

Bruno Delorme

De l'âme au souffle.

La question de l'anâtman¹ et la réfutation de l'âme dans le Bouddhisme.

L'auteur

Bruno Delorme est l'auteur d'un ouvrage intitulé " Le Christ grec" (Paris, Bayard, 2009) consacré à l'influence de la rhétorique grecque sur la constitution de la figure du Christ et la rédaction des Évangiles. Il a également publié plusieurs articles consacrés aux religions antiques et orientales, consultables sur le site de la bibliothèque des sciences de l'antiquité de l'Université de Lille III, France (bsa.biblio.univ-lille3.fr).

Pour contacter l'auteur : bibliotheque@seminaire-lille.fr

Introduction

L'une des plus célèbres stances du *Dhammapada* condense en elle toute la doctrine du Bouddhisme :

*"Toutes les choses conditionnées sont impermanentes ;
Toutes les choses conditionnées sont douloureuses ;
Toutes les choses sont dépourvues de soi."²*

1 Littéralement : "absence d'âme" ou "non-soi". En pâli : *Anattâ*. Voir, Nyanatiloka, *Vocabulaire bouddhique de termes et doctrines du canon pali*, Paris, Vasanta Press, 1961, art."Anattâ: No-ego, sans soi-même C'est la doctrine fondamentale du Bouddhisme, sans la compréhension de laquelle une connaissance réelle du Bouddhisme est tout à fait impossible. C'est la seule doctrine vraiment spécifiquement bouddhique par laquelle la structure tout entière du Bouddhisme tient ou s'écroule." Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, Paris, R. Laffont, 1989, art."Anâtman : Non-Soi, impersonnalité. Une des trois caractéristiques de toute existence. La doctrine de l'Anâtman est l'une des théories centrales du Bouddhisme. Elle nie l'existence à l'intérieur d'un être individuel d'un Soi (Âtman) au sens de substance impérissable, immortelle, unique et indépendante."

2 Cf. *Dhammapada*, v. 277-279. Voir, Le Bouddha, *Dhammapada. Les stances de la Loi* [trad. J.-P. Osier], Paris, Flammarion, 1997, p.104. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Paris, Le Seuil, 1961, p.84. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, Paris, Asia, 2009, p.192.

Les "choses conditionnées" sont la traduction du pâli *sankhârâ*³. Les "choses" du dernier verset sont les *dhamma*⁴, mot polysémique qui désigne à la fois les êtres, les objets, les événements, la loi, le sacré, etc⁵. Le "soi" en question dans la stance est l'*attâ*, en pâli, ou l'*âtman*, en sanscrit, c'est-à-dire l'âme humaine que l'hindouisme des Upanisads, à l'époque du Bouddha, a divinisée en la considérant comme divine et éternelle⁶. C'est contre cette croyance répandue dans toute l'Inde qu'a réagi le Bouddha.

Il est connu que le Bouddhisme est la seule sagesse, sans doute au monde, à nier farouchement l'existence d'une âme éternelle en l'homme ou d'un principe spirituel qui serait à la fois distinct du corps humain et détaché de toute temporalité⁷. C'est sans doute l'une des raisons qui lui a valu d'être expulsé de l'Inde⁸, dont tous les courants religieux admettent et affirment clairement l'existence d'une âme d'origine divine en l'homme destinée à connaître un jour la béatitude éternelle, quelle que soit la forme que celle-ci puisse adopter. Cette âme, ou cet "âtman", est un principe à la fois vital et divin⁹.

Pour le Vedanta, mais aussi pour nombre d'écoles spirituelles hindoues, cette âme est destinée après un certain cycle de réincarnations à s'immerger dans le principe universel divin, le *Brahman*¹⁰.

Rien de tel dans le Bouddhisme. Aucune âme humaine n'est destinée à s'immortaliser ou à connaître l'éternité, que ce soit dans une condition infernale ou dans un état béatifique, c'est-à-dire divin¹¹. L'homme est avant tout le fruit de ses actes, du *karma*, produisant un flux douloureux et angoissant, le *samsâra*¹², dont l'origine n'est pas déterminée et la fin inimaginable. La seule issue possible et envisageable ici-bas, pour un être humain, n'est autre

3 Ou formations mentales composant l'individualité. En sanscrit : *samskâra*. Voir, L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, De Boccard, pp.200-204. D.Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit., p.184.

