Ma question est double. Pourquoi n'as-tu pas utilisé le mot « non théiste » plutôt que le terme très polémique « athée » ? J'ai beaucoup apprécié la façon de te présenter comme un chercheur qui se montre dans toute sa vulnérabilité, dans ses recherches. Mais hier soir¹, tes propos étaient bien précis, très fermes. Tu as dit : « le zen, le bouddhisme tibétain, le bouddhisme theravada sont des paquets de software, et moi, je veux réécrire le système d'exploitation et arriver à un bouddhisme 2.0 ». Alors, quelle est la direction dans laquelle tu veux vraiment continuer ton parcours ? Vulnérabilité ou réécriture du système d'exploitation ?*

Stephen BATCHELOR Je répondrai d'abord à la question sur l'athéisme. Oui, il est vrai que le titre de mon dernier livre était « Itinéraire d'un bouddhiste athée ». En anglais, c'était « Confession of a buddhist atheist ». Dans un sens, je regrette un peu d'avoir utilisé ce terme. Mais les choses sont toujours problématiques avec les titres et avec les maisons d'édition. Mon éditeur voulait absolument que l'on utilise ce mot. Parce qu'il y a trois ou quatre ans, quand j'ai signé ce contrat, il y avait toute une polémique aux Etats-Unis et dans les pays anglophones entre les « nouveaux athées », comme Richard DAWKINS, Christopher HITCHENS et d'autres, et des fondamentalistes chrétiens et d'autres traditions. Ce que je voulais montrer, c'était qu'il était possible de ne pas être polarisé comme cela, d'avoir une vie spirituelle et d'être en même temps athée. Pour moi, le bouddhisme est un excellent exemple d'une telle démarche. L'idée, c'était de trouver une voie du milieu entre les extrêmes, entre un athéisme militant et le théisme fondamentaliste. Est-ce que je suis arrivé à le démontrer dans ce livre ? Probablement pas.

Q. *C'est là que le terme « non théiste », justement, aurait permis de dépasser une controverse qui n'est plus de notre temps.*

S.B. C'est vrai. Le problème, c'est qu'il me fallait un titre de livre qui soit acceptable pour mon éditeur. Et il faut se souvenir que l'ouvrage a été publié par « Random House », pas par « Wisdom Publications ». Il faut aussi tenir compte de cet enjeu. Avec le commerce, c'est inévitable. Beaucoup de personnes m'ont posé exactement la même question, et beaucoup de mes lecteurs sont assez mécontents que j'aie utilisé ce terme. Mais j'y ai beaucoup réfléchi et, finalement, je dois dire que je suis athée. Dans tous les sens du terme. C'est quelque chose que je dois accepter en moi-même. Je suis athée. Mais si on lit le livre, on remarque que le mot « athée » y est à peine utilisé. Il y a un chapitre qui traite explicitement du sujet, et ce chapitre s'intitule « Un athée

¹ L'intervenant fait allusion à un atelier donné la veille à Anvers par Stephen BATCHELOR et intitulé : « Buddhism 2.0 : A Secular Vision of the Dhamma » (n.d.l.r.)

ironique ». Je crois que le Bouddha, selon les passages du canon pali où il aborde ce sujet, se montre comme un athée ironique. Il n'est pas obsédé par la négation de l'existence de Dieu, ça c'est clair, mais en même temps, il n'a aucun besoin d'une telle idée, et il traite cela comme une sorte de blague, ces gens qui parlent d'un Dieu qu'on ne peut pas connaître. Dans le livre, je fais aussi la distinction entre l'athéisme et l'antithéisme. Et j'aimerais que le mot « athéisme » retrouve son sens littéral, qui est équivalent à « non-théisme ». « Non-théisme » dit exactement la même chose ; « a », c'est un privatif. Mais si j'ai blessé quelqu'un dans cette salle, j'en suis désolé.

Deuxième partie de la question. Vous êtes la seule personne dans cette salle à avoir entendu ce que j'ai dit hier soir. Alors pour donner une vraie réponse, il faudrait que j'explique ce que j'ai dit hier soir. Nous n'en avons pas le temps. Mais j'avais l'intention de mentionner cela. Lors de cette conférence, je me demandais si les traditions du bouddhisme dont nous avons hérité de l'Asie peuvent se modifier pour être plus en rapport avec les questions de notre temps. Ou est-ce que la modernité est tellement différente dans sa conception du monde, dans sa *Weltanschauung*, que l'on devrait peut-être renoncer à faire l'effort de modifier le bouddhisme theravada, le *vipassana*, etc. et, au lieu de cela, retourner aux idées clés du bouddhisme et essayer de repenser le bouddhisme de zéro. Bien sûr, la façon dont j'ai présenté ces idées était polémique, je suis d'accord. Mais je pense vraiment qu'il faut essayer de ré-imaginer les concepts de base dans une autre configuration. Et cela vient principalement de ce que j'écris en ce moment, de mon interprétation des quatre Nobles vérités.

