

Dieu en tant qu'expérience : une critique bouddhiste

*Celui qui, dans sa confusion, place en face de lui des idées
qu'il a construites mentalement et donc conditionnées,
et qui en éprouve des résultats bénéfiques, entre en contact avec une félicité
qu'il a fabriquée artificiellement et qui donc est dépendante...
Il n'est pas facile du tout de secouer et déraciner
une croyance une fois qu'une personne y est profondément engagée.
Le Bouddha dans le Sutta Nipâta (§765)*

Nous venons de voir la difficulté que les théologiens ont eu à trouver des arguments rationnels vraiment solides pour soutenir l'existence de Dieu ; ils se sont donc rabattus sur le monde intérieur et la psychologie spirituelle. « Dieu existe parce que bon nombre de gens en ont fait ou en font l'expérience ». Cependant, un auteur comme Hick reconnaît que cela n'est que de l'interprétation : "Le croyant théiste ne peut expliquer comment il connaît la divine présence qui passe par le canal de sa propre expérience humaine. Il se trouve seulement à interpréter une expérience donnée dans ce sens." William James dans son livre bien connu sur l'expérience mystique *The Variety of the Mystical Experience* a décrit neuf critères communs pour reconnaître celle-ci dans différentes traditions. Dans son travail, il a été en quelque sorte un précurseur de la psychologie transpersonnelle; il dénombre dans l'ordre : l'unité, le sentiment d'objectivité et de réalité, la transcendance de l'espace et du temps, le sens du sacré, une humeur ressentie comme profondément positive, le caractère paradoxal du vécu, l'ineffabilité, l'aspect transitoire, et enfin, des changements positifs dans l'attitude et dans le comportement. Nous pouvons déjà remarquer qu'aucun de ces critères n'a vraiment besoin, pour être valide, de l'existence d'un dieu personnel.

La question de fond de nos jours est la même à laquelle le Bouddha a trouvé réponse à son époque : établir une vraie spiritualité, qu'on pourrait appeler laïque, sans recourir à un Dieu personnel, une fois qu'on a compris la grande partie de fabrication psychologique qu'il y avait dans l'expérience qu'on pouvait en éprouver. Pour résumer cela en une formule, on pourrait dire que derrière l'expérience d'un Dieu personnel, le Bouddha a surtout discerné l'expérience personnelle d'un Dieu. Ceci fait une grande différence, la seconde possibilité est évidemment beaucoup plus subjective et incertaine.

Souvent, le principal argument des prêcheurs monothéistes est leur témoignage individuel ou celui d'autres gens dans le groupe. "Nous étions malheureux, mais comme nous nous sommes mis à croire en Dieu, (tous) nos problèmes ont été résolus et nous avons trouvé le bonheur." Mais ce sont des témoignages courants dans toutes les formes religieuses, et même dans les groupes de développement personnel qui utilisent une technique spécifique. De plus, il y a aussi une majorité de contre-exemples de croyants monothéistes officiellement, mais qui pour une raison ou pour une autre, n'ont guère ou pas du tout été changés par leur foi, ou l'ont même tout simplement abandonnée en raison de cela. Si on faisait une statistique en Europe actuellement, la

balance pencherait clairement en faveur de ce second groupe. Ceci dit, il est vrai qu'en matière de recherche de la vérité, l'argument de la majorité n'a aucune valeur. Cela devrait faire réfléchir les citoyens de ces pays musulmans où quitter l'islam officiellement est quasi impossible. A ce propos, le Bouddha déclarait à son visiteur Sachaka : " Qu'est-ce que l'opinion de la majorité vient faire ici ? Essaie d'établir ta propre thèse !"

Certes, il y a besoin d'amour dans la voie spirituelle, mais il faut faire attention à ce qu'on pourrait appeler la « psychose sucrée » que peuvent induire certains états émotionnels qui sont typiquement des fabrications mentales, et ce que dit non seulement le bouddhisme, mais aussi les autres voies de la connaissance, c'est que les fabrications intérieures, nous en avons suffisamment comme cela. On a besoin d'un élément de dévotion pour une pratique intérieure équilibrée, mais il ne faut pas que celle-ci devienne une addiction.

