

Bruno Delorme

Du nirvāna bouddhique aux paradis du tantrisme

Les causes des renaissances dans le bouddhisme ancien et leur mésinterprétation : l'exemple du tantrisme tibétain.

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

*Ô moines, alors que ni Soi, ni rien appartenant
au Soi ne peuvent être véritablement et
réellement trouvés, cette vue spéculative : "cet
univers est cet Âtman ; après la mort je serai
cela, qui est permanent, qui demeure, qui dure,
qui ne change pas, et j'existerai comme tel pour
l'éternité" - n'est-elle pas totalement et
complètement insensée ?" ¹*

Introduction

Dans le Bouddhisme ancien, les causes de la renaissance ou qui président au cycle des réincarnations - appelé *samsāra*² - sont, selon les présentations théoriques, de deux ordres différents:

- tout d'abord, il y a les causes exposées par la théorie de la production conditionnée³. À savoir, en premier lieu, l'ignorance, mentionnée au début du cycle, puis, le désir ou la soif,

1 Cité par W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris, Le Seuil, 1961, p.86.

2 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, Paris, R. Laffont, 1989, art."Samsāra: le "cycle des existences", suite de renaissances au sein des différentes conditions d'existence auxquelles un individu ne peut se dérober tant qu'il n'a pas obtenu la délivrance et atteint le Nirvāna."

3 Appelée aussi "production interdépendante", en sanscrit: *pratītyasamutpāda*. Voir, D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, Paris, Asia, 2009, pp.184, 247. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, Paris, Le Seuil, 1993, pp.91-99. L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, De Boccard, 1989, pp.197-199.

situé à la huitième étape⁴. Ces dernières causes, désir ou soif, se retrouvent dans la théorie des Quatre Vérités⁵;

- ensuite, il y a la théorie de l'acte volontaire, le *karma*⁶. Celui-ci est parfois confondu avec le désir, bien qu'il soit parfaitement possible de les différencier d'un point de vue psychologique ou selon les textes⁷.

Ainsi, l'ignorance comme le désir sont les principales causes des formations karmiques, que l'on appelle des "*samskāra*". Ce sont des causes conditionnantes, selon les multiples interprétations possibles de ce terme polysémique⁸. Étant entendu que ces premières causes - en formes de conditions - ne sont pas des causes premières, au sens métaphysique du terme:

*"C'est cette soif, ce désir, cette avidité, cette cupidité qui en se manifestant de manières variées, donne naissance à toutes les formes de souffrance et à la continuité des êtres. Mais il ne faudrait pas la prendre pour la cause première puisque, selon le bouddhisme, tout est relatif et interdépendant. Même cette "soif" (tanhā), qui est considérée comme la cause, comme l'origine de dukkha, dépend pour son apparition (samudaya) d'une autre chose qui est la sensation, et l'apparition de la sensation dépend du "contact" (phassa); et ainsi de suite (...)."*⁹

Ces *samskāra* sont donc avant tout des facteurs potentiels qui dépendent de conditions favorables pour apparaître, passant ainsi de la puissance à l'acte, selon un schéma connu depuis la philosophie aristotélicienne¹⁰. En tant que telles, ces causes et ces potentialités

4 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme, op. cit.*, p.94. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.*, p.80. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art."Samsāra: L'enchaînement au Samsāra est la conséquence des trois "Racines du Malsain" qui sont la haine, le désir et l'ignorance."

5 Respectivement, celle de la souffrance (1ère vérité), de l'origine de la souffrance (2ème vérité), de sa fin (3ème vérité) et de la voie qui conduit à cette fin (4ème vérité). Le désir ou la soif se trouve dans la deuxième vérité. Voir, A. Bareaux, *En suivant Bouddha*, Paris, Félin, 2000, pp.64-67.

6 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, pp.161, 163, 191. P. Harvey, *Le bouddhisme, op. cit.*, pp.71-75.

7 L'une des difficultés philosophiques de cette notion réside dans le fait que, selon nombre d'écoles bouddhiques, dans les faits, il n'y aurait pas de différence essentielle entre avoir l'intention de commettre un acte et le fait de l'avoir commis. Ce qui représente un sujet de débat fondamental avec la philosophie morale occidentale. Voir, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art."Karma: La conséquence karmique d'un acte, que celui-ci soit de nature physique, psychique ou moral, ne dépend pas tant de l'accomplissement de l'acte lui-même, que de l'intention qui l'a produit. Ce sont les intentions qui provoquent les effets karmiques." L'interprétation donnée par les auteurs est sujette à caution et verse, selon moi, dans l'idéalisme.

8 Cf. L. Kapani, *La notion de samskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique. Tome I*, Paris, Collège de France, 1992, pp.172-174. Voir, L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, pp.200-204. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art."Samskāra: conception, création psychique, intention. Samskāra désigne aussi bien l'action de modeler que l'état passif de ce qui est modelé (Samskrita)."

9 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.*, p.52. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.205:"Mais, gardons-nous d'attribuer un caractère métaphysique à l'*avidyā*: elle n'est que méprise et confusion d'ordre psychologique."

10 Cf. L. Kapani, *La notion de samskāra, op. cit.*, p.194. L. Silburn le conteste dans une vision non-aristotélicienne, mais je trouve son argumentation problématique dans la mesure où elle nie la puissance de la causalité karmique. Voir, L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, pp.174-175. Dans la chaîne de la production interdépendante, les *samskāra* apparaissent en deuxième position. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art."Samskāra: Samskāra constitue le quatrième des cinq Skandha et le deuxième anneau de la Chaîne de Production conditionnée (Pratītya-Samutpāda)."

forment une trame discontinue. Elles perpétuent indéfiniment le cycle des existences, et lui confèrent son caractère à la fois tragique et douloureux.

La diversité des interprétations de ces phénomènes a donné lieu à une immense littérature. Mais à un point tel que les différentes interprétations, souvent contradictoires, n'offrent pas une vision synthétique et cohérente de la réincarnation.

Je me propose, dans ce rapide exposé, d'analyser différentes conceptions de la théorie de la renaissance, et de souligner ce qui distingue celle du Bouddhisme ancien comparée aux représentations ésotériques du tantrisme tibétain.

I - Le processus des renaissances selon le tantrisme tibétain

Je n'entrerai pas dans les détails de la théorie des renaissances, ou des réincarnations, qui a fait déjà l'objet d'excellents travaux, soit universitaires, soit de vulgarisation, et je me contenterai d'y renvoyer¹¹. Mais je vais m'attacher à étudier les raisons de la déformation que ces notions essentielles ont subie dans les courants issus du Bouddhisme Mahâyâna.

Qu'il me suffise ici, tout d'abord, de rappeler que l'Éveil, - celui du Bouddha et du Bouddhisme ancien - est un processus psychologique individuel particulier, et qu'il n'est l'effet ni d'un don surnaturel, ni d'une initiation religieuse, ni de quoi que ce soit provenant d'une personne ou d'une entité extérieures à la conscience personnelle. Ensuite, que le *nirvâna*, qui est littéralement l'extinction ou la fin de toute souffrance¹², n'est pas l'équivalent d'un paradis ou d'un royaume divin. Ces notions si particulières de l'Éveil et du *nirvâna* font, entre autres, la spécificité du Bouddhisme ancien.