Car si on ne conserve pas les quatre Nobles vérités, mais exprimées dans des termes modernes, adaptés à notre temps, on ne peut pas dire que l'on enseigne le bouddhisme. [*deuxième option, mais je crois que la précédente est la moins mauvaise : Parce que si on ne peut pas traduire en termes modernes, adaptés à notre temps, les quatre Nobles vérités, alors on ne peut pas vraiment dire que l'on enseigne le bouddhisme.*] Ceci est un exemple de certaines convictions que j'ai en tant que pratiquant, en tant que penseur bouddhiste, et en même temps, je le reconnais, je ressens une certaine vulnérabilité dans ce que je fais. Mais cela constitue vraiment le cœur de mon travail.

Q. *Vous avez dit que, pour vous, le but de la pratique bouddhiste n'est pas l'éveil, mais que c'est de vivre la vie pleinement. Qu'entendez-vous par « éveil » et par « vivre la vie pleinement » ?*

S.B. Pour moi, finalement, l'éveil, c'est vivre pleinement. Et quand j'utilisais le mot « éveil » dans ce contexte-là, je pensais plutôt à certaines sortes d'expériences extraordinaires, mystiques, qu'on pourrait peut-être avoir dans le cours d'une très longue période de méditation. Ce n'est pas là ce que j'entends par « éveil », mais c'est une idée très répandue chez les adeptes du bouddhisme qui pensent qu'il faut pratiquer la méditation pendant des années, et qu'à la fin il y aura une expérience très spéciale, l'« éveil ». Et malheureusement après ça, il faut retourner dans la vie normale.

Je préfère m'en tenir au premier discours qu'a donné le Bouddha, le *Dhammacakkappavattana sutta* (« Mise en mouvement de la roue du Dharma ») dans lequel, tel que je le comprends, l'éveil est le processus de vivre pleinement, c.-à-d. conformément au Sentier octuple. Pour moi, le Sentier octuple s'enracine profondément dans l'expérience de la suspension, de l'arrêt du conditionnement lié à l'attachement, la haine, la peur, c.-à-d. ce qui nous empêche de vivre pleinement.

Le Sentier octuple, c'est une métaphore pour une vie spontanée, ouverte, qui n'est pas accrochée à l'idée d'un *moi*, à *ma* conception de ce qui est agréable, désagréable (ce que j'aime, ce que je n'aime pas). Cela commence avec la capacité que nous avons de connaître pleinement, d'embrasser *dukkha*, d'embrasser la vie dans sa totalité, avec honnêteté, avec sincérité, avec compassion. C'est ça la première noble vérité, et cela nous amène à un mode de vie où nos attachements commencent naturellement à se dissoudre. Cela ouvre dans notre esprit un espace clair et tranquille qui n'est pas passif du tout, mais qui nous donne la capacité de vraiment relâcher les énergies de notre corps, de notre esprit et d'exprimer ces énergies à travers nos pensées, nos paroles, notre travail. C'est ça, je pense, que le Bouddha, au moins dans ce texte en pali, entendait par « éveil ».

Q. *Si on étudie la pensée asiatique de la Grèce à l'Inde, on s'aperçoit qu'il y a quelque chose qui est fondamental à la pensée asiatique, c'est l'intégration de la mystique, de l'intuition poétique dans la pensée. Que va-t-il rester de ce message essentiellement sauvegardé par une tradition [le bouddhisme] si on en fait un « digest » à l'européenne véhiculé par les techniques « efficaces » de communication moderne ?*

S.B. Je crains en effet que les gens pensent qu'avec notre technologie informatique, avec l'Internet, on pourrait accélérer la transmission du *Dharma*. Je crois que cela est totalement faux.

Cette intégration de l'expérience profonde, personnelle, de la clarté de la pensée, d'une sorte d'imagination créative et artistique, ce n'est pas quelque chose qu'on peut transmettre à travers l'Internet. Il est très important de ne pas oublier que le processus de transmission est semblable à quelque chose d'organique. Il faut prendre beaucoup de soin en cultivant ces capacités humaines et les transmettre soigneusement, avec prudence, avec sincérité, dans des rapports humains face à face. L'Internet nous permet de trouver une citation palie en quelques secondes, ce qui est précieux, mais je ne suis pas convaincu que cela va changer essentiellement la transmission du *Dharma*.