Les critères de vision divine pour Sainte Thérèse d'Avila sont en particulier la certitude et l'amour infusés dans l'âme par le divin; mais on a le droit de les trouver trop généraux pour prouver quoi que ce soit au sujet de la réalité éventuelle d'une Personne divine. En plus, la 'preuve' qu'elle avance souffre clairement d'une circularité du raisonnement : « Le critère fondamental pour avoir la certitude d'une vision divine, c'est d'en avoir la certitude ».

Tout ce que disent les théistes a bien sûr un certain sens, mais il y a un sérieux problème, c'est que la littérature sur les drogues est pleine d'expériences de type théiste, pour peu que les consommateurs de substance croient a priori en Dieu. A.H. Clark, un professeur de psychologie et de religions parle ainsi de son vécu psychédélique "La drogue est simplement un auxiliaire qui, s'il est utilisé avec soin dans une structure religieuse, *peut* aider en étant l'intermédiaire d'une expérience qui, en dehors de la présence de la drogue, ne peut être distinguée psychologiquement du mysticisme." Pahnke et Richards ont réalisé un protocole expérimental qui a fait du bruit dans le milieu psychologique et spirituel : ils ont administré, un après-midi de Vendredi Saint, une drogue à des séminaristes juste avant qu'ils aillent à l'office. Non seulement ceux-ci ont eu toutes sortes d'expériences mystiques sur les souffrances de Jésus, sa résurrection et autres, mais ils ont eu aussi un changement spectaculaire dans leurs attitudes religieuses en devenant plus consacrés spirituellement à Dieu. Cependant, il faut relever que le suivi n'a pas été suffisamment long pour voir si ces changements prétendus spectaculaires ont été réellement durables.

En fait, les expériences des mystiques chrétiens, y compris celles les plus dépouillées de Jean de la Croix et de Maître Eckhart, comme de grands soufis tels Ibn Arabi ou Bayazid Bistami, ne sont ni religieuses, ni non religieuses. Elles sont simplement des expériences. Seulement secondairement, elles peuvent être interprétées d'une façon religieuse. Pour les bouddhistes, même les expériences de Jean de la Croix ou de Maître Eckhart sont encore trop empreintes d'affectivité malgré leur *theologia negativa*, et donc prêtent le flanc à la critique d'être nées d'un conditionnement dévotionnel, et donc de constituer encore et toujours des constructions mentales.

De manière générale, on se trouve régulièrement en face d'un cercle vicieux : les expériences valident la croyance, et la croyance valide à son tour l'expérience. La plupart des sujets n'ont pas déjà la présence d'esprit pour prendre conscience de ce cercle, et ensuite le courage de s'en dégager. Ils préfèrent continuer leur petit train-train de pratiques spirituelles comme d'habitude. Dans la théologie moderne en particulier, les fidèles tournent encore plus en rond du fait que la notion de Dieu est devenue particulièrement extensible. Si on Le définit par exemple simplement comme 'amour', des expériences intérieures de relaxation et de remontée de besoin affectif avec un peu de chaleur au cœur seront vécues immédiatement comme divines, et on risquera fort d'être pris dans un cercle de fausses relations de cause à effet.

Un alcoolique américain raconte comment il a été converti à Jésus en état d'ivresse : "Je ne le comprends pas, mais cela a été comme ça. J'étais un gros ivrogne, complètement imbibé, je buvais cinquante-trois verres par jour avant d'être converti, pour la plupart des cocktails, et voilà que devant moi j'ai vu le Seigneur crucifié ; j'ai été converti. J'ai moi-même entendu dans une mission de la ville de New York des hommes me dire qu'ils avaient été convertis en état d'intoxication, même quand celle-ci était considérable. J'ai trouvé des preuves satisfaisantes montrant que leur récit était correct, et que leur conversion, à en juger par le renouvellement de leur vie, était authentique. Par la suite, des faits similaires sont venus de façon répétitive à ma connaissance." On voit par tous ces exemples que le sentiment de certitude provient a priori de l'intensité de l'expérience, beaucoup plus que d'une réalité objective de ce qui a été aperçu en vision. Cependant je dois reconnaître, en tant que thérapeute, que si la conversion a un effet durable et empêche le sujet de se détruire avec l'alcool, pourquoi pas ? Vive les conversions thérapeutiques, du moment qu'elles évitent une mort précoce !