Cependant, dans le Bouddhisme Mahâyâna et les courants ultérieurs, comme le Zen et le tantrisme tibétain, toutes ces données sur l'acte, le désir, l'Éveil et le *nirvâna* ont subitement changé de nature. En effet, sous l'influence des écoles du *Mâdhyamaka* et du *Vijnânâvâda*¹³, une forte tendance idéaliste a vu le jour qui l'a peu à peu emporté sur les conceptions antiques¹⁴. C'est ainsi, par exemple, que le *karma*, habituellement décrit comme un acte volontaire, se voit dépendre, en ultime instance, de la conscience ou de l'esprit, ce qui peut se concevoir. Mais, du point de vue des doctrines nouvelles sur la réincarnation, ce même esprit va supplanter la causalité karmique en prenant une place démesurée par une opération qui va l'idéaliser, voire le diviniser. On en trouve diverses traces dans tous les écrits propres au Bouddhisme Mahâyâna¹⁵. Par exemple dans le courant *Vijnânâvâda*, il est spécifié que la conscience:

11 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissance dans la tradition Theravâda*, op. cit. L. de la Vallée-Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Paris, Beauchesne, 1930. M. Wijayaratna, *Au-delà de la mort*, Paris, Lis, 1996. J.-M. Verpoorten, *Acte rétributif, Renaissance et Transmigration dans le bouddhisme des origines*, Louvain, Institut Orientaliste, 2012.

12 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme*, op. cit., pp.99-109.

13 Le *Mâdhyamaka*, dont Nâgârjuna est le principal représentant, a hypertrophié le concept de vacuité dans une forme de spéculation auto-abolitive qui s'abîme dans un nihilisme autodestructeur. Et le *Vijnânâvâda*, appelé aussi *Yogâcâra*, est un courant idéaliste qui a absolutisé la notion d'esprit sous l'influence de l'hindouisme. Voir, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. "Mâdhyamaka", "Yogâcâra", et "Nâgârjuna", p.375: "Nâgârjuna fut le premier dans l'histoire du bouddhisme à avoir créé un "système" philosophique qui tente de prouver l'irréalité du monde extérieur au lieu de la présenter comme un fait éprouvé (...). Cette idée constitua la pierre angulaire du Mâdhyamaka et exerça une influence non négligeable sur le développement philosophique des autres branches du bouddhisme."

14 Traditionnellement, l'idéalisme est le système philosophique qui ne différencie pas la pensée de la réalité que celle-ci est censée concevoir. Entre la pensée et l'être, il n'y a pas de hiatus.

*"(...) en soi pure et unique, indifférenciée, lumineuse par elle-même, est identique au domaine absolu, vide de tout ce qu'on lui surimpose. (...) En fait la conscience renferme toutes les modalités conscientes et inconscientes sans en être affectée, et les textes bouddhiques ne se lassent pas de la comparer à l'espace ou à un ciel immuable qui n'a ni substance ni forme, immensité vide qui contient toutes les formes sans jamais être contaminées par elles."*¹⁶

Et un sūtra précise même:

*"L'essence de la conscience est immaculée; en elle, pareille au ciel, point d'imprégnation. (...) Comme il n'y a pas de monde visible qui lui soit extérieur, seule existe la conscience."*¹⁷

La conscience forme ainsi une totalité spirituelle à laquelle rien n'échappe et qui englobe tout. Et l'acte, le *karma*, ainsi que ses effets disparaît au profit de cette conscience cosmique unique et universelle.

On trouve de semblables conceptions dans les écoles tibétaines. C'est ainsi que, dans un ouvrage récent, l'actuel Dalaï-lama, en répondant à une question au sujet de la conscience au moment de la mort, s'exprime en définissant la nature du *karma*:

*"Dès que l'on se préoccupe de motivation, on se trouve dans la sphère du mental. Et l'esprit est intimement lié à l'énergie très subtile, l'énergie à la brillance quintuple. Elle porte le potentiel des cinq éléments, les cinq éléments extérieurs découlant des cinq intérieurs. Ainsi, on pourrait présumer que le karma a pour véhicule cette énergie très subtile se manifestant à travers les éléments externes et internes."*¹⁸

La première phrase est une affirmation classique de la philosophie de l'esprit. Tandis que le reste de la citation n'appartient plus au domaine de la pensée philosophique, mais à celui du tantrisme tibétain et de son ésotérisme. L'énergie très subtile à laquelle le Dalaï-lama fait allusion est une notion qui provient de ce tantrisme. Elle est définie comme étant la cause subtile de la conscience, ainsi que celle du corps humain:

*"Selon le Vajrayāna, (...), la cause substantielle serait identifiée en tant qu'esprit très subtil, ou esprit primordial. (...). Nous parlons là de "l'énergie très subtile aux cinq couleurs radiantes". Ce qui suggère que cette énergie très subtile est douée du potentiel ultime pour les cinq éléments: terre, eau, feu, air et espace. De cette énergie émanent d'abord les cinq éléments internes, d'où découlent ensuite les cinq éléments externes."*¹⁹

On reste subjugué, pour ne pas dire confondu, devant cette description d'un "esprit primordial" soutenant le continuum mental de la conscience et du *karma*, et qui prend, soudain, des allures d'Esprit divin, de Transcendance irradiante ou encore de Soi rappelant *l'âtman* des Upanishads!

15 Cette tendance idéaliste est renforcée par la notion de non-dualité. Voir, *L'enseignement de Vimalakīrti*, [trad. E. Lamotte], Louvain, Institut Orientaliste, 1987, p.195: "La bodhi est non-dualité parce qu'il n'y a ni esprit ni objet de pensée." Et pp.197-198.

16 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, pp.218-220. Serait-ce l'une des sources littéraires où se sont effectuées les confusions habituelles aux courants du Mahāyāna entre l'esprit, purifié, et le *nirvāna* ?

17 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.219.

18 Cf. F. J. Varela (dir.), *Dormir, rêver, mourir. Explorer la conscience avec le Dalaï-Lama*, Paris, Nil, 1998, p.218.

19 Cf. F. J. Varela (dir.), *Dormir, rêver, mourir*, op. cit., pp.216-217. Voir aussi, *Kālachakra. Guide de l'initiation et du Guru Yoga*, Paris, DDB, 2002, pp.209-216.

indépendant du corps²⁰, pourtant totalement étrangère au bouddhisme ancien, est une façon à peine déguisée de réhabiliter l'idée d'une âme immortelle. Grâce à cette énergie, paradoxalement aussi invisible que multicolore, le *karma* serait soutenu, voire sous-tendu, par une mystérieuse présence, mais qui ne partage pas sa nature karmique. Assimilée à un "esprit", cette énergie serait la cause substantielle de l'Univers et des êtres humains²¹. De plus, cet esprit serait revêtu de cinq couleurs différentes, identifiées aux cinq éléments fondamentaux d'après le système ésotérique du tantrisme²². Mais d'où provient une telle vision et qu'est-ce qui peut la confirmer dans la réalité, ordinaire ou spirituelle? C'est ce qu'il semble impossible de savoir. Une chose est certaine, en tout cas : une telle vision des choses ne peut faire appel qu'à la croyance invérifiable et non à la connaissance.