Philippe CORNU Je suis tout à fait d'accord avec cela. La communication, ce n'est qu'un moyen. Le problème actuellement, c'est que les moyens nous débordent de partout. Il suffit de voir les gens dans le métro avec leurs *Smartphones* et compagnie : ce sont des esclaves de leurs *Smartphones*, ce ne sont plus véritablement des êtres en rapport avec les autres. Sous prétexte de communication, il n'y a plus de rapports humains, et cela est extrêmement dangereux, surtout si ça s'applique à un domaine aussi essentiel que le domaine spirituel. Donc, il faut être extrêmement attentif à la manière dont on utilise les choses. C'est d'ailleurs ce que dirait la tradition bouddhique : des moyens

habiles pour être plus efficaces, mais sans perdre l'essentiel - cette transmission d'être humain à être humain qui ne peut être remplacée d'aucune manière que ce soit. La transmission doit être vivante. Le *Dharma*, c'est quelque chose de vivant. Ça ne s'explique pas et ça ne se transmet pas dans les livres. Ça se transmet d'être humain à être humain, d'expérience d'être humain à expérience d'être humain.

D'abord, j'ai été surpris par le ton de la conférence de Stephen BATCHELOR qui, finalement, me paraissait moins radical que dans ses écrits, c'est-à-dire beaucoup plus consensuel - au point que je trouve que je suis d'accord avec beaucoup de choses qui ont été dites pendant la conférence... presque d'accord (rires). Il y a cependant des points qui me posent quelques problèmes.

Le côté « protestant » de ton bouddhisme, si je peux m'exprimer ainsi, dans le sens où, effectivement, je me méfie énormément de cette « pleine conscience », qui conviendrait si bien à notre époque, de ce « mindfulness » dont on parle beaucoup. C'est aussi une manière de récupérer une partie du bouddhisme sans maintenir en quelque sorte l'ensemble de l'enseignement sous-jacent, une utilisation quasiment médicale aussi, parfois. Et je pense aussi que, comme je l'ai dit ce matin, la pleine conscience de l'instant présent, ce n'est pas la nature de l'esprit. Or, il me semble que le bouddhisme, c'est avant tout un message radical d'émancipation par rapport à tous les conditionnements. Si l'on parle d'éveil, on parle d'une émancipation *définitive* de tous les conditionnements. Et cela m'amène aussi à ce problème de l'instrumentalisation du bouddhisme. Ça, c'est ma première interrogation. Je pense qu'il faut faire très attention à notre époque, qui est une époque de marchandisation de l'être humain et d'instrumentalisation de toute chose : utiliser des pans du bouddhisme et les instrumentaliser, c'est extrêmement facile, mais c'est comme cela que l'on désosse quelque chose. Et après quelques générations, il n'en reste rien. Donc, quid de la transmission si l'on ne prend qu'une part du bouddhisme pour la présenter sous une forme simplifiée, ce qui est souvent fait malheureusement dans les mouvements de pleine conscience, en oubliant le fond de l'enseignement.

D'autre part, il y a pour moi aussi un autre problème, qui n'a pas vraiment été évoqué ici mais dont tu parles souvent, c'est ton agnosticisme par rapport au devenir de la conscience, au devenir de la vie de l'esprit après la mort. Pour moi, c'est capital, parce que je ne vois pourquoi je m'amuserais à être bouddhiste pour seulement cette vie. Ça ne m'intéresse pas ! Autant jouir de la vie - bon, sans faire trop de mal autour de moi, certes. Mais à ce moment-là, j'épouse une morale athée de libre penseur, et puis voilà, c'est suffisant. Finalement, il ne reste plus rien de nécessairement bouddhiste là-dedans. S'il n'y a pas véritablement le sentiment que le courant de conscience fait partie de cette coproduction conditionnée, qui n'a pas de commencement - il n'y a pas de commencement dans le bouddhisme, il n'y a donc pas non plus de fin au conditionnement des instants de conscience qui se succèdent. Et ces conditionnements, pour les êtres doués d'esprit, c'est le *karma*. Le *karma*, c'est simplement le résidu de nos actes, une sorte d'impulsion laissée par nos intentions mentales dans notre esprit. Tant que ceci est alimenté, il y a quelque chose qui pousse à aller plus loin et je ne vois pas pourquoi les

compteurs seraient remis à zéro définitivement au moment de la mort. Moi, je ne peux pas ne pas me soucier de l'après-mort. Ça me paraît impensable en tant que bouddhiste. Ça me paraît d'autant plus impensable que cela revient à remettre en question l'intérêt du *karma* - *karma* qui est un cas particulier de la coproduction conditionnée - et donc à remettre en question la coproduction conditionnée, qui précisément est la marque spécifique de l'enseignement du Bouddha et qui fait sa spécificité. En l'occurrence, pour moi, on court vraiment le risque de jeter le bébé avec l'eau du bain, et cela m'inquiète énormément. C'est là où je mets vraiment mon point de désaccord - avec toute une argumentation théologique derrière ! (rire)