Dans la série des témoignages de nuits de révélations mystiques bouleversantes, indicibles, ou parfois inénarrables, il y en a un qui peut amener à prendre ces expériences avec un grain de sel, pour ne pas dire avec une pointe d'humour. Il est raconté par Arthur Koestler, incroyant notoire, qui l'avait lui-même entendu de George Orwell. Laissons la parole à ce dernier : "Un de mes amis, lorsqu'il vivait en Extrême-Orient, fumait plusieurs pipes d'opium chaque nuit, et chaque nuit une phrase unique résonnait dans ses oreilles, qui contenait le secret entier de l'univers. Cependant, dans son euphorie, il ne se souciait pas le moins du monde de l'écrire et quand le matin arrivait, elle s'en était allée. Une nuit, il a réussi finalement à coucher rapidement sur le papier la phrase magique, et le lendemain matin il a lu : "La banane est grosse, mais sa peau est encore plus grosse."...

Il existe une religion du Peyotl dans le sud des États-Unis et au Mexique. Ils adorent Jésus tout en prenant le champignon sacré. Un indien Comanche a résumé son expérience en cette formule lapidaire : "L'homme blanc parle à *propos* de Jésus ; nous parlons à Jésus." Quand on y réfléchit, cette phrase, reprise de façon critique, pourrait être capable de faire s'effondrer comme un château de cartes l'édifice de la mystique chrétienne et de toutes les 'preuves' de l'amour, de la présence et de l'existence de Jésus qu'elle a apportées. En effet, cela signifie-t-il que ce que Thérèse d'Avila par exemple décrivait quand elle évoquait en détail le Château de l'Ame, était une illusion? N'était-elle pas en train de construire des châteaux en Espagne ? La question est en fait très sérieuse.

Pour nous résumer, la "preuve" de certitude psychologique de l'expérience d'un Dieu personnel est éminemment douteuse, car en réalité ces certitudes existent aussi dans toutes sortes d'expériences non théistes, et elles sont même présentes régulièrement dans des expériences de drogue. De plus, il s'agit la plupart du temps d'expériences affectives, et d'après le bouddhisme, celles-ci sont typiquement construites. On pourrait dire que "l'expérience des profondeurs" est comme une femme soumise qui se laisse épouser par les hommes – en l'occurrence les dogmes religieux préétablis – qui veulent bien la prendre. De même qu'un corps pourtant bien vivant ne communique pas sa vie aux vêtements qui l'habillent, de même une expérience profonde et bien ressentie ne confère pas pour autant d'existence réelle à cette notion de Dieu personnel dont on la revêt dans certaines traditions.

Le problème, c'est au fond que la théologie était au départ une auxiliaire qui servait à exprimer les expériences des profondeurs des hommes de Dieu. Malheureusement, elle est ensuite devenue la maîtresse, et c'est dans cette inversion des rôles que réside la tragédie du dogmatisme monothéiste et de sa rigidité. Toutes ces questions que nous nous posons sur l'existence de Dieu

ne sont pas de pure forme. Voltaire disait d'une façon incisive : "Si Dieu existe, c'est un crime de ne pas croire en lui, et s'il n'existe pas, c'est un crime d'y croire." L'intégrisme musulman associe directement l'incroyance en Dieu au crime, il vaut donc le coup de se pencher en détail sur cette question. De plus, l'Ancien Testament est régulièrement étayé par l'expérience des prophètes, et l'islam lui-même est fondé sur la certitude intime éprouvée par le Prophète que les versets qu'il entendait provenaient bien de l'archange Gabriel. Autant apprendre à voir clair dans tout cela, et dans ce sens le bouddhisme et la psychologie moderne sont des aides précieuses.

Quand les psychologues ont réalisé la présence de tous ces gros points d'interrogation à propos de l'interprétation de l'expérience intérieure, une manière de procéder pour eux a été d'interpréter tous les éléments constitutifs du monothéisme, les prophètes, la loi, le pardon, et Dieu lui-même, comme des symboles de la vie psychique. C'est schématiquement ce que Jung a fait, et beaucoup de psychologues ouverts à l'éthos chrétien continuent de faire. Mais sommes-nous encore dans la définition et le cadre du monothéisme?