Ainsi, au-delà de la vacuité, si chère aux nâgârjuniens et à leurs disciples, comme les lamas tibétains²³, il existerait un esprit très subtil qui serait le "*véhicule*" des actes et des êtres, voire leur "*cause substantielle*", c'est-à-dire leur cause première.

Dans un autre ouvrage, le Dalaï-lama donne une explication à la théorie du soi sur la base de la notion de "non-soi". Il répond à la question suivante posée par un participant:

"Question: Si le soi n'existe pas, qu'est-ce qui émigre d'une vie dans l'autre?"

Réponse : Le simple soi, ou le simple je dénué d'existence en soi. En fait, bien que la conscience soit intimement liée à la matière, celle-ci n'a pas la propriété de produire un phénomène uniquement fait de luminosité et de connaissance. Il faut chercher la cause de la conscience dans sa préexistence, dans une séquence antérieure de simple luminosité et connaissance. Le continuum de conscience est donc lui aussi sans origine ni fin. Et c'est relativement à ce continuum que le moi existant est dénommé. Ce qui est dénié est son existence en soi."²⁴

Il serait intéressant de savoir quelle idée exacte le Dalaï-lama possède, d'une part, du "soi" ou du "moi" - qui est une notion à la fois philosophique et psychologique - et, de l'autre, du "je" - notion grammaticale, qui concerne la première personne du singulier de nos conjugaisons, mais aussi la dénomination intime et personnelle d'un individu conscient de lui-même et sachant parler - pour écrire, comme il le fait, que ce "soi" ou ce "je", simultanément, ne possèdent aucune existence en soi et peuvent tout de même transmigration d'une vie à une autre²⁵. Auparavant, il a répondu à la question de la non-existence du moi en

20 Cf. F. J. Varela (dir.), *Dormir, rêver, mourir, op. cit.*, pp.214-215. Cette dissociation de l'activité de l'esprit, lié au cerveau, d'avec le corps est réfutée par la neurologie et les neurosciences. Voir, B. Baertschi, *La neuroéthique. Ce que les neurosciences font à nos conceptions morales*, Paris, La Découverte, 2009, p.101: "S'il existait quelque part en nous une entité mentale de nature spirituelle, elle devrait pouvoir se manifester sans éveiller de corrélats cérébraux. Par exemple, l'expérience mystique pourrait se cantonner au "réduit secret de l'âme". Mais ce n'est pas ce que montrent les expériences jusqu'à présent; il semble bien qu'il n'existe pas d'événement mental sans corrélat cérébral: les deux sont interconnectés (...)."

21 Cf. *Dictionnaire de la sagesse orientale, op.cit.*, art."Yogâchâra", pp.683-684.

22 Comprendre comment ces couleurs peuvent seulement apparaître dans un univers aussi éthéré et qui est censé transcender le monde matériel, et par là même celui des couleurs, reste un autre mystère...

23 Voir, par ex., Dalaï-Lama, *Tant que durera l'espace*, Paris, A. Michel, 1996.

24 Cf. Dalaï-Lama, *Cent éléphants sur un brin d'herbe. Enseignements de sagesse*, Paris, Le Seuil, 1990, p.191.

25 Qu'un "soi", ou qu'une âme, puisse migrer, même de façon temporaire, est à peu près compréhensible. Mais que le "je" qui dépend d'un complexe psychosomatique aussi élevé que celui d'un être humain en vie, puisse transmigration est une idée absurde dépourvue de tout fondement... Sur

affirmant qu'il s'agit d'un "mythe"²⁶ et que le moi n'est que l'effet d'une dénomination²⁷. Ce qui ne l'empêche pas d'admettre, ensuite, qu'il existe un "continuum de conscience", ou un "esprit", auquel ce moi est attaché, et qu'il perdure au-delà de la mort²⁸.

Mais, du fait que le moi apparaît bien en dépendance du corps et de l'esprit, c'est donc qu'il est une production de ce même esprit, lequel, selon le Dalai-lama, est quasi éternel, puisqu'il peut passer outre la mort²⁹. Comment affirmer ensuite que le moi n'a pas d'existence, alors que celle-ci est liée à un esprit quasi éternel et à un "continuum de conscience sans origine ni fin"³⁰? Inversement, si ce continuum psychique est capable de produire ou de susciter un "moi"³¹, alors celui-ci dit posséder deux caractéristiques qu'il partage avec son continuum causal :

- d'abord, une certaine réalité ou substantialité, même dépendante, qui le fait perdurer comme une instance psychique durable et reconnaissable en tant que telle;

- et de l'autre, une éternité ou une très longue durée qu'il partage avec ce même continuum de conscience.

Dit autrement, le fait que le "moi" n'ait pas d'existence en soi ne signifie pas qu'il n'a aucune existence, et le fait qu'il soit lié à un esprit ou ne conscience qualifiée de "sans origine ni fin" stipule à son tour sa probable éternité... Or, ces caractéristiques - substantialité ou consistance, d'une part, et éternité, de l'autre - ont été totalement refusées au moi par le premier Bouddhisme, celui du Bouddha lui-même.

Plus encore, le Dalai-lama, estimant que la matière ne peut produire une conscience, par nature immatérielle, est amené à en chercher la cause dans ce qu'il appelle sa "préexistence". Cette spéculation le conduit, en fait, à opérer une régression à l'infini et à adopter une conception idéaliste du moi et du "continuum" spirituel ou psychique. Or ces deux notions d'esprit et de continuum spirituel infini ne sont pas d'origine bouddhique. Par ailleurs, pas un mot sur l'acte, le *karma*, qui est pourtant, d'après le Bouddhisme, l'une des principales causes des renaissances³²...

Aussi, peut-on se demander par quel miracle le *karma*, comme la conscience, qui ne sont pas, selon le Bouddhisme ancien, des "continuums" de quoi que ce soit³³, peuvent être soutenus par des substances énergétiques, aussi subtiles qu'invisibles, et qui assureraient leur perpétuation dans l'espace et dans le temps? Pourquoi, surtout, en auraient-ils besoin? Ne sont-ils pas capables, en tant que conscience et acte, de se soutenir eux-mêmes de par leur propre puissance intrinsèque, et du fait des causes et des conditions présidant à leur apparition et à leur disparition?

cette question, voir l'ouvrage de S. Chauvier, *Dire "Je". Essai sur la subjectivité*, Paris, Vrin, 2001.

26 Cf. Dalai-Lama, *Cent éléphants sur un brin d'herbe*, op. cit., p.188.

27 *Ibid.*, pp.188-189. La confusion entre instance psychique, entité spirituelle et dénomination grammaticale est ici complète. On mesurera l'inculture abyssale du Dalai-lama qui se contente de répéter les enseignements et les catéchismes appris par cœur dans sa jeunesse...

28 p.188: "Etant entendu que l'esprit est plus subtil et perdure au-delà de la vie du corps, le moi - ou la personne- est une simple dénomination relative au continuum de la conscience."

29 p.188.

30 p.191: "Le continuum de conscience est donc lui aussi sans origine ni fin."

31 p.191: "Et c'est relativement à ce continuum que le moi existant est dénommé."

32 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravâda*, op. cit., pp.169-235. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., pp.161, 163.

33 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., pp.174-176. A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravâda*, Paris, Almora, 2011, pp.186-189.