S.B. D'accord. Moi, je trouve difficile à comprendre que quelqu'un dise qu'il ne pratiquerait pas le *Dharma* s'il n'y avait pas la croyance dans des vies futures. Je trouve cela très difficile à comprendre. Quand j'étais moine gelugpa, nous avons étudié les preuves de la réincarnation que l'on trouve chez DHARMAKIRTI (7^e siècle). Au final, je n'ai pas du tout été convaincu, j'ai même été très déçu, parce que ce n'était pas des preuves du tout. Je me souviens m'être parfois réveillé au milieu de la nuit avec des sueurs froides, inquiet de ne pas pouvoir être bouddhiste si je ne croyais pas à ces choses-là. Et puis, j'ai résolu ce problème en me disant que même si j'étais sûr qu'il n'y avait rien après la mort, je continuerais quand même à pratiquer la morale, la méditation, la philosophie bouddhistes. Cela n'aurait aucun effet sur mon engagement vis-à-vis du *Dharma*. Je sais parfaitement bien que cette position n'est pas en accord avec la théologie bouddhiste traditionnelle. C'est évident. Mais pour moi, être bouddhiste signifie aussi être honnête envers moi-même et reconnaître mes propres limites, toujours me demander pourquoi je fais ces pratiques-là. Je ne dirai jamais qu'après la mort, mes actions n'auront plus d'effets. Je trouve le processus de la réincarnation très difficile à comprendre pour toutes sortes de raisons que je ne peux pas développer ici, mais je ne nie absolument pas que les actes que je commets ici et maintenant continueront à avoir des effets après ma mort. Je crois que l'essentiel, comme tu viens de le dire, ce n'est pas la réincarnation, mais c'est que nos actions continuent à avoir des effets. Et que ces effets perdurent, même si moi je ne suis plus là. Pour moi, le but principal de cette doctrine du *karma*, c'est de mener sa vie de manière morale et responsable. Les actes commis maintenant, collectivement et individuellement, auront des effets dans le futur, après ma mort. Mais je me dois aussi de dire que je suis agnostique sur ce point-là. Je ne dis pas qu'il n'y a rien après la mort, je dis simplement que je ne comprends pas comment. Pour moi, la mort est le plus grand mystère de la vie. Traiter la mort comme quelque chose que l'on peut comprendre conceptuellement est pour moi très problématique. Et c'est une chose à laquelle j'ai beaucoup réfléchi dans ma formation zen - c'est d'ailleurs un élément central dans les pratiques : on se demande ce qu'est la vie, ce qu'est la mort, et l'on reconnaît que la vie et la mort sont finalement des mystères. Je considère ma pratique bouddhiste à la fois comme une façon de vivre au quotidien et comme une façon de me préparer à la fin de ma vie et d'être le plus conscient possible que la vie que je mène aura, après ma mort, un effet positif dans les générations qui suivent. Je crois qu'à notre époque surtout, avec la crise environnementale qui nous attend vraisemblablement, nous nous retrouvons investis d'une responsabilité pour l'avenir - pas pour les autres royaumes. La seule chose que je

sache avec certitude, c'est que des êtres vivants continueront à habiter ce monde après ma mort. Ce monde est peut-être le seul qui ait jamais existé, alors je préfère mener ma vie avec cette certitude plutôt qu'avec des croyances dans d'autres royaumes d'existence - auxquels je peux croire ou non, mais sans avoir la preuve formelle de leur existence. J'accepte le *karma*, mais j'ai beaucoup de mal à croire aux renaissances. On peut continuer le débat ce soir si tu veux !

P.C. Tout à fait ! (Rires). Il faut dire que j'ai beaucoup travaillé sur la question.

S.B. Moi aussi ! Et nous allons vraisemblablement arriver à des conclusions différentes. C'est normal. C'est d'ailleurs une bonne chose qu'il y ait des divergences de vue entre les bouddhistes parce que sans cela, il n'y a pas de discussions, pas parole, pas de réflexion, et c'est cela qui rend une tradition vivante. Si tous les bouddhistes d'Occident croyaient exactement la même chose, ce serait la mort !

P.C. Quel ennui !

S.B. Exactement !