Le meilleur critère de validité d'une expérience mystique est l'amélioration du sujet dans son comportement quotidien : si un fidèle, au sortir d'une expérience religieuse apparemment profonde, sort de chez lui pour aller massacrer tous les gens qui ne sont pas de sa secte, on peut être sûr qu'il ne s'agissait pas d'une expérience authentique, mais d'une crise de psychopathologie. Je pense qu'on touche là du doigt le fond du problème de l'islamisme violent, et de l'intolérance religieuse en général. De plus, même si le résultat de l'expérience est bon d'après les critères d'une religion donnée, on devra quand même le prendre avec un grain de sel : dans le contexte de l'islam pour reprendre cet exemple, cela voudra dire par exemple s'engager à « aller sur la voie d'Allah », cela paraît pieux, mais c'est en fait un euphémisme pour désigner le *jihâd* et la guerre d'agression, ce qui est un comportement typiquement non éthique vu d'un point de vue plus large.

L'intensité des expériences de profondeur renforce en général de façon proportionnelle chez le monothéiste sa relation de vassalité exclusive au Dieu-roi, donc son sectarisme et, qu'on le veuille ou non, son désir profond de détruire les ennemis du Tout-puissant. Nous allons prendre quelques exemples de cela dans le christianisme, mais on pourra trouver des cas analogues dans l'islam. Sainte Catherine de Sienne parlait avec surabondance de l'amour divin et de ses touches ineffables, mais elle ne trouvait rien de mieux, pour réconcilier les chrétiens qui s'entre-tuaient à son époque de la fin du Moyen-âge encore plus que d'habitude, que de détourner leur agressivité de façon 'utile' en leur proposant une nouvelle croisade pour aller massacrer les Turcs. Ce genre de faits de l'histoire de la mystique est représentatif d'une tendance générale et entame sérieusement la crédibilité du monothéisme pour proposer une éthique vraiment universelle.

Dans la vision pieuse de Catherine de Sienne, ces « têtes de Turcs » pouvaient et même devaient être massacrées puisqu'elles refusaient l'amour de Jésus : elles étaient déjà damnées et, *donc* les exterminer n'était que manifester la gloire de Dieu en acceptant humblement d'être son instrument. C'est le Tout-puissant qui les avait créées, et *donc* Il avait bien le droit de les jeter dans le feu éternel si tel était Son bon plaisir, comme un enfant capricieux qui ne fabriquerait des jouets que pour avoir la jouissance intime de les briser en mille morceaux quand l'envie lui en prend. Les théologies monothéistes sont pleines de ces *donc* paralogiques qui paraissent en fait de l'extérieur aussi bizarres qu'un anneau de fer qui aurait la vocation de fixer ensemble deux nuages.

Un des problèmes de la mystique dévotionnelle, c'est que l'orant peut devenir entièrement absorbé par sa relation avec son Bien-aimé, se couper du monde des humains et devenir au fond inutile ; c'est ce qu'on a appelé la sainteté 'théopathique'. Madjnoun, dont le nom signifie "le

fou" en était atteint dans l'islam, ou Marguerite-Marie Alacoque parmi bien d'autres dans le christianisme : ses expériences du Sacré-Coeur étaient devenues tellement fortes qu'elle était incapable de tout travail dans son monastère, tout en s'excusant de son "péché" auquel bien sûr 'elle ne pouvait rien'. Du point de vue de la critique psychologique, sans tomber dans le réductionnisme, on pourrait quand même discerner là-dedans l'indifférence affichée de l'hystérique par rapport à ses états seconds.

On pourrait rapporter aussi le témoignage de Sainte Angèle de Foligno qui voulait se débarrasser de sa famille qui était vécue comme un obstacle à son union à Dieu. "Dans la mesure où je m'étais mise à suivre la 'voie de Dieu' [curieusement le même terme que pour le jihad de l'islam] et que j'avais prié Dieu de me débarrasser de ma famille, j'ai eu une grande consolation en apprenant la mort, d'abord de ma mère, ensuite de mon mari, et ensuite de mes enfants." Peut-on considérer cette attitude de satisfaction béate devant l'hécatombe comme un modèle d'éthique universelle ? Certes, on pourra objecter que le Bouddha et bien d'autres spirituels ont abandonné leur famille pour suivre leur voie intérieure, mais il y a un monde entre cela et le fait de faire objectivement des prières pour qu'ils disparaissent, et de se réjouir quand elles sont exaucées. Le fils du Bouddha, Rahula, est devenu ensuite l'un de ses grands disciples. Si on croit à l'efficacité de l'oraison, c'est grave, et la Foligno y croyait certainement, sinon elle n'aurait pas été mise sur les autels.