Aussi, pour quelle raison évoquer des énergies aussi subtiles qu'invérifiables, et spéculer vainement sur elles, sinon pour inventer et s'assurer de la présence d'un arrière-monde totalement imaginaire, propre au tantrisme et à ses opérations occultes³⁴? Enfin, il faut avouer que le fait qu'il puisse encore "exister" quelque chose au-delà de la vacuité représente, pour un bouddhiste, un exploit spirituel et intellectuel qui dépasse l'entendement! Il ne n'en faudrait pas plus, d'ailleurs, pour faire dépendre la vacuité de ce même esprit, telle une création ou un attribut de ce dernier...

On assiste donc, dans ces développements du tantrisme tibétain, à un mouvement totalement paradoxal. Car le "soi" - pourtant critiqué et réfuté de toutes les façons possibles par les adeptes du *Mâdhyamaka*, dont le Dalai-lama en personne³⁵ -, revient soudain comme un retour du refoulé, et hante de nouveau un certain Bouddhisme, à la défaveur de l'invasion du tantrisme. Un "soi" subtil se substitue au "moi" grossier, et vient le supplanter pour assurer les liens de passage entre la vie et la mort, telle une médiation surnaturelle, ou une "âme" qui ne dit pas son nom. Ainsi, le Dalai-lama précise:

*"Dans ce contexte, on peut parler des niveaux grossier et subtil du "moi" ou du soi. (...). Avec l'effondrement du corps-esprit grossier, à l'instant de la claire lumière de la mort, l'esprit grossier n'est plus, et la seule chose qui reste dans ce continuum est l'énergie-esprit très subtile. Au moment de la claire lumière de la mort, seule demeure la très subtile énergie-esprit, et sur son assise on peut imputer la personne très subtile ou moi."*³⁶

Ainsi, ce "moi" que le Bouddha et, à sa suite, le Bouddhisme ancien, avaient nié et réfuté avec la dernière énergie, le tantrisme tibétain le réhabilite sans autre forme de cérémonie, comme si cela était une évidence universelle ou un secret ésotérique qu'il serait seul à connaître. Je ne sais quel degré de mauvaise foi ou d'aveuglement il faut posséder pour affirmer d'un côté ce qui est nié doctrinalement de l'autre, et inversement, mais si les contradictions, comme on le dit parfois, font vivre un système, alors celui du tantrisme tibétain a, pour ces très mauvaises raisons, de beaux jours devant lui³⁷...

On trouve ce type d'explications ésotériques dans d'autres textes tibétains qui font mention de cette claire lumière, étant comprise comme une forme causale existentielle, ou encore comme une cause première:

*"Dans les Cinq Etapes, Nâgârjuna explique en trois stances la base d'obtention du corps illusoire. Dans la première, il déclare que les êtres vivants naissent dans l'existence cyclique non par choix, mais en raison de causes et de conditions, la cause principale étant l'esprit de claire lumière, c'est-à-dire la claire lumière du quatrième vide, le "vide total".*³⁸

34 Arrière-monde qui ne peut que redoubler celui que nous connaissons et dans lequel nous vivons, lequel, pourtant, se suffit parfaitement à lui-même. On en aura une idée en parcourant le livre de A. Berzin, *L'initiation de Kalachakra. Fondements théoriques et pratiques*, Paris, Le Seuil, 2004, aux pp.75-93.

35 Cf. Dalai-Lama, *Tant que durera l'espace*, *op. cit.*, pp.149-225.

36 Cf. F. J. Varela (dir.), *Dormir, rêver, mourir*, *op. cit.*, p.166. Auparavant, le Dalai-lama, qui n'est pas à une contradiction près, a tenu à réexpliquer les fondements de la pensée bouddhique en ce qui concerne le moi ou le soi, lesquels n'apparaissent qu'en dépendance des agrégats (pp.150-151).

37 Ce système pyramidal, totalement invérifiable, est d'un équilibre si instable et si fragile qu'on se demande comment il a fait pour tenir jusque-là. Sans doute parce que personne au Tibet n'a jamais osé le critiquer et le remettre en cause. Les conditions d'un possible débat intellectuel en ce pays, et durant des siècles, pose un sérieux problème...

J'ignore à quel *Nâgârjuna* l'auteur fait ici allusion, mais il semble difficile de croire qu'il s'agit de celui qui initia le courant du *Mâdhyamaka*. La seule idée d'une luminosité quelconque repérable au moment de la mort et qui, de surcroît, serait la cause des renaissances, lui aurait paru à proprement parler aussi ridicule qu'inconcevable³⁹! La confusion entre les catégories de causalité et de conditionnalité avec une lumière occulte, censée leur être supérieure, l'aurait laissé tout aussi pantois! Et ne disons rien de la notion d'un "*corps illusoire*" obtenu à partir de cette même luminosité, au demeurant bien obscure...

Une chose est néanmoins certaine. À la lumière de ces textes, on peut aisément constater que le tantrisme s'est insinué dans le Bouddhisme en le déformant totalement, et que du message initial énoncé par le Bouddha et transmis par le Bouddhisme ancien, il ne reste quasiment rien. Une conception ésotérique de la vie s'est substituée à celle du Bouddhisme, mais située aux antipodes de ses pratiques et de sa sagesse. Le tantrisme a effectué une véritable opération de réenchancement du monde aux dépens de la sagesse démystificatrice du Bouddhisme, et a utilisé ce dernier comme un moyen de diffusion générale de ses propres idées. Dans ce processus de réenchancement ésotérique, un autre monde apparaît qui redouble le nôtre, et assure à ses croyants l'existence d'une autre vie - meilleure, sublime, paradisiaque, divine... -, qui les attend par-delà le mince rideau d'apparences de la réalité qui les en sépare⁴⁰.

C'est assurément ce merveilleux qui a fait le succès incroyable du tantrisme, aussi bien en Orient qu'en Occident.

II - Le tantrisme comme processus ésotérique de réenchancement du monde

Une promesse religieuse s'est donc insinuée dans la pensée du Bouddhisme du fait de textes tardifs et controuvés, où un "soi" subtil, telle une âme individuelle et éternelle, est venu remplacer le moi grossier destiné à disparaître.

En acceptant de perdre ce moi grossier, qui n'a aucune consistance et est destiné de toutes façons à périr, le pratiquant ou le croyant se rattrape sur un second moi, qui se présente comme un élément spirituel doté de l'éternité. Il n'est pas difficile de concevoir qu'une telle opération ne peut que séduire tous les esprits en quête d'une immortalité personnelle, et que la pensée du Bouddhisme ancien, résumée dans l'extrait mis en exergue de cet article, ne peut qu'inquiéter par sa doctrine d'un *nirvâna* impersonnel.

Cette promesse tantrique évoque ainsi une vie après la mort, rassurant tous ceux que la perspective effrayante de leur disparition ou du cycle infernal des renaissances ne cessent d'angoisser.