4 En sanscrit : *dharma*.

5 Voir, L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., pp.171-177. Et, N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris, Maisonneuve, 1987, art. "dharma: ordre, loi, devoir, vertu, nature d'une chose, qualité fondamentale."

6 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art."Âtman : Terme désignant, selon la conception hindouiste, le Soi véritable et immortel de l'homme, ce que l'Occidental appelle l' "âme". N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, op. cit., p.786, art. "âtman : âme, principe spirituel; le soi ou le moi, essence, corps, âme universelle."

7 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, Paris, Seghers, 1962, p.31:"Le Bouddhisme est en effet la seule religion importante, non seulement dans l'Inde, mais dans le monde, qui nie énergiquement l'existence d'un élément éternel dans l'homme, un élément capable de goûter un jour une béatitude sans fin."

8 Cf. P. Harvey, *Le Bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, Paris, Le Seuil, 1993, pp.194-197.

9 Cf. N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, op. cit., p.786, art. "âtman"

10 Cf. P. Martin-Dubost, *Cankara et le Vedanta*, Paris, Le Seuil, 1973, pp.97-108. Y. Tardan-Masquelier, *L'Hindouisme. Des origines védiques aux courants contemporains*, Paris, Bayard, 1999, pp.66-74.

11 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, op. cit., pp.29-30.

12 Cf. Nyanatiloka, *Vocabulaire bouddhique de termes et doctrines du canon pali*, op. cit., art."Samsâra: Cycle de renaissances, lit. "transmigration perpétuelle", est un terme pour désigner l'océan de la vie toujours agité, montant et descendant, le symbole de ce processus continu de toujours naître, vieillir, souffrir et mourir."

que la délivrance, l'accession au *nirvâna* qui représente, si l'on peut dire, une cessation de tout, du bonheur comme du malheur.

La réflexion des moines et des docteurs du Bouddhisme s'est orientée, dès les débuts de cette sagesse, vers la critique de la présence d'une âme en l'homme, quelque forme que celle-ci puisse prendre¹³. On assiste alors, dans les *sûtras*, à des analyses serrées et subtiles qui visent à la fois à définir l'âme humaine et à prendre en flagrant délit de contradiction ou d'improbabilité les arguments et les croyances relatives à l'*âtman* répandues dans l'Inde antique¹⁴.

Dans les courants issus du Mahâyâna, cette critique s'est encore radicalisée au point que tout ce qui apparaît comme "moi", "soi", sien" ou mien", mais aussi "personne", "âme", "esprit", ou quoi que ce soit qui ressemble à une entité spirituelle ou mentale, est soumis à une impitoyable déconstruction immédiate et définitive, telle une condamnation de la pensée elle-même s'auto-réfléchissant ou s'autodéterminant¹⁵. La propension de la conscience, non seulement à l'appropriation des choses, mais aussi à l'identification ne serait-ce que d'une ombre d'âme ou d'esprit, même incorporels, est immédiatement dénoncée et réfutée sans pitié. Rien alors ne subsiste, pas même la capacité de la pensée ou du langage à établir ou à définir quoi que ce soit¹⁶. La tentation à laquelle ces courants n'ont cependant pas su résister, dans leur volonté radicale d'extermination du soi, est le nihilisme.

Il n'est pas certain, d'ailleurs, qu'une telle pente idéaliste et nihiliste ait été initialement le propre du Bouddhisme ancien qui, sur cette question, s'est voulu à la fois plus réaliste et moins extrémiste. La sagesse de la Voie du Milieu récupérée par les courants du Mâdhyamaka et du Vijnânâvâda est devenue une arme destructrice aux mains d'auteurs dépourvus de tout scrupule religieux et spirituel, attitude qui ne fait pas honneur aux préceptes bouddhistes et ne respecte pas l'équilibre de la pensée du Bouddha. Quoi qu'il en soit, la notion d'âme a fait l'objet de nombreuses réfutations tout au long de l'histoire du Bouddhisme, jusqu'aux courants contemporains désignés sous le nom de néo-bouddhisme et dont l'Occident a été, pour le meilleur et pour le pire, la patrie d'élection¹⁷.