Saint François d'Assise est considéré comme l'un des plus grands mystiques de l'amour dans le christianisme, et il est maintenant associé à l'œcuménisme après les rencontres d'Assise en 1986 et le travail de la communauté de San Egidio. Pourtant, il y a un épisode au moins qui pose question à ce sujet : il était parti en expédition au Maroc avec cinq de ses frères pour y convertir les musulmans et leur sultan. Sur le chemin en Espagne, il a dû les quitter à cause d'une sérieuse maladie aux yeux. Cependant, il a poussé ses associés à y aller quand même et à poursuivre leur mission. Les compagnons de François étaient tellement remontés par les prières de leur inspirateur, que lorsque le sultan leur a interdit une première fois de prêcher sous peine de mort, ils ne l'ont pas écouté. Ils ont continué leur prosélytisme, et à ce moment-là, le potentat a réalisé sa menace, et les a exécutés 'pour de bon'. Envoyer cinq de ses frères à une mort probable, et qui d'ailleurs s'est réalisée, n'est-ce pas le signe d'un sectarisme plutôt violent ? Est-ce une preuve de force morale ou bien de tendance mortifère ? Certes, tous les êtres humains ordinaires ne sont pas des saints du calendrier, cependant ils n'attirent pas sur eux cette mauvaise responsabilité d'avoir envoyé à la mort cinq de leurs frères à cause, au fond, d'un accès de piétisme aigu.

Saint Dominique vivait à la même période que Saint François. On raconte qu'un jour, il enseignait à ses sœurs quand un oiseau est rentré dans la pièce. Il l'a saisi, l'a cruellement dépouillé de toutes ses plumes, et ensuite l'a relâché en lui disant : "Satan, je t'ai reconnu, tu n'arriveras pas à me tromper !" Si l'histoire s'était arrêtée là, on aurait pu considérer Dominique comme un halluciné inoffensif, sauf envers ce pauvre oiseau qui ne lui avait rien fait. Mais le problème est qu'il a vu aussi ce même Satan chez les cathares, qui eux non plus ne lui avaient rien fait, et 'donc', il a développé non seulement pour les plumer, mais pour les détruire de fond en comble, une police d'Église qui n'avait rien à revendiquer à celles d'Etat dans les régimes totalitaires du XXe siècle. Cela a fait naître l'Inquisition, qu'on a surnommée par euphémisme "sainte".

Quant à son descendant spirituel un siècle plus tard, Saint Thomas d'Aquin, le docteur angélique, il admettait dans sa Somme théologique que les hérétiques devaient être "éliminés du monde par la mise à mort." On lui reproche d'avoir coupé les cheveux en quatre à propos de points délicats de théologie, comme par exemple de la circumincession par rapport à la

circuminsession, mais au sujet de l'extermination de ceux qui refusaient l'amour du doux Jésus, il coupait plutôt les têtes, et l'auteur de la Somme était en réalité tout à fait clair, pour ne pas dire sommaire comme les exécutions qu'il préconisait.

Il est certain que bien des mystiques soufis persans étaient de grands poètes quand ils parlaient du rossignol, de la rose et de ses épines. Mais ils étaient aussi souvent des courtisans salariés, comme par exemple Farid-ud-din Attar à la cour des Ghaznavides, nous l'avons vu. Ils ne tarissaient pas d'éloges sur les méfaits de leur prince qu'ils présentaient comme des exploits. Leur bigoterie et leur croyance aveugle dans une idéologie religieuse totalitaire les ont menés dans un état de double personnalité, d'un côté hypersensible à la dimension mystique de l'être, et de l'autre ne tarissant pas de louanges à propos du massacre de millions de personnes. Rappelons qu'entre l'an 1000 et 1525, on estime à environ 80 millions le nombre de ceux qui ont perdu la vie dans les invasions musulmanes de l'Inde, qui n'ont pas reçu l'ombre d'une critique chez des poètes soufis que leurs dévots nous présentent pourtant comme universels.