38 Cf. G. K. Gyatso, *Claire Lumière de Félicité. Le Mahâmudrâ dans le Bouddhisme du Vajrayâna*, Ed. Dharma, 1986, p.202. Voir, Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 2001, art."dzogrim", p.192:"Le phénomène subtil de la claire lumière, qui est la vacuité-luminosité indestructible de la nature de l'esprit, n'a pas toujours la même intensité selon le type d'expérience éprouvé et le degré d'entraînement et de purification." Mais, outre que l'état "indestructible" de cette claire lumière (qui signifie aussi son éternité) dément formellement qu'elle puisse être assimilée à un "phénomène", n'eût-il pas été infiniment plus pertinent et plus juste de parler de la production de celle-ci par le pratiquant et sa puissance méditative ? Et puisque cette *indestructibilité* est associée à l'esprit, qui lui est bien un phénomène comme la conscience, on retrouve les contradictions énoncées plus haut par le Dalaï-lama...

39 Ne seraient-ce pas plutôt l'ignorance et le désir les premiers responsables ou les véritables causes des renaissances ?

40 On reconnaît ici la gnose contemporaine d'un Shri Aurobindo. Voir, M. P. Pandit, *L'enseignement de Sri Aurobindo*, Paris, Le Seuil, 1998.

Mourir et renaître, d'après cette vision idéale, pour ne pas dire idyllique, ne sont plus des problèmes, comme ils ne représentent plus les causes d'angoisses existentielles ou métaphysiques toujours indésirables. Mais ce sont juste des flux mentaux qui se déploient telles des vagues irréelles sur la mer des renaissances, ou encore des formalités rituelles, des passages cool vers un monde meilleur et paradisiaque⁴¹, là où des divinités bienveillantes attendent paisiblement et de toute éternité les adeptes du tantrisme. Un corps subtil, illusoire, certes, mais moins que le corps physique ou biologique, va remplacer ce dernier grâce à des techniques ésotériques⁴². Et dans ce corps merveilleux et angélique qui sublime entièrement le nôtre, existent des éléments extraordinaires - perles diaphanes, souffles subtils, canaux translucides, objets de lumière entourés de paysages merveilleux... -, et qui assurent dès maintenant au pratiquant l'éternité qu'il espère ici-bas⁴³. La souffrance, le mal, la maladie, la mort et les renaissances sont miraculeusement effacés, ou ne sont plus que des accidents dépourvus d'importance que l'on peut même éviter à certaines conditions. De plus, chaque adepte est assuré de se retrouver lui-même après la mort, dans un "moi" ou un "soi" aussi épuré et subtil que le nouveau corps qu'il se constitue imaginativement ici-bas, lesquels dureront une éternité de bonheur. Qui pourrait résister à la séduction d'un tel message, ou au sortilège d'une telle promesse⁴⁴?

D'autant que ce tantrisme sait jouer sur deux tableaux différents, ainsi que les écrits du Dalaï-lama le démontrent à l'envi. À savoir, d'abord, celui du réenchantement du monde, que je viens de décrire succinctement, et ensuite, celui de la sagesse bouddhique. En passant de l'un à l'autre, et en gommant les contradictions qui ne manquent pas d'apparaître, on peut ainsi s'assurer et d'une certaine sagesse en ce monde et d'un avenir post-mortem, glorieux et éternel, dans l'autre. Pourquoi devrait-on choisir l'un des deux à l'exclusion de l'autre, puisque ce sont deux aspects d'une même réalité, ou encore les deux faces d'une même vérité⁴⁵? Il ne s'agit donc pas d'avoir à choisir entre l'un et l'autre, selon la logique de la non-contradiction qui est toujours ridiculisée par la doctrine du Mādhyamaka et celle du tantrisme. Mais d'opter pour les deux, ensemble. L'adepte est ainsi certain de gagner à tous les coups...

En effet, si les promesses et les visions du tantrisme devaient s'avérer aussi illusoire qu'erronées, cette erreur n'importerait guère, puisqu'il resterait toujours une sagesse prêchant la vacuité universelle à laquelle se rattacher. Quitte à ne lui accorder qu'une vague

41 Le mot de paradis est parfois explicitement employé pour désigner les terres pures que les mandalas représentent esthétiquement. Voir, *Kâlachakra. Guide de l'initiation et du Guru Yoga*, op. cit., p.209: "On parlera donc de la terre du bouddha Kâlachakra, ou d'un **paradis**, qui correspond à l'actualisation de la pureté naturelle des phénomènes et remplace notre perception ordinaire actuelle." (c'est moi qui surligne). Parfois on parle de "pays" surnaturels qui font même l'objet de "guides" de voyage offerts par certains lamas dans une vision touristique de la spiritualité. Voir, par ex., G. K. Gyatso, *Le nouveau guide du pays des Dakinis : La pratique du Tantra du Yoga Suprême de Bouddha Vajrayogini*, Paris, Tharpa, 2013.

42 Sans doute est-ce une résurgence des rites brahmaniques qui doivent produire un corps spirituel au sacrifiant, lequel n'est autre que son *âtman*. Voir, L. Kapani, *La notion de samskâra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, op. cit., ch. I.

43 Voir, par ex., A. Berzin, *L'initiation de Kalachakra*, op. cit., pp.75-88. Il est à noter que ce corps illusoire est aussi défini comme un "corps de rêve", ce qui en dit long sur son inconsistance et son aspect onirique... Voir, G. K. Gyatso, *Claire Lumière de Félicité*, op. cit., p.108.

44 On assiste presque à une mise en scène orientale de la résurrection chrétienne des corps.

45 Cf. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., art. "deux réalités ou deux vérités", surtout, p.159.

importance pour ne pas être déstabilisé à son annonce. Et si le Bouddhisme devait se révéler trop ardu dans sa pratique et l'Éveil, par là même, inaccessible, cela n'affecterait en rien la vision féérique dans laquelle se complaisent tous les adeptes du tantrisme. L'un supporte ainsi les déficiences spirituelles de l'autre, ou les compense immédiatement. Quoi de plus parfait? Et quel risque prendrait-on à suivre deux voies simultanément, puisqu'elles sont, d'après les textes du tantrisme tibétain, les deux faces d'une seule et même vérité? D'autant que de grands sages comme les lamas, qui jouent aussi le rôle d'intercesseurs avec ces mondes surnaturels pour leurs disciples, sont là pour assurer du bien-fondé de la démarche tantrique comme de la véracité de cette pensée.

Qu'importent donc les contradictions entre tantrisme et Bouddhisme, ou les questions cruciales que certaines idées ou pratiques du tantrisme peuvent poser en matière de spiritualité, d'éthique ou de politique! Le monde réel, mais qui n'est constitué que d'apparences et d'illusions, ne fait guère le poids pas face à la puissance féérique des terres de béatitude du tantrisme et de ses arrières-mondes ésotériques.

Une double question se pose cependant:

- tout d'abord, pourquoi le tantrisme a-t-il inventé un tel univers fantasmatique⁴⁶?

- Ensuite, qu'est-ce que le pratiquant peut espérer obtenir spirituellement en y adhérant et en s'y investissant?

Avec, en perspective, la question cruciale de savoir comment sortir, le cas échéant, de ces fantasmagories spirituelles, c'est-à-dire en cas d'échec des pratiques du tantrisme⁴⁷?

Car accepter ces visions et s'y investir revient, en fait, à adhérer à une forme de pathologie ésotérique et à la laisser se développer en soi. C'est-à-dire à lui donner un poids spirituel et une place de plus en plus prépondérante dans son existence, où le travail sur soi et la vie elle-même en viennent à être remplacés par la visualisation de mondes imaginaires qui aliènent progressivement la conscience de celui qui leur accorde foi. D'autant que rien ne vient contrebalancer de telles visions qui ne font que s'autoalimenter, sans aucun garde-fou extérieur sérieux.