Toutefois, il semble que cette notion d'âme ou de soi, aussi évidente qu'elle puisse paraître, suscite des questions que ni les courants du Mahâyâna ni le néo-bouddhisme n'ont su poser ni se poser, et qui peut relancer à nouveaux frais cette thématique spirituelle riche en histoire.

13 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, *op. cit.*, pp.31-34.

14 Cf. M. Wijayaratna, *Sermons du Bouddha*, Paris, Le Seuil, 2006, ch.10. *Paroles du Bouddha tirées de la tradition primitive*, [trad. par J. Eracle], Paris, Le Seuil, 1991, pp.142-144. M. Wijayaratna, *La philosophie du Bouddha*, Paris, Lis, 2000, ch. V. L'idée d'un principe vital - appelé *jîva*- ni séparé du corps ni identique à lui apparaît cependant dans les spéculations anciennes. Voir, A. Bareau, *Bouddha*, *op. cit.*, p.32.

15 Cf. P. Harvey, *Le Bouddhisme*, *op. cit.*, pp.142-151.

16 Cf. P. Harvey, *Le Bouddhisme*, *op. cit.*, ch. 5.

17 Cf. Dalai-lama, *Cent éléphants sur un brin d'herbe. Enseignements de sagesse*, Paris, Le Seuil, 1990. T. Deshimaru, *La pratique du Zen*, Paris, A. Michel, 1981. Dalai-lama, *Pratique de la sagesse*, Paris, Presses du Châtelet, 2006, ch.8. Le tantrisme a réintroduit l'idée d'une âme dans sa représentation des corps subtils. Elle est appelée "*vacuole*", "*esprit d'éveil*" ou "*goutte indestructible*", selon les textes, et elle dépend des souffles subtils. Voir, Y. Gyatso, *Tantra de l'union secrète*, Paris, Le Seuil, 1997, pp.73-76, 83-90, 139-140.

La première question que pose une telle notion d'âme est celle de son origine. Et c'est par celle-ci que nous commençons pour éclairer notre propos comme la nature même du soi ou de l'âme.

I - La nature de l'âme

Bien des indices étymologiques et linguistiques indiquent que, dans de nombreuses langues, notamment d'origine indo-européenne, la notion d'âme est connotée à celle de souffle, quand celles-ci ne se confondent tout simplement pas¹⁸.

Ainsi, en latin, le terme "*anima*", qui a donné en français le verbe "animer", les mots "animal" et "âme", signifie-t-il le souffle¹⁹. En grec, c'est le mot ψυκη, *psukhè*, qui avant de signifier la psyché ou le psychisme, veut dire "souffle"²⁰. Il en est de même en sanscrit où l'*âtman* désigne, originellement, le souffle²¹. L'*âtman* est donc l'âme²², qu'elle soit humaine ou divine. Un autre mot lui est associé, celui d'*asu*, le souffle vital²³. En iranien ancien, l'avestique, le terme qui correspond au sanscrit *asu* est *ahu*. Dans le Mazdéisme, il s'agit de l'une des âmes humaines liée au souffle humain et à la force vitale²⁴.

Les origines indo-européennes de ce mot trahissent une conception commune de l'âme, considérée comme systématiquement liée au souffle²⁵.

En Chine, il appert que de semblables représentations de l'âme aient eu cours, notamment dans le Taoïsme, avec des essais de correspondances mystiques entre visions macrocosmiques et microcosmiques²⁶. Dans la Bible, le second récit de la Genèse décrit la création de l'homme à partir de la glaise et d'une haleine de vie qui lui fut insufflée par Dieu²⁷. De là, on peut en conclure que l'âme humaine, selon le Judaïsme ancien, était aussi

18 Cf. B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil, 2004, p.72.

19 Cf. A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1932, art. "anima, ae f. ; animus, i, m.: Mots de genre "animé". Le premier, qui est l'équivalent sémantique du grec ψυκη et en a de plus subit l'influence, veut dire "souffle, air" ".

20 Cf. M.-A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1894, art. "ψυκη : souffle, souffle de vie; être vivant, personne, âme."

21 Cf. G. Huet, *Dictionnaire du sanscrit*, 2015, art. "âtman: souffle, principe de vie, âme, esprit, intelligence, soi, corps". Consultable sur le site : sanskrit.inria.fr/Dico.pdf, p.95. L'*âtman* fut assimilée au *Prâna*, le souffle vital. Voir, J. Gonda, *Les religions de l'Inde. I. Védisme et Hindouisme ancien*, Paris, Payot, 1962, pp.241-243.