P.C. Ce qui me paraît de plus en plus évident, notamment avec les recherches récentes de Pim VAN LOMMEL et d'autres sur les expériences de proximité de la mort - expériences menées d'une manière plus sérieuse que ce ne fut le cas dans le passé -, c'est que les phénomènes de conscience peuvent très bien se produire sans être localisés au sein du corps. Donc, il y a quand même de plus en plus de présomptions. Mais il y a aussi un très grand frein de notre culture occidentale - à tendance matérialiste - à refuser ce genre de conclusion. Et c'est là que aussi que je me pose des questions. Lorsque des scientifiques nous affirment que l'esprit est une propriété émergente du cerveau, ça fait de nous des « êtres machines ». Ça veut dire qu'on revient à des visions mécanistes de l'être humain et cela est extrêmement dangereux dans une période où justement l'homme est « marchandisé » de plus en plus par la finance internationale. Je pense qu'il y a des enjeux extrêmement importants au niveau non seulement philosophique, mais aussi économique et politique, dans le fait de savoir si on met l'esprit en premier ou si on met la matière en premier. Parce qu'on ne traite pas un être humain de la même manière s'il est le produit de son cerveau en tant que conscience ou si c'est cette conscience qui produit ce qu'il est. Cela est une question fondamentale à laquelle le bouddhisme nous donne des éléments de réponse.

S.B. Vous avez admis cependant que la question de la nature de la conscience et de la relation entre le cerveau et le corps est devenue une question empirique.

P.C. Ça l'est aussi. Ça l'est aussi !

S.B. Je suis totalement d'accord avec vous pour dire que l'instrumentalisation du bouddhisme, sa marchandisation constituent un risque énorme. Et je n'ai aucune envie de soutenir cette façon de penser. Mais en même temps, j'ai un énorme problème à rester

dans cette dualité corps - esprit. Je trouve cela problématique notamment parce que finalement notre expérience en tant qu'être humain n'est pas réductible à quelque chose de physique. Mais je trouve aussi très difficile de l'appréhender simplement comme un processus spirituel. La science nous montre aujourd'hui que ce que nous appelons la matière finalement devient des fluctuations dans l'espace Quantum. Et cela n'a rien à voir avec la matière telle qu'on la conçoit dans les philosophies matérialistes.

P.C. Tout à fait !

S.B. En même temps, les recherches sur la nature de la conscience nous amènent à comprendre que nos pensées, nos émotions sont toujours liées au corps. Même dans le Vajrayana on reconnaît que *lung* et *sen* sont toujours liés. Alors je crois que cette façon de penser ces concepts - corps et esprit - est problématique.

P.C. Je ne fais pas cette différence, car je suis principalement influencé par la pensée Yogacara et par la pensée du Dzogchen qui ne fait pas du tout la différence, mais qui fait émerger le corps des *samskara* qui sont en fait une production mentale

S.B. Cela est plus difficile à admettre pour moi. Je dois dire aussi que je suis influencé par la philosophie de TSONGKHAPA. Et bien qu'ayant quitté la tradition tibétaine, je reconnais que la philosophie bouddhiste la plus acceptable pour moi est le Madhyamaka. Et il me semble que l'on trouve dans les textes palis pas mal d'indices que la pensée du Bouddha est beaucoup plus proche du Madhyamika que du Yogacara. Il y a certes des passages que l'on peut effectivement utiliser comme base pour développer une philosophie plutôt Yogacara. Mais il me semble que quand le Bouddha a présenté ses idées au début il n'a pas privilégié cette division entre corps et esprit. Il a parlé des cinq agrégats, ce qui est pour moi une façon très valable de penser la condition humaine. Et j'ai l'impression qu'il a délibérément présenté sa compréhension de l'existence humaine non pas dans des termes monistes - tout est esprit ou tout est matière - mais, de façon beaucoup plus complexe, à travers les cinq agrégats, qu'on ne peut diviser simplement en corps et esprit. Et il me semble difficile d'imaginer dans ces cinq agrégats ce qui peut éventuellement survivre à la mort du corps.

Je me réfère aussi à ces « questions inutiles » auxquelles le Bouddha refusait de répondre. Par exemple, « le Tathagata existe-t-il après la mort ou pas ? ». Pour moi, dans ce cas précis, le mot *Tathagata* ne fait pas référence au Bouddha, mais au soi. Le Bouddha recommandait de laisser tomber les questions du genre « Est-ce que le corps et l'esprit sont identiques ou différents ? » ou « Le corps existe-t-il après la mort ou pas ? ». Son enseignement s'est essentiellement focalisé sur notre rapport avec la souffrance, sur le lâcher prise de ce qui nous empêche de vivre pleinement, sur l'expérience du *nibbana*, c.-à-d. l'expérience de la cessation de l'emprise de ces attachements pour avoir la capacité d'être libre de vivre selon le Sentier octuple, dans notre pensée, dans notre vie éthique, dans notre vie spirituelle. Tel est le but. Cela est totalement pragmatique. Et s'il y a ou non une vie qui vient après, dans les deux cas, si on

suit cet enseignement, on se conduit de manière idéale, soit pour une vie future, soit pour le monde qui va continuer après notre mort.