Les rituels tantriques, dans leur labyrinthe complexe, sont d'ailleurs la preuve indéniable que l'investissement psychologique exigé pour les mettre en pratique va toujours croissant et ne cesse jamais⁴⁸. Le pratiquant emprunte ainsi une voie dont l'investissement personnel s'avère exponentiel, mais qui l'aliène toujours plus et pour des résultats, en fin de compte, fort peu probants⁴⁹...

46 Sans doute pour répondre à une immense angoisse face au monde réel, comme le montrent les cas de paranoïa. Celle-ci étant définie cliniquement comme une réponse défensive face à une agression, réelle ou imaginaire. Voir, C. Chabert (dir.), *Traité de psychopathologie de l'adulte, op. cit.*, pp.260, 280-281.

47 Trois solutions sont envisageables, d'après la psychopathologie clinique: le suicide physique; le suicide mental; l'autisme. Voir, C. Chabert (dir.), *Traité de psychopathologie de l'adulte, op. cit.*, p.270. Mais l'échec de ces pratiques peut être aussi une façon d'en sortir, par désillusionnement ou déception, avec un coût psychique heureusement moins élevé.

48 Quelques titres pris dans la littérature du tantrisme hindo-tibétain: Y. Gyatso, *Tantra de l'union secrète*, Paris, Le Seuil, 1997. W.Y. Ewans-Wentz (éd.), *Le yoga tibétain et les doctrines secrètes*, Paris, Maisonneuve, 1987. A. Berzin, *L'initiation de Kâlachakra, op. cit.* A. Avalon, *La puissance du serpent*, Paris, Dervy, 1974. L. Silburn, *La Kundalini ou l'énergie des profondeurs*, Paris, Les Deux Océans, 1983. Abhinavagupta, *La lumière sur les tantras*, Paris, Collège de France, 1998. J.-L. Achard, *L'essence perlée du secret*, Turnhout, Brepols, 1999. A. Padoux, *Le cœur de la Yoginî*, Paris, Collège de France, 1994.

Ici, le Bouddhisme et sa sagesse ont totalement disparu au profit d'une religiosité pathologique et aliénante. Et l'on constatera par soi-même la différence abyssale qui existe entre les notions provenant du Bouddhisme ancien et les idées que le tantrisme tibétain a répandu.

III - Un apport psychanalytique.

Une ombre au tableau, cependant, apparaît.

Car, d'un point de vue psychologique, ce type de visions et de raisonnements qui font systématiquement fi du principe de non-contradiction penchent vers une pathologie largement reconnue et diagnostiquée par la psychanalyse et la psychiatrie: à savoir la psychose paranoïaque.

Cette tendance paranoïde, récurrente et incontournable dans toutes les formes de gnose, d'occultisme et d'ésotérisme, semble le prix à payer pour conforter des croyances imaginaires, comme elle est, selon moi, la contrepartie délétère et pathologique du tantrisme⁵⁰. Un éminent spécialiste de l'ésotérisme résume les principaux points qui sont communs, selon moi, à la pensée ésotérique, aux théories du complot et à la psychologie paranoïaque⁵¹:

- 1/ rien n'arrive par accident ;
- 2/ tout ce qui arrive est le résultat d'intentions ou de volontés cachées ;
- 3/ rien n'est tel qu'il paraît être ;
- 4/ tout est lié ou connecté, mais de façon occulte".⁵²

On reconnaîtra aisément dans cette description les principaux éléments constitutifs du tantrisme tibétain, notamment la notion d'interdépendance qui tient tant à cœur au Dalai-lama et à tous ses disciples. Et l'on conçoit l'immense problème que représente une vision ésotérique du monde et de la vie que rien ne vient prouver, sauf à la prendre pour argent comptant.

Par cette vision paranoïde, le tantrisme, en donnant libre cours à ses conceptions fantasmatiques, tente ainsi de construire un monde parallèle. Mais cette construction se fait au détriment du monde actuel, certes infiniment moins exaltant et moins merveilleux, mais assurément plus réel. De ce fait, on peut affirmer que cette construction imaginaire est, d'un point de vue psychanalytique, un délire⁵³. Or, la fonction du délire, pour le malade qui a

49 Voir, à ce sujet, le témoignage d'un ancien disciple du Dalai-Lama, S. Batchelor, *Itinéraire d'un bouddhiste athée*, Paris, Le Seuil, 2012.

50 Je renvoie à mon étude : "Le tantrisme hindo-tibétain. Essai de clarification". Voir aussi, C. Golliau, *L'Ésotérisme. Les textes fondamentaux commentés*, Paris, Tallandier, 2007, pp.9-11.

51 Il faudrait aussi y ajouter les idéologies des systèmes totalitaires qui fonctionnent sur ce modèle paranoïde.

52 Cf. P.-H. Taguieff, interview consultable sur le site: lepoint.fr/societe/taguieff-decode-la-theorie-du-complot-15-12-2011-1408474_23.php. On trouverait des principes semblables dans la Gnose et la Kabbale juive. Voir, D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbale et contre-histoire*, Nîmes, Ed. de l'éclat, pp.245-278.

53 Cf. C. Chabert (dir.), *Traité de psychopathologie de l'adulte. Les psychoses*, Paris, Dunod, 2013, pp.259-271. R. Doron et F. Parot (dir.), *Dictionnaire de psychologie*, Paris, P.U.F., 2007, art."Délire: " l'existence d'un délire suppose un contenu de pensées inadéquat, appelé thème délirant, et l'intervention de processus psychologiques opérant de manière pathologique, appelés mécanismes générateurs de délire. Ces processus (...) sont au nombre de cinq :1. dans l'intuition, le sujet admet comme réelle et vraie une idée fautive sans vérification, sans tentative de justification logique. 2.dans l'imagination, le sujet construit un monde d'événements et de situations erronés qui tendent à

traversé une grave crise, est de construire un monde parallèle capable de se surimposer au monde réel afin qu'il puisse retrouver une structure cohérente du monde, lui donner un sens et s'y rattacher. Mais cet univers, qui n'a même pas la qualité d'un objet transitionnel susceptible d'aider le malade à se familiariser avec le monde réel⁵⁴, n'est en fait qu'un ersatz de monde, c'est-à-dire qu'un monde illusoire qui se superpose au premier pour le remplacer. Ainsi, l'illusion ou le fantasme, sous des couleurs ésotériques, devient plus réel que la réalité elle-même, laquelle finit par s'évanouir devant son autre irréel. De sorte que l'on pourrait retourner au tantrisme lui-même les propos que les enseignements tibétains tiennent habituellement et adressent à tout étudiant en la matière: à savoir de ne surimposer ni affects, ni idées, ni fantasmes sur le réel pour le percevoir tel qu'il est.

IV - La tendance idéaliste du tantrisme

Toutefois, ce dont on peut se rendre compte, à la lecture de ces textes et d'autres, c'est que le mental, qui est défini par le tantrisme et les courants idéalistes du Mahâyâna comme un élément essentiel, a fini par occuper toute la place dans la pensée tantrique. Au point que l'on peut se demander si ces courants n'ont pas été victimes de leur propre propension à l'idéalisme et de leur vision prééminente du mental.