22 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme theravâda*, Paris, Alhora, 2011, p.107.

23 Cf. N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français, op. cit.*, p.786, art. "asu: souffle vital; être vivant."

24 Cf. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris, Payot, 1968, pp. 104-105.

25 Cf. X. Delamarre, *Le vocabulaire indo-européen. Lexique étymologique et thématique*, Paris, Maisonneuve, 1984, p.95:"anemos : souffle, haleine et âme." Cette identification est plus difficile à déceler dans d'autres religions et civilisations, comme la Mésopotamie ou l'Égypte. Voir, J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp.502-540.

26 Cf. H. Maspero, *Le Taoïsme*, Paris, S.A.E.P., 1950, pp.107-114. I. Robinet, *Méditation taoïste*, Paris, A. Michel, 1995, pp.129-133.

une forme de souffle, d'origine divine²⁸. Dans le Christianisme, l'âme humaine, créée par Dieu, est l'essence même de l'homme. Elle est renouvelée grâce à l'action de l'Esprit-Saint qui, au moment du baptême, insuffle un nouvel esprit dans celui du baptisé ou du croyant²⁹. Le *pneuma*³⁰ de l'Esprit se répand ainsi dans l'*anima* ou dans la *psukhè* humaine pour lui conférer une nouvelle vie faite de grâce et sainteté³¹.

Ainsi, de la Chine à la Grèce, du monde védique et hindou à l'Irlande, et de l'Iran ancien à la Palestine et à la Rome antiques, une même notion d'âme a longuement traversé contrées, époques et mentalités pour venir irriguer les nôtres. Le mot français "âme" ne connote d'ailleurs rien d'autre que ce souffle, qu'il soit physique et/ou spirituel³². Et c'est de cette façon que cette notion fut reçue puis retravaillée par la foi chrétienne qui nous l'a léguée³³.

II - La purification de l'âme

Puisque l'âme et le souffle, originellement, sont inextricablement liés, qu'ils ne font qu'un ou coïncident au point que leur descellement ou leur séparation exigera, de la part de la philosophie, de la théologie et de la psychologie, des efforts d'abstraction considérables pour tenter de définir à nouveau l'âme en la différenciant du corps et des fonctions corporelles³⁴, alors, on peut en déduire que connaître son âme c'est prendre conscience de son souffle, et que purifier l'âme revient en fait à purifier le souffle. Et inversement.

On comprend mieux, à la lumière de ces explications, l'utilisation des techniques de maîtrise et de purification du souffle que l'on retrouve, dès l'Antiquité, de la Chine à la Grèce³⁵. En Inde, les exercices du *prânâyâma*, dans le yoga, basées sur la rétention du souffle, deviennent d'autant plus intelligibles qu'ils concernent le corps et l'*âtman*, c'est-à-dire l'âme du yogi qui tente, grâce à cette technique, non seulement de se purifier mentalement, mais aussi de s'unir à l'*Âtman* suprême, l'Âme divine ou cosmique qui a pour autre nom le *Brahman*³⁶.

27 Cf. Genèse 2, 7.

28 Cf. G. Wigoder (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Le Cerf, 1993, pp.55-57, art. "Âme, immortalité de l'".

29 Cf. K. Rahner et H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Ed. du Seuil, 1970, art. "Âme" et "Baptême". Le baptisé reçoit son nom à ce moment ou un nouveau nom chrétien.

30 Cf. M.-A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, *op. cit.*, art. "πνευμα : souffle, souffle du vent, haleine, souffle divin, esprit divin, aspiration."

31 Cf. K. Rahner et H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, *op. cit.*, art. "Esprit Saint".

32 Cf. *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2014, art. "Âme, du latin *anima* "souffle". Principe spirituel de l'homme conçu comme séparable du corps, immortel et jugé par Dieu." D'où les expressions "rendre l'âme", "rendre son dernier souffle"...

33 Cf. K. Rahner et H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, *op. cit.*, art. "Âme".

34 Cf. C. Tresmontant, *Le problème de l'âme*, Paris, Le Seuil, 1971. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique. 2 vol.*, Paris, Gabalda, 1927. M. Simon (dir.), *La peau de l'âme*, Paris, Le Cerf, 1994.