Cette notion de double personnalité ne peut pas non plus ne pas évoquer l'attitude du clergé ou des moines catholiques sous l'Occupation. Ils savaient bien que les juifs partaient dans les rafles, et peut-être bien étaient massacrés disait-on, mais ils n'élevaient pas la voix, ils préféraient continuer à faire leurs prières avec dévotion au Sacré-Cœur, nous avons cité la réflexion sévère du pasteur Boenhoffer à ce propos avant qu'il ne soit lui-même pendu par les nazis. Sans doute beaucoup de ces religieux étaient en fait intimement convaincus que c'était un juste châtiment que le Père Tout-puissant infligeait à tous ces méchants juifs qui avaient refusé sciemment l'amour de Jésus, qui leur avait été offert gratuitement. Là encore, c'est une idéologie religieuse totalitaire et son éthique étriquée qui conduisent à des phénomènes de double personnalité.

Cela nous amène à parler d'un des problèmes de base des monothéismes. Ils ont un dieu en alternance gracieux et vengeur, miséricordieux et implacable, doux et coléreux, selon les circonstances. De ce fait, les fidèles s'identifient à lui dans leur vie pratique, vont d'un extrême à l'autre en se croyant inspirés par leur dieu, et cela les mène à une vie morale perturbée et d'une qualité douteuse quand on la considère objectivement. Le pire dans tout cela, c'est peut-être que ces croyants, dans une sorte de déni psychotique de la réalité, ne s'aperçoivent même pas de leur ambivalence et de leurs contradictions. Pour eux, ils se sentent constamment dans le flot de la grâce divine, alors que pour leurs victimes, ils sont clairement ambivalents comme de dangereux psychotiques, voire féroces comme des démons. En conclusion, on peut dire que la double personnalité n'est un signe de santé ni morale, ni psychologique, ni spirituelle, et ce, même si certaines institutions religieuses semblent la favoriser.

Dans le christianisme et l'islam, un des critères les plus sûrs de sainteté, c'est le zèle prosélyte et la "productivité" en termes de conversion. Cela est certes considéré comme un signe de perfection par les communautés de croyants, mais aussi comme une preuve de perversion par les autres groupes qui sont victimes de la fébrilité à convertir des zélotes. Par ailleurs, si vous ne choisissez pas ce qui vous plaît dans le christianisme et dans l'islam, comme dans un menu à la carte, en passant à l'as le reste, il faut reconnaître que les contradictions qu'ils recèlent sont fortes. À l'opposé, si l'on fait sa sélection selon ses critères intimes de justice et de bonté, cela revient à demander à ces religions de se laisser supplanter par l'éthique comme une valeur plus sûre que leur propre Révélation, c'est-à-dire en pratique à exiger d'elles qu'elles se suicident. En fait, dans le christianisme, nombreux sont ceux qui ont fait et continuent à faire ce choix discrètement. Ils n'agissent plus par obéissance à un Dieu qu'ils considèrent plutôt comme un ami à leur service, et ils font ce qui leur semble bon et juste moralement. Ils n'ont plus peur de Lui, et L'utilisent quand cela leur est utile comme un objet d'amour, un support moral, un réconfort affectif ou tout autre

rôle qui leur passe par l'esprit. Critiquant le raisonnement des théologiens pour essayer de construire l'existence de Dieu à partir de raisons morales, Dharmasiri conclut, non sans une pointe d'impatience, par un argument massue qui ne laissera pas indifférent, pour ou contre : " Est-ce que l'existence phénoménologique d'un dieu moral nouveau peut être justifiée sur une base morale ? Elle ne le peut, pour cette bonne raison que la malhonnêteté intellectuelle elle-même est une forme d'immoralité."

En face de tout ce flou des expériences intérieures et de leurs interprétations, nous ne pouvons que revenir en conclusion au fait que la meilleure justification de toute religion réside dans son efficacité consistante et cohérente, pour établir la perfection morale dans l'être humain.

Critique des phénomènes spirituels construits : l'effet 'graciebo'

On connaît bien maintenant l'effet placebo et nocebo, qui aide ou gêne l'effet de médicaments ou même mène à un résultat qu'on a en fait créé de toutes pièces, positif ou négatif. Dans le domaine de la psychologie religieuse, on tiendra probablement de plus en plus compte de l'effet "graciebo" : la croyance en la grâce accomplit effectivement toute sorte d'effets positifs, psychiques et même physiques, il n'y a pas de doute là-dessus ; mais cela n'implique en rien l'existence d'un contenu réel à l'intérieur de cette enveloppe, de ce "cachet", qu'est la notion d'un Dieu personnel.