Pour mémoire, je rappelle la phrase du Dalai-Lama, citée plus haut:

*"Dès que l'on se préoccupe de motivation, on se trouve dans la sphère du mental."*⁵⁵

Effectivement. Et il faut savoir gré à sa Sainteté de nous avoir mis sur la voie pour déceler ce qui fait l'essence même de son propre bouddhisme et de sa pensée, formée à l'école du *Mâdhyamaka* et du tantrisme.

Le mental, donc. Ou l'esprit, si l'on veut, et qui a pris une place démesurée. C'est ainsi que le tantrisme part de l'esprit et y revient en une boucle psychologique, ou plutôt en un cercle vicieux, sans avoir pu rencontrer autre chose qui soit de nature différente. C'est ce qu'exprime un interprète occidental du tantrisme tibétain:

*"Le bouddhiste ne croit pas à un monde extérieur objectif différent ou séparé de lui, dans les forces motrices duquel il pourrait s'insinuer. Monde extérieur et monde intérieur sont pour lui les deux faces d'un même tissu dans lequel les fils de toutes les forces, de tous les événements, de tous les objets ou formes de conscience, sont entrelacés en un réseau sans fin, infrangible, de rapports qui se conditionnent mutuellement."*⁵⁶

Et l'auteur, qui confond Bouddhisme et tantrisme, de gloser ensuite sur l'étymologie du mot "tantra". Celui-ci signifie une trame faite de tissus serrés qui symbolise l'ensemble du monde vivant conditionné par l' "interdépendance"⁵⁷, mot clé s'il en est dans ce genre de littérature

s'enrichir au gré de ses récits. 3. dans l'interprétation, le sujet donne une fausse signification à un fait réel. 4.l'hallucination est une perception sans objet à percevoir. 5. l'illusion est une perception dénaturée."

54 Cf. Doron et F. Parot (dir.), *Dictionnaire de psychologie, op. cit.*, art."Objet transitionnel".

55Cf. F. J. Varela (dir.), *Dormir, rêver, mourir, op. cit.*, p.218.

56 Cf. A. Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine*, Paris, A. Michel, 1960, p.125. L'aspect "infrangible" de ce continuum artificiel n'est qu'une illusion d'après le Bouddhisme ancien, qui affirme au contraire la discontinuité originelle des choses, de la vie et des êtres. Voir, L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, pp.174-176, 182.

57 Cf. A. Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine, op. cit.*, p.125:"*tantra* évoque l'état d'enchevêtrement de toutes choses et de toutes les actions, l'**interdépendance** de tout ce qui existe, la continuité dans l'alternance des causes et des effets, de même que la continuité dans le

pseudo-philosophique qui prend ses présupposés pour des certitudes et ses intuitions pour des principes universellement démontrés. Il en est de même pour la philosophie du *Vijnânâvâda*, appelée aussi *Yogâcâra*, qui sous-tend tout le tantrisme tibétain:

*"Selon l'idée centrale du Yogâcâra, toute chose perceptible est "esprit"; les objets n'existent que comme "processus intellectuels" et non en tant que tels. Ils ne possèdent aucune existence réelle en dehors de la connaissance que nous en avons. Le "monde extérieur" est "pur esprit". De même que les choses ne sont pas des objets au sens propre, il n'existe pas non plus de sujets. La perception est un processus de création par l'imagination grâce auquel se forment de prétendus objets extérieurs."*⁵⁸

On ne saurait mieux expliciter l'idéalisme qui imprègne toute la pensée du tantrisme et son absolutisation de l'esprit. Non que la conscience, surtout dans le processus des renaissances, soit secondaire. Et les textes du bouddhisme Theravâda la mettent toujours en évidence pour montrer l'importance de son rôle⁵⁹. Notamment, au moment crucial du passage qui mène de la fin d'une vie à une autre :

*"(...) l'Abhidhamma et ses commentaires (...) affirment expressément qu'au moment de la conception la conscience conditionne la venue à l'existence corporelle. (...) La conscience continuera, ensuite, d'être un support et un facteur d'entretien pour le corps développé (...)"*⁶⁰

Et l'on conçoit bien le rôle vital de la conscience, même dans un état physiologique embryonnaire. Pour autant, celle-ci est-elle vraiment aussi prégnante et aussi originaire dans tous les processus psychiques et vitaux?

Si l'on examine la présentation classique de la production conditionnée, la conscience n'est en fait mentionnée qu'à partir du troisième *nidâna*, ou facteur conditionnant, et non au début du cycle lui-même. Les *samskâras*, c'est-à-dire les actions volitionnelles, précèdent ainsi la conscience et la conditionnent⁶¹. Quant à l'existence, elle n'apparaît qu'au dixième moment du cycle⁶². La conscience n'est donc pas première, ni d'un point de vue ontologique, ni d'un point de vue systématique⁶³. De plus, toujours d'après les *sûtras* antiques et la pensée du Bouddha, la conscience individuelle n'est pas appelée à renaître, puisque rien de l'état physique ou psychique de l'être humain en cette vie ne renaît dans une autre, à proprement parler⁶⁴. Réincarnation ou renaissance sont d'abord l'œuvre du cycle de la production conditionnée dont tout être humain dépend et qui le constitue en tant que tel⁶⁵. Et non d'une conscience qui serait le principe animé de la vie ou du corps humain.

développement spirituel et traditionnel, comme un fil qui passe tout le long du tissu des événements historiques et des vies individuelles." (c'est moi qui surligne). Cette définition rejoindrait plus exactement celle de la production conditionnée qui préside au déroulement douloureux du *samsâra*.

58 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art. "Yogâcâra", p.683.

59 Cf. M. Wijayaratna, *Au-delà de la mort, op. cit.*, ch. V.

60 Cf. L. Kapani, *La notion de samskâra, op. cit.*, pp.206-207. Pour ma part, je soupçonne le courant de l'Abhidharma d'avoir versé dans un pré-idéalisme philosophique.

61 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme, op. cit.*, p.92. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravâda, op. cit.*, pp.245-255. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.*, p.80.

62 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravâda, op. cit.*, p.254.

63 *Ibid.*, pp.187-190, 200.

64 pp.228-235.

65 Cf. M. Wijayaratna, *Au-delà de la mort, op. cit.*, pp.34-37.

Voilà qui déplace la question de la renaissance et dément l'idée d'un soi subtil qui persiste en l'être humain de vie en vie.

Quoi qu'il en soit, aucun des sūtras antiques ni aucune des théories du Theravāda ne font de la conscience un absolu. Ils ne la transforment ni en esprit primordial ou divin, ni en lumière de félicité, ni en pure conscience originelle ou en d'autres sortes d'hypostases métaphysiques, ésotériques ou religieuses. Ils ne lui accordent que l'importance qui lui revient, ni plus ni moins. Et les textes ne se mettent pas à la vénérer ou à l'idolâtrer en des hymnes sacrés qu'il faudrait réciter pour s'éveiller.

La conscience, ou l'esprit, n'est ainsi que le produit ou l'effet de conditions psychosomatiques qui engendrent et suscitent d'autres actes, lesquels seront à leur tour des facteurs de continuité existentielle, mais dans un champ où le discontinu l'emporte toujours et est la réalité ultime de l'existence⁶⁶.