35 Cf. M. Eliade, *Patanjali et le Yoga*, Paris, Le Seuil, 1962, pp.60-70.

36 Cf. Patanjali, *Les Yogasûtra*, [trad. de A. Degrâces], Paris, Fayard, 2004. *Hatha-yoga-Pradîpikâ. Traité de Hatha-yoga*, [Intro. et trad. par T. Michaël], Paris, Fayard, 1974, pp.72, 129-135.

Est-il déplacé d'émettre l'hypothèse selon laquelle ce qui est le propre du yogi, en Inde, ou de tout autre adepte d'une spiritualité prenant en compte le souffle et les techniques afférentes, s'applique aussi, en partie au moins, au moine bouddhiste?

Ainsi, l'exercice appelé *ânâpânasati*, qui fut prôné par le Bouddha et grâce auquel il parvint à l'Éveil, est une attention quasi ininterrompue portée à la respiration³⁷. Il représente une technique de libération spirituelle propre au Bouddhisme et que celui-ci a portée à son parachèvement dès ses origines. Mais, tandis que le yogi ou le dévot tente par des efforts répétés d'atteindre le cœur d'une divinité à la fois immanente et transcendante et de se fondre en elle, espérant échapper au cycle des réincarnations, le moine bouddhiste oriente son attention vers sa respiration en vue de se libérer de tout attachement, et de se détacher de son corps, de ses désirs et de tout ce qui l'entrave, à commencer par la croyance en une âme immortelle.

En ce sens, et bien qu'aucun texte n'en fasse mention, le moine bouddhiste, par cet exercice de vigilance envers son souffle, se libère de son âme ou de l'illusion de son âme. Mais, paradoxalement, il réalise ce désillusionnement grâce à l'attention au vestige même de la notion d'*âtman*, ce souffle inhérent au corps, moteur de la vie, qui est apparu avec sa naissance et qui disparaîtra au moment de sa mort. D'ailleurs, les exercices d'*ânâpânasati*, recommandés par tous les textes³⁸, ont pour effet non seulement de calmer à la fois l'esprit, le corps et le souffle, mais aussi de suspendre ce dernier, au moins momentanément. Dans un tel état qui n'est plus ordinaire, le méditant peut entrer dans des stades méditatifs profonds qu'il parcourt selon un schéma spirituel scalaire connu depuis l'Antiquité³⁹, et qui l'amènera à traverser les frontières de la vie et des renaissances pour aboutir à une extinction de la souffrance qui peut ressembler à certains égards à la mort, mais qui en fait la surpasse comme elle surpasse les états de vie ordinaire. Par l'attention à la respiration, le moine épure son souffle et parvient à s'élever vers des états semblables à des formes paradisiaques ou des lieux célestes, thématiques dans la cosmologie de l'ancien Bouddhisme.

En voici une description :

"Au-dessus du monde du désir, à une hauteur telle que les hommes ne peuvent songer à l'apercevoir, se trouve le monde des formes (rûpa), uniquement habité par des dieux au corps éthéré, plongés dans des méditations sans fin. Les quatre étages de ce monde correspondent en effet aux quatre étapes de la méditation bouddhique. En pratiquant assidûment celle-ci, les moines s'assurent, entre autres avantages, la possibilité de renaître parmi ces dieux. (...). Au-dessus du monde des formes, ou en-dehors de l'espace, est le monde sans forme (ârûpya) dont les quatre étages correspondent aux quatre recueils dits immatériels. Là vivent des dieux dépourvus de corps, purs esprits absorbés, pendant toute leur vie

37 Cf. Nyanatiloka, *Vocabulaire bouddhique de termes et doctrines du canon pali*, op. cit., art. "Anâpânasati: Présence d'esprit relative à l'inspiration, à l'expiration, est l'un des exercices les plus importants pour parvenir à la concentration mentale et aux quatre absorptions (*jhâna*).". A. Brahm, *Manuel de méditation*, op. cit., notamment les ch.7 et 8.

38 Cf. H. Gunaratana, *Les quatre fondements de la pleine conscience. Aux sources pratiques de l'Attention*, Paris, Marabout, 2014, 1ère partie. T. Nhat Hanh, *Transformation et guérison, . Le Sûtra des Quatre établissements de l'Attention*, Paris, A. Michel, 1999.