P.C. Ce que je vois, c'est qu'il n'y a pas de contradiction. L'un n'empêche pas l'autre. C'est-à-dire que, bien évidemment, c'est maintenant qu'il faut pratiquer parce que c'est trop tard d'y penser plus tard. Donc, c'est maintenant que ça se passe. La pratique s'applique maintenant, et vivre pleinement ce qui se produit maintenant, c'est important - c'est même l'essence de la pratique. Ça n'empêche que ce n'est pas contradictoire. Par ailleurs, il n'y a pas de contradiction entre le corps et l'esprit, et je ne pense pas que le Yogacara établisse une contradiction entre le corps et l'esprit, au contraire. Il nous montre plutôt, et je dirais même, plutôt dans l'optique du Dzogchen, une continuité entre l'esprit et la matière. Il s'agit plutôt de changements d'état. Cela ressemble beaucoup plus à ce que nous dit la mécanique quantique, quand elle parle d'état corpusculaire et d'état ondulatoire. C'est-à-dire que quelque part, l'esprit, quand il se manifeste sous une forme qui correspond à l'esprit, a plutôt une nature ondulatoire, je dirais, et ces ondes se manifestent sous une forme plus concrétisée quand on parle de structures plus physiques. Mais on explique dans le Dzogchen que se manifestent en premier de cette source primordiale, d'abord des sons, ensuite des luminosités, puis des rayons, et que ces rayons se manifestent en formes. Formes qui ne sont pas matérielles en soi, mais qui, sous le biais de notre ignorance, finissent par effectivement produire des *samskara*, et ce sont les forces du *samskara* qui créent la condition matérielle. Pour moi, la question dont il faut vraiment se préoccuper du point de vue théologique du bouddhisme, c'est le rapport entre ce que l'on appelle *samskara* et *samskritta*. On appelle *samskara* toutes les forces « conditionnantes » qui sont liées à nos actes antérieurs, c'est ce qu'on appelle le *karma*. Lorsque les forces du *karma* se concrétisent sous la forme d'une fructification, cela donne des *phénomènes composés*, c'est-à-dire les phénomènes qui constituent notre réalité. Par conséquent, la vie, quand elle n'a pas été comprise dans sa vraie nature, est une alternance de *samskara* et de *samskritta*. Donc il s'agit en fait de dépasser cette alternance pour découvrir la véritable nature des choses. Cela, à mon avis, c'est vraiment le fondement qu'il s'agit de véritablement comprendre et trouver. C'est peut-être un problème que l'on a dans les textes palis où *sankhara* ne fait pas la distinction entre *samskara* et *samskritta*.

S. B. Mais si ! Il y a *sankhara* et *sankhata*. C'est la même chose... Il y a l'*asankhata*, l'inconditionné. Dans le *Samyuttanika*, il y a un texte qui s'appelle l'*Asankhata-samyutta*, les « discours thématiques sur l'inconditionné ». Le Bouddha se pose la question « Qu'est-ce que l'inconditionné ? », et là il répond que l'inconditionné, c'est la fin de la haine, la fin de l'attachement, la fin de la stupidité, la fin de la confusion. Et cela montre pour moi qu'il n'y a rien qui s'appelle « l'inconditionné ». L'inconditionné, je pense qu'il l'utilise plutôt comme verbe que comme substantif. Et que l'inconditionné veut dire mener une vie qui n'est pas conditionnée par la haine, par l'attachement, par la confusion, par l'égoïsme, etc. C'est un enseignement qui montre que la Voie bouddhiste, c'est de vivre une vie qui n'est pas conditionnée par ces choses-là. Je trouve que dans certaines écoles bouddhistes, il y a une tendance à réifier un peu cet inconditionné, y compris dans

le theravada, où l'inconditionné devient une sorte de vérité absolue ...(s'interrompt puis s'adresse au public)... *Are we boring you ?*