Pour être complet et égayer ces discussions sérieuses d'une pointe d'humour, on pourrait parler aussi d' « effet belzebo » : certains fidèles se créent un enfer de toutes pièces en imaginant que le Prince de ce monde, Belzébut pour ne pas le nommer, les épie sans cesse, les assaille, les investit et finalement les pénètre complètement. Notons en passant que cet effet "belzebo" n'est pas insensible à l'exaltation érotomaniaque. Pensez donc, "le Roi suprême des enfers lui-même, l'anti-Dieu qui régnait déjà dans la nuit des temps, montre un intérêt personnel à mon égard! Il m'attend au tournant, me piège et me possède enfin totalement, comme un amant pervers qui arrivera de toute façon à ses fins !" On pourrait dire que cela correspond à l'ombre, aux effets secondaires de ce 'Dieu tout bon' qu'on prend comme médicament à long terme. Ainsi, cet "effet belzebo" a le triste pouvoir de transformer des êtres humains normaux au départ en "diabolopathes" chroniques.

Il faut reconnaître que, à moins d'être réellement avancé, il est très difficile de ne pas se faire du tout de constructions mentales : mais on doit avoir le bon sens et au fond l'honnêteté d'en être conscient.

Peut-on considérer le *nirvâna* comme une expérience mystique?

Après avoir critiqué l'expérience intérieure dans la mystique monothéiste, nous pouvons résumer très brièvement la position du Bouddha sur ce sujet : il considère que toutes les expériences sont construites, sauf celle du *nirvâna*, définie négativement par opposition à toutes les autres. Donc on ne peut pas considérer que le *nirvâna* soit une expérience à proprement parler, comme une entité au-delà de toutes les autres entités, une sorte d'être pur et substantiel qui subsisterait éternellement une fois que tout a disparu. Le *nirvâna* n'est pas non plus simplement l'extinction des sensations, mais ce qui arrive quand on sort de cet état où elles se sont effectivement éteintes. Le Bouddha utilise une comparaison très concrète : dans les expériences habituelles, on réagit aux sensations comme à une démangeaison : on se gratte, au début cela

soulage et fait plaisir, mais après on a mal. Dans l'état de *nirvâna*, c'est la démangeaison même qu'on réussit à faire s'évanouir. C'est ce qu'on appelle en pali *vedagu*, "la cessation des sensations". Cela n'est pas le *nirvâna* lui-même, mais la porte d'entrée nécessaire pour y parvenir. Nous pouvons discerner un clin d'œil de la langue française dans la proximité de ces deux termes. Pour le Bouddha, c'est comme si la sensation était dès le départ enceinte de la cessation. Quand la 'naissance' arrive, c'est le *nirvâna*. Dans un sens, il ne serait donc pas juste de parler du *nirvâna* comme d'une expérience intérieure, puisqu'il survient justement de la négation systématique de toutes les expériences intérieures et de leur base même représentée par les sensations. Pourtant, le Bouddha en parle parfois comme d'une expérience de bonheur, mais il faut comprendre que ce n'est pas un bonheur recherché en tant que tel, sur lequel on se concentre et donc qui surviendrait de façon conditionné, c'est un bonheur inconditionné.

Le Bouddha critique la possibilité de joie extatique continue comme on l'imagine pour le paradis des monothéistes. Pour lui, il s'agit d'une expérience affective, et comme toutes celles-ci, elle a un début, un développement et une fin. Du point de vue humain, une éternité statique sous l'œil d'un autocrate divin risquerait aussi d'être vécue comme le comble de l'ennui. Un théologien chrétien compare cette situation à un beau concert de musique classique pour quelqu'un qui n'est pas sensible à ce style. Il s'y morfondra : "Franchement, je trouve difficile à croire qu'il y ait plus qu'une petite proportion des êtres humains qui soit capable d'expérimenter la vision béatifique, et qui voie la perspective d'une éternité occupée par celle-ci avec autre chose que de l'horreur, à moins qu'ils ne se fassent si radicalement transformer par la mort qu'ils ne soient plus eux-mêmes." Par ailleurs, l'idée de félicité d'une âme immortelle suppose déjà l'existence d'une âme même dans le corps mortel, ce qui est une croyance que les bouddhistes ne partagent pas.