39 Cf. P. Harvey, *Le Bouddhisme*, op. cit., pp.334-337.

d'une durée vertigineusement longue, dans des états psychiques extrêmement voisins de l'inconscience totale."⁴⁰

Et l'auteur de préciser ensuite :

"Les quatre méditations correspondent aux états dans lesquels restent plongés les dieux des quatre étages du monde des formes et les quatre recueils immatériels à ceux où demeurent absorbés ceux des quatre étages du monde sans forme. En accomplissant les uns et les autres, le moine se prépare à renaître parmi ces divinités et à goûter ainsi, pendant un temps variable mais extrêmement long, la béatitude ou la quiétude de ces méditations et de ces recueils."⁴¹

Il existe donc une homologie entre les états méditatifs et les sphères célestes peuplées de divinités toujours plus subtiles, la conscience du méditant s'affinant au fur et à mesure qu'il atteint chacune d'entre elles⁴². C'est le souffle, rythmé, apaisé, tout d'abord, puis amené, retenu, suspendu, ensuite, qui offre au moine le moyen d'accéder à ces états extraordinaires et à ces lieux subtils. Ce faisant, le méditant ne cherche pas tant à libérer son âme de ce qui l'entrave, ou à l'unir à une Âme universelle, qu'à se libérer de son âme et de tout ce qu'elle véhicule, comme de tout ce qui l'illusionne et l'enchaîne en cette vie.

Dira-t-on alors que le méditant se libère de son âme par l'âme elle-même ? Ou encore que c'est son âme, c'est-à-dire son souffle, qui représente le moyen par excellence de se libérer de son âme et des illusions qu'elle engendre, à commencer par l'illusion d'une âme individuelle et éternelle ?

Ce serait là sans doute outrepasser les limites imparties par la doctrine bouddhique en ce qui concerne la notion d'âme ou de soi et leurs conséquences. Il n'en reste pas moins que si l'équivalence entre souffle et âme s'avère pertinente et justifiée, à la fois d'un point de vue linguistique et spirituel, alors le paradoxe que je viens d'évoquer ne saurait être chassé d'un revers de main ou considéré comme nul et non avenu. D'autant que cette conception de l'âme ne contrevient nullement à celle que le Bouddhisme a imposée dans sa philosophie, avec toutes ses caractéristiques, décrites plus haut dans la stance du Dhammapada⁴³.

En effet, comme tous les *samskâras*, le souffle humain, lié à la respiration et à ses rythmes, est impermanent. Impermanent, il est douloureux. Associé au corps et à la vie du corps, il naît quasiment avec lui et disparaît de même, sa cessation impliquant la décomposition de ce dernier. Impermanent et douloureux, cette "âme-souffle", à l'instar de tous les dharmas, est dépourvue de soi, c'est-à-dire d'une essence ou d'une substance qui ferait d'elle une entité éternelle. Car, le souffle est totalement dépendant de la naissance et de la mort du corps humain, qu'il scande par ses rythmes. Ainsi, le souffle n'est pas une essence autonome, mais il dépend de conditions et de facteurs organiques et physiologiques qui, en retour, dépendent aussi de sa présence et de son bon fonctionnement. L'ensemble psychosomatique formant ainsi l'être humain vivant que nous sommes. De ce fait, le souffle est bien une âme éphémère, c'est-à-dire mortelle, à laquelle il est inutile de prêter des attributs divins ou surnaturels. Sujette à la naissance et à la mort, elle n'a rien d'un *âtman*

40 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, op. cit., pp.22-23.

41 *Ibid.*, p.54.

42 Cf. G. Ducoeur, *Initiation au bouddhisme*, Paris, Ellipses, 2011, pp.243-245.

43 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit., p.192: "Toutes les formations (sankhârâ) sont impermanentes. Toutes les formations sont souffrance. Toutes les choses (dhammâ) sont sans attâ."

immortel, et manifeste simplement la vie d'un être et son degré de vitalité. Son impermanence et sa souffrance aussi.

Que la plupart des écoles bouddhiques jusqu'aux commentateurs contemporains n'aient jamais songé à traiter le soi ou l'âme de cette façon, préférant répéter prudemment et inlassablement les leçons et les présupposés traditionnels, ne doit nullement nous empêcher de repenser celle-ci et de l'interroger autrement à la lumière de nos connaissances.