P. C. Vous assistez là à un débat « à l'ancienne » entre deux joueurs bouddhistes !

S. B. Est-ce que je pourrais revenir sur ta critique de la pleine conscience ? Encore une fois, je suis entièrement d'accord pour dire qu'il y a un risque que le *mindfulness* devienne une entité complètement séparée de la base, de l'éthique, etc., qui est tout aussi importante, bien sûr, que la pratique de la pleine conscience. Deux choses : premièrement, je suis très impressionné et très heureux que, dans la médecine, des personnes qui ne sont pas bouddhistes puissent, par ce moyen-là, par les techniques de *mindfulness*, soulager leur propre douleur. Cela montre aussi que, pour beaucoup de gens, les pratiques bouddhistes ne sont pas seulement des fantaisies mystiques, mais aussi des pratiques qui peuvent avoir un effet tangible et scientifiquement mesurable. Et je pense que c'est important. Dans pratiquement toutes les retraites que j'anime ces derniers temps, il y a toujours au moins cinq, six, sept personnes qui ont commencé à s'intéresser au bouddhisme à travers cette expérience qu'ils ont faite, pour soigner une dépression ou autre chose. Alors, la pratique du *mindfulness*, même totalement séparée de son contexte d'origine, ouvre la porte du Dharma à beaucoup de monde, et je trouve cela très, très bien. En même temps, ce qui est frappant, c'est que dès que quelqu'un, fût-ce pour des raisons médicales, pratique ce changement de point de vue - parce que c'est essentiellement de cela qu'il s'agit, de voir les choses d'une façon différente : au lieu de dire « c'est mon angoisse », noter que c'est de l'angoisse, mais pas intrinsèquement la mienne - cette personne découvre que ce changement de perspective a à voir avec son expérience d'être humain dans sa totalité, et une simple recherche sur Google lui révèle que le *mindfulness* est une technique de méditation bouddhiste. Et donc cela ouvre la porte du bouddhisme à beaucoup de personnes.

Cela étant, il est désormais possible de faire une maîtrise de *mindfulness* à l'université d'Oxford, d'Exeter, etc., ce qui est un peu étrange. Mais je connais pas mal de professeurs qui donnent ces cours, et ils sont très conscients de ta critique. A présent, lorsque l'on suit des cours de *mindfulness* à l'université d'Oxford, il y a des modules de philosophie de psychologie bouddhistes. Les enseignants sont de plus en plus conscients qu'il ne faut pas présenter le *mindfulness* comme une sorte de technique spirituelle qui pourrait être efficace sans un contexte plus large. L'année dernière, j'étais en conférence aux Etats-Unis avec John KABAT-ZINN, fondateur du *mindfulness*. Il a beaucoup de soucis avec cela maintenant, parce que c'est lui qui a ouvert la boîte de Pandore. Maintenant, il voit comment le *mindfulness* est utilisé. Même le Pentagone y a recours, pour que ses troupes tirent mieux. Cela n'a rien à voir avec le bouddhisme, évidemment. J'accepte donc ta critique. Je crois qu'il est très important que nous essayons de retrouver le contexte éthique et philosophique du *mindfulness*. Quand j'enseigne la pleine conscience dans les retraites, je ne me contente pas de dire « faites ceci, faites cela », évidemment. C'est basé sur l'éthique, la concentration, la sagesse, etc.

P. C. Bien sûr. Moi-même, je ne vais pas dire « ah mais c'est bouddhiste, c'est à nous, c'est pour les bouddhistes, ce n'est pas pour les gens même qui souffrent le martyr, je n'en ai rien à faire que cela ne leur serve pas ». Non, pas du tout. Au contraire. Je trouve que c'est très bien qu'il y ait un miracle médical qui puisse être accompli aussi par ce biais-là. Et puis par exemple, j'ai été fortement impressionné par un film que j'ai vu, qui s'appelait « Doing Time, Doing Vipassana », qui relatait cette expérience du *vipassana* de S.N. GOENKA qui a été faite dans les prisons indiennes, et qui est appliquée dans toutes les prisons indiennes depuis qu'une directrice de prison a introduit cette méditation chez les prisonniers. Ça a eu des effets absolument extraordinaires sur la criminalité, sur la récidive, ça a été un bouleversement incroyable. Vous pouvez voir ça sur Internet, sur YouTube. Ça s'appelle « Doing Time, Doing Vipassana », et c'est extraordinaire à voir. C'est bouleversant, vraiment. Ce sont des gens qui ne sont pas forcément bouddhistes, mais qui en appliquant le *vipassana* changent complètement leur vision du monde, de l'existence, et surtout de leur rapport aux autres. Alors que ce sont parfois des criminels endurcis. Donc effectivement, je ne suis pas du tout contre cet aspect-là, mais ce que je pense, c'est qu'il faut toujours prendre la précaution d'éviter au bouddhisme de se faire désosser, parce que les Occidentaux sont très forts pour ça. Voilà.