Comme nous l'avons dit, le Bouddha critique de façon fondamentale les voies qui se fondent sur un bonheur intérieur construit et conditionné par l'individu lui-même. Dans le *Sutta Nipâta* (§765), il fait remarquer :

« Celui qui, dans sa confusion, place en face de lui des idées qu'il a construites mentalement et donc conditionnées, et qui en éprouve des résultats bénéfiques, entre en contact avec une félicité qu'il a fabriquée artificiellement et qui est donc dépendante. » Bien que ce processus soit intellectuellement facile à comprendre, il n'est pas aisé en pratique de s'en dégager. « Il n'est pas facile du tout de secouer et déraciner une croyance une fois qu'une personne y est profondément engagée ».

Le but ultime du bouddhisme n'est pas l'intensification d'une émotion aussi noble soit-elle, même celle d'amour, jusqu'à ce qu'elle semble devenir une certitude. C'est plutôt *ajña vimoksha*, en pali *aññavimokha*, la libération par la compréhension : elle est reliée à une perception directe de la réalité telle qu'elle est. Dans une parole importante du recueil *Udana* (p.33), il déclare *etam evam yathâbhûtam sammappaññaya passato, bhavatañha pahiyati*. 'Quiconque voit ce qui est tel que c'est, réellement et avec une parfaite sagesse, son désir de devenir disparaît.' Je cite le texte pali, car il est très proche du sanskrit : le terme pour 'voir' est *passato*, le verbe correspondant au nom *vipassana*, terme désignant la méthode de méditation bien connue.

Dans les stades d'évolution que décrit le Bouddha, après avoir développé la joie intérieure et la capacité à observer de façon détachée (*upekha*, littéralement "regarder vers le dessous") on atteint quatre états d'unités successives : l'espace pur, la conscience pure, le rien (*akinchana*), et l'état paradoxal de 'conscience - non - conscience'. On pourrait dire que celui-ci correspond à l'énigme, au dilemme, au *koan* ultime capable d'immobiliser le mental jusqu'à sa racine, et de le paralyser. Cela l'amène à un état non seulement sans expériences, mais aussi sans sensations, *vedagu*, un mot qui ressemble fort à *védânta* (*vedana*, sensation, *gu* dépassées, et par ailleurs

veda, savoir, ce qui est su, donc aussi éventuellement sensation, et *anta fin*). Cet état correspond à une antichambre nécessaire du *nirvâna*. On dit dans les textes bouddhistes en pali *cittam nibbati*, la conscience s'éteint, et au début des aphorismes du Yoga de Patanjali *citta -vritti-nirodha*, il y a 'l'arrêt des vagues de la conscience'. Le Yoga, étant philosophiquement substantialiste, ne reconnaît pas un arrêt complet de la conscience, mais simplement l'arrêt de ses vagues, sinon les deux notions sont très proches, et le même mot central, *citta*, est employé.

On pourrait dire que les spirituels dans les voies monothéistes recherchent le feu de l'union mystique avec Dieu, mais le problème, c'est que celui-ci conduit trop souvent à un incendie, pour ne pas dire à un sectarisme incendiaire. À l'opposé, le Bouddha déclare : "Celui qui a atteint le *nirvâna* est pareil à l'eau fraîche d'un lac". Tout ceci n'empêche pas non plus Sakyamuni de parler du *nirvâna* de façon positive, par exemple comme le bonheur suprême, *paramam sukham*, dans le *Dhammapada*.

Il est intéressant que le terme soufi désignant le stade supérieur de l'extase, le *fâna*, puisse être facilement rapproché du terme *nir-vâna*. Comme si les mystiques, malgré la terreur idéologique de l'islamisme, avaient fait passer dans le soufisme, en quelque sorte par ruse, une notion fondamentale du bouddhisme comme clé de voûte même de l'ésotérisme musulman. D'après un spécialiste de l'histoire du bouddhisme en Iran, Mostafa Waziri, le rapprochement est évident.¹

¹ Vaziri Mostafa *Buddhism in Iran – An Anthropological Approach to Traces and Influences* Palgrave-Macmillan 2012