Est-il permis d'imaginer, sans présomption de notre part, que le Bouddha lui-même n'aurait pas trouvé notre hypothèse dénuée d'intérêt ni dépourvue de toute pertinence? Quoi qu'il en soit, rien dans les textes du canon bouddhique nous interdit d'émettre celle-ci et de la pousser jusqu'à ses limites, tout en respectant la doctrine du non-soi ou de l'*anattā*⁴⁴. De plus, bousculer les croyances établies et ébranler les certitudes n'est pas une attitude antibouddhique, notamment quand on songe à tout ce que le Bouddha a remis en cause de son vivant, et permis de réfuter dès son époque par son seul geste spirituel.

III - Les deux conceptions de l'âme

Dès l'époque de Platon et d'Aristote, deux conceptions antagoniques de l'âme ont vu le jour. L'une est substantialiste, l'autre, attributiviste⁴⁵.

Pour la première, l'âme est une substance en soi, indépendante du corps et qui est destinée à retourner dans le ciel divin après un passage plus ou moins long par la vie terrestre et l'union imparfaite avec le corps et la matière. C'est la conception platonicienne⁴⁶. On la retrouve à la fois dans les Gnoèses, une partie du dogme chrétien, les philosophies de type cartésienne et kantienne, ou encore l'Hindouisme.

Pour la seconde, l'âme est un ensemble de propriétés psychiques liées au corps, qui apparaissent avec lui et disparaissent à la mort de ce dernier. C'est la conception aristotélicienne⁴⁷. Elle convient à des philosophies plus matérialistes comme les neurosciences⁴⁸.

Si le Bouddhisme ne saurait évidemment adhérer à la vision platonicienne, il pourrait, en revanche, et à certaines conditions, se reconnaître dans la conception aristotélicienne. L'âme, n'étant pas considérée comme une parcelle divine insufflée en l'homme, mais comme un ensemble d'attributs psychosomatiques, pourrait de ce fait entrer dans la catégorie, plus moderne, d'esprit ou de conscience, que le Bouddhisme prend également en considération.

44 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit., pp.192-214.

45 Cf. A. de Libera, *Raison et foi*, Paris, Le Seuil, 2003, p.399, n.29 : " Rappelons que, normalement, l'attributivisme est une interprétation de la psychologie d'Aristote qui y traite de l'âme comme une "propriété", et le substantialisme, une lecture dualiste qui en fait une chose. (...) Pour les "attributivistes" (...), l'âme est "un ensemble de capacités possédées par le corps, permettant l'exercice d'activités vitales et psychiques". En tant que forme, l'âme est ainsi réduite à une "propriété dispositionnelle du corps ou de l'organisme". Pour ses partisans comme pour ses adversaires, la version radicale du "substantialisme" est le "dualisme cartésien", qui fait de l'âme une "chose entièrement indépendante du corps".

46 Cf. Platon, *Phèdre 245a-250*. L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, art. "Âme, Πσυχῆ".

47 Cf. Aristote, *De l'âme*, [trad. P. Thillet], Paris, Gallimard, 2005.

48 Cf. P. Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS, 2007.

De plus, selon Aristote, l'âme est aussi la forme du corps⁴⁹. En langage bouddhique, on pourrait traduire cette expression en disant que l'âme, ou le soi, est la synthèse des actes posés par l'homme au cours de ses existences et qui ont donné naissance ou consistance à son corps et à son existence.

En ce sens, si l'être humain, à l'instar de tous les *dharmas*, comme l'affirme le Bouddhisme, est dénué de soi, il n'est pas, en revanche, dépourvu de souffle ni de respiration, cette "âme" primitive qui le caractérise en tant qu'être vivant et qui peut lui servir pour atteindre l'Éveil. Ne pas tenir compte de cette réalité à la fois physiologique et spirituelle⁵⁰, au sens propre de ce terme, et qui est passée depuis les origines dans les langues courantes occidentales, est une attitude à la fois superficielle et inadmissible en matière de spiritualité. Un débat se doit donc d'être ouvert sur cette profonde question, et nous espérons que cette réflexion y contribuera...