S. B. On aurait peut-être pu dire la même chose du zen au début. La tradition chan, en Chine, a rejeté beaucoup de la philosophie et de la théologie bouddhistes et est retournée à la pratique de simplement s'asseoir, *shikantaza*. Cela montre qu'il y a en quelque sorte des rythmes dans l'histoire du bouddhisme. Quand les choses risquent de devenir trop théologiques, trop abstraites, trop compliquées, il faut retourner à l'expérience actuelle, que l'on fait ici et maintenant.

P. C. Le Dzogchen aussi est un retour à une pratique très directe mais qui tient le bout aussi de la théologie.

S. B. Je crois que l'on est toujours dans cette sorte de rythme, dans l'histoire du bouddhisme, et c'est, encore une fois, une illustration de sa vitalité.

P. C. Tout à fait.

Q. *J'ai une question pour Monsieur Philippe Cornu, qui nous a dit tout à l'heure que traditionnellement, on avait plusieurs maîtres. Et en fait, pour moi, les livres aussi sont des maîtres. Est-ce qu'il est possible, à travers vos livres - et dites-moi lesquels - de progresser et de bien étudier le Dzogchen ?*

P. C. Merci, d'abord, pour votre question. Le Dzogchen est précisément quelque chose qui ne peut pas s'apprendre dans les livres seulement, mais les livres permettent d'accompagner la pratique et le pratiquant dès l'instant où il a reçu la transmission vivante d'un maître. Mais vous ne pouvez pas échanger les choses, et vous ne pouvez pas remplacer un maître par les livres. Ça, ça ne marche pas, parce que vous n'aurez toujours

qu'une idée conceptuelle de ce que l'on appelle la nature de l'esprit. Et tant que vous n'avez pas cette expérience directe, certifiée aussi par le rapport avec le maître, eh bien vous allez errer en pensant que vous comprenez le Dzogchen. C'est quelque chose que l'on ne peut pas éviter. Et d'ailleurs, pourquoi éviter ce contact humain, qui est une rencontre formidable ? Le contact humain avec un maître, ça peut paraître parfois terrifiant, pour certaines personnes. C'est un peu impressionnant, parfois. Mais en même temps, il faut quand même se rappeler qu'un maître est là pour transmettre. Son job, c'est de transmettre, et le nôtre, c'est de recevoir. Il faut savoir aussi que, curieusement, quand on parle de « transmission », c'est un mystère, la transmission, parce qu'il n'y a rien à transmettre. Un maître ne transmet rien de son esprit vers le vôtre. Il se met en état d'être dans cette chose qu'il essaie de vous faire passer, et il se met en état de miroir et c'est seulement le miroir qui vous permet de voir votre propre visage. Mais c'est votre propre visage que vous voyez dans la transmission. Ce n'est pas le visage du maître. Vous voyez ? Mais cependant s'il ne montre pas ce miroir, sans miroir, vous ne verrez jamais votre visage. Donc c'est extrêmement important. « On ne peut pas faire l'économie d'être vivant », disait Robert JAULIN, grand ethnologue. Et on ne peut pas faire l'économie de vivre le bouddhisme, avec le contexte d'un maître.

Par contre, effectivement, recevoir les textes et les étudier est important. En fait, les textes prennent vie quand on a une transmission orale, quand on a une transmission vivante. Mais sans transmission orale, les textes sont parfois ambigus. Comment les comprenez-vous ? Il faut toute une herméneutique dans le bouddhisme. C'est extrêmement important de mettre une herméneutique en place. Il n'y a pas assez d'herméneutique actuellement en Occident pour le bouddhisme. On ne peut pas se permettre de s'approprier un texte comme ça. « Ah ! C'est ça que je voulais entendre ! » Non. Il s'agit d'abord de se distancier par rapport à soi-même. C'est quoi, ce soi-même ? Notre petit ego. Si notre petit ego veut entendre quelque chose d'un texte, il va très facilement le trouver dans n'importe quel texte. Il va déformer un texte. Il va prendre une citation, la séparer de son contexte et en faire autre chose. Et ce n'est pas cela qui consiste à lire un texte. Lire un texte, c'est le laisser être ce qu'il est. Et en même temps l'actualiser ensuite parce que, comme disait Paul RICŒUR, un texte nous lit. Nous sommes lus par un texte aussi. C'est-à-dire que quelque part, un texte nous décrit quelque chose de nous-mêmes. Mais pour qu'il nous décrive quelque chose de nous-mêmes au plus profond, encore faut-il le laisser parler sans mettre notre bagage a priori sur ce qu'on veut entendre. Parce que peut-être qu'un texte va nous dire des choses désagréables sur nous, et il faut le laisser nous le dire. Donc, vous voyez, le rapport avec le texte n'est pas simple. Maintenant, rien ne vous empêche de lire les textes (Rires)...

La retranscription des questions-réponses et du débat est due à Françoise LECLERCQ.