En conclusion

La conception de l'âme humaine que nous proposons en ces pages, et que nous soumettons au regard critique comme à la sagesse des lecteurs et des pratiquants, n'est nullement une façon subtile de réintroduire par la bande ce qui fut jadis réfuté de façon définitive⁵¹.

Aucune entité mystérieuse et implicite ne peut ni ne doit venir perturber le corps de la doctrine bouddhique. Aucun *puggala*⁵², aucune entité personnalisée et éternelle ne saurait être réadmise après avoir été dûment chassée par le Bouddha lui-même et ses disciples. Dans une perspective nominaliste, que nous avons parfaitement établie par ailleurs⁵³, ces notions ne sont que des désignations ou des concepts visant des réalités soumises aux principes régissant les *samskâras* et les *dharmas*. Rien d'autre.

Notre réflexion ne fait donc que participer à une possible acculturation du Bouddhisme en Occident, qui, selon nous, ne s'est toujours pas réalisée, notamment dans une culture comme la nôtre où l'âme, et la croyance en l'âme, ont formé un socle doctrinal et religieux essentiel pendant des siècles, et peut-être même depuis des millénaires⁵⁴, avant de prendre les formes nouvelles de l'inconscient, de l'esprit et de la conscience⁵⁵. L'âme n'a pas disparu de nos contrées ni de la mentalité occidentale. Elle a simplement revêtu d'autres aspects et est réapparue sous d'autres noms, différents dans la forme, certes, mais identiques quant au fond.

49 Cf. Aristote, *De l'âme*, 412a-b.

50 Cf. F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 2001, art. "spiritus: air, respiration, souffle, esprit, âme."

51 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation*, *op. cit.*, p.107.

52 Cf. Nyanatiloka, *Vocabulaire bouddhique de termes et doctrines du canon pali*, *op. cit.*, art."Puggala: Individu, personne, individualité, soi." W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, *op. cit.*, p.85. L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*, pp.246-249.

53 Voir nos articles philosophiques sur le site: theravadapublications.

54 Cf. R. B. Onians, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Paris, Le Seuil, 1999.

55 Cf. P. Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS, 2007. P.-H. Castel, *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés. Obsessions et contraintes intérieures de l'antiquité à Freud*, Paris, Ithaque, 2011.

L'identité du souffle et de l'âme, confirmée à la fois par les étymologies et les croyances religieuses antiques, ne vient pas remettre en cause les fondamentaux du Bouddhisme. Mais elle déplace la question du soi ou de l'âme en lui conférant une nouvelle dimension, quoique inspirée par des conceptions très anciennes que toutes les sociétés antiques de l'Irlande à l'Inde ont largement partagées. C'est sur la base de ces croyances que les spiritualités et les nouvelles religions apparues entre le VI^e siècle avant notre ère et le I^{er} après - comme le Yoga, le Bouddhisme ou le Christianisme -, ont construit leur propre théologie et ont assuré les bases doctrinales novatrices. Mais celles-ci n'ont pas effacé les anciennes conceptions qui sont encore vivantes, et qui transparaissent jusque dans notre langue et les usages de notre langue.

En effet, le Bouddhisme, selon nous, ne pourra réellement et sérieusement s'acculturer que s'il trouve un ancrage anthropologique solide, autre qu'un phénomène de mode contemporain, de tendance hédoniste et nihiliste de surcroît. Dès lors, tourner son attention vers son souffle est un geste qui peut trouver un fondement historique, et venir se greffer ainsi culturellement sur d'anciennes croyances toujours en vigueur

À ces conditions, que l'on peut librement discuter, la notion d'âme, plus encore que celle de soi ou d'ego avec lesquelles elle ne se confond pas, pourrait trouver une place dans la pensée bouddhique sans contredire la doctrine de l'*anattâ* ou de l'*anâtman*. Ce faisant, cette sagesse pourrait trouver un socle spirituel sur lequel se déployer, tout en reprenant une idée antique propre à notre mentalité.

Ainsi, s'asseoir pour méditer et se concentrer sur son souffle revient encore, pour la plupart des méditants, à prendre soin de son âme, c'est-à-dire à prendre soin de soi-même. Et, avant même de purifier son souffle et de l'affiner, la méditation permet d'apprendre à connaître son âme en apprenant à se connaître soi-même.

N'est-ce pas là la voie même de la sagesse?