Le processus philosophique idéaliste qui va consister, par la suite, à absolutiser le mental, notamment pour en faire un "esprit" supérieur à tout, même à la conscience, n'appartient pas à la doctrine du Bouddhisme ancien. L. Silburn, dans sa thèse remarquable, l'explicite parfaitement, en posant la question de savoir ce qu'est une conscience pure et illimitée (*vijnāna* en sanscrit), à partir d'un *sūtra* antique:

*"Que représente cette conscience sans mesure? Faut-il y voir une conscience omnisciente? Ou une intuition mystique comparable à celle que mentionnent certaines Upanisad? Doit-on d'autre part l'identifier au plan infini de la conscience (...) qui est au-delà du plan de l'espace infini? Ou bien cette conscience est-elle, au contraire, un vijnāna transcendant, indifférencié qui ne serait autre que l'apaisement définitif (nirvāna)?"*⁶⁷

La réponse est sans équivoque:

*"L'ancien Bouddhisme n'est pas un Vijnānavāda; la conscience n'a rien d'un principe pur qui, originellement non scindé en un sujet et un objet, se dégraderait par la suite et formerait la conscience limitée et contingente. La doctrine de la conscience originellement immaculée n'est pas fondée à se réclamer de l'ancien Bouddhisme."*⁶⁸

Et, de préciser:

*"La pensée sans mesure comme la conscience infinie et irradiante n'est pas identique au nirvāna, étant donné qu'elles font partie des pratiques du brahmavihāra et des âṛūpyadhātu, c'est-à-dire d'un processus de purification qui mène à la délivrance mais demeure à un stade qu'il est nécessaire de dépasser parce qu'il est conditionné (samskrta)."*⁶⁹

Est ainsi définitivement rejeté tout idéalisme qui hypostasierait l'esprit ou la conscience, et en ferait un principe absolu ou divin. Et se trouvent de ce fait condamnées les autres formes de Bouddhisme qui ont versé dans cette hérésie. Cela sera sans doute l'objet d'un étonnement de la part du Dalaï-lama et de ses disciples d'apprendre qu'ils ne sont pas vraiment bouddhistes, mais ce n'est que la stricte vérité. À eux de l'assumer, et autrement

66 Cf. L. Silburn, *Instant et cause. op. cit.*, pp.174-176. A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda*, Paris, Almora, 2011, pp.186-189.

67 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.186.

68 *Ibid.*, p.186. Ce qui rend problématique la distinction opérée par l'auteur aux pp.170-171.

69 p.186. Voir, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art. "Brahma-vihāra" et "Quatre sphères".

qu'en se réfugiant derrière des traditions dévoyées et des textes controuvés issus des courants mahâyânistes et tantriques.

Reste à savoir précisément ce qui a permis ce glissement de sens et cette tendance idéaliste, afin d'en saisir la généalogie précise.

L'un des facteurs qui, selon moi, a provoqué ce dévoiement spirituel est la propension des auteurs du Bouddhisme Mahâyâna et du tantrisme tibétain à redéfinir les éléments naturels ou psychosomatiques⁷⁰, c'est-à-dire en les concevant comme des totalités fermées ou des sphères closes. Cette catégorisation des choses, très idéaliste et à tendance holistique, n'est pas sans conséquence, car elle interdit une vision infinitiste du monde que le Bouddhisme ancien avait pourtant adoptée et théorisée. Un exemple parmi d'autres, pris toujours chez le Dalaï-lama qui nous sert de guide précieux en ce domaine :

*"La littérature sakyapa affirme que les phénomènes du samsâra et du nirvâna se trouvent au complet dans le continuum causal de la conscience base-de-tout. Ainsi, la conscience base-de-tout est, dans un certain sens, l'esprit inné fondamental de la claire lumière. Tous les phénomènes du samsâra y sont contenus."*⁷¹

Et l'auteur d'énumérer tous les phénomènes en question, depuis les états de conscience ordinaires jusqu'aux états éveillés⁷². Plus haut, il révèle la cause même de tous ces phénomènes:

*"Nous pouvons dire alors que le créateur ultime de tous les phénomènes, à la fois du samsâra et du nirvâna, est l'esprit."*⁷³

Belle profession de foi idéaliste, mais que nous ne retiendrons cependant pas, et pour plusieurs raisons.

La première, est que cette affirmation idéaliste contredit ce que le Dalaï-lama lui-même a écrit précédemment en ce qui concerne ce même esprit, à savoir que:

*"(...) le terme de vacuité se réfère explicitement à la vacuité de l'esprit - à l'absence d'existence intrinsèque, indépendante, de l'esprit."*⁷⁴

Mais si la vacuité de l'esprit induit nécessairement que celui-ci est un phénomène dépendant d'autre chose que lui pour exister ou émerger, comment peut-on ensuite affirmer que ce même esprit est le " *créateur ultime*" de tout ce qui existe et peut exister en termes de phénoménologie? Car, ou bien l'esprit est le créateur ultime du *samsâra* et même du *nirvâna*, et, de ce fait, il les surpasse infiniment, c'est-à-dire qu'il est indépendant d'eux et peut les créer à sa guise. Ce qui signifie que son existence est bien "*intrinsèque*"⁷⁵. Ou bien, il

70 En sanscrit : *dhātu*.

71 Cf. Dalaï-Lama, *Pratique de la sagesse*, Paris, Presses du Châtelet, 2006, p.161.

72 Cf. Dalaï-Lama, *Pratique de la sagesse, op. cit.*, p.161.

73 *Ibid.*, p.161. Un autre exemple de cette divinisation de l'esprit se trouve dans *Le Livre tibétain de la grande Libération*, [trad. W.Y. Evans-Wentz], Paris, Adyar, 1954, p.248: "Salutation à l'Esprit Unique qui embrasse tout le Samsâra et le Nirvâna, qui est éternellement comme il est (...), qui, quoique toujours clair et toujours existant n'est pas visible (...)"

74 *Ibid.*, p.160.

75 Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1980, art. "Intrinsèque: Qui appartient à un objet de pensée en lui-même, et non dans ses relations à un autre. Une chose est dite en particulier avoir une valeur intrinsèque si elle possède cette valeur par sa propre nature, et non pas en tant qu'elle est le signe ou le moyen d'autre chose." Dans ce cas, l'esprit aurait bien le pouvoir de créer de par lui-même les phénomènes, et donc, comme le Dalaï-lama l'indique, de pouvoir se purifier lui-même. *Ibid.*, p.160: "Tous les facteurs perturbateurs et les perceptions erronées de l'esprit doivent finalement être nettoyées par la nature de l'esprit lui-même.

n'est pas indépendant, et en ce cas, comment pourrait-il être ce "créateur ultime" de toutes choses dont parle le Dalaï-lama?

De plus, outre que l'on ne voit guère ce que peut bien signifier une expression aussi ambiguë que "*les phénomènes du nirvâna*" - du fait, notamment, que le *nirvâna* est tout sauf un phénomène, qu'il n'a jamais été engendré par quoi que ce soit comme il n'engendre de par lui-même aucun phénomène, pas même l'Éveil -, c'est le parti-pris idéaliste du Dalaï-lama qui pose sérieusement problème dans cette phrase, où l'esprit supplante à la fois et le *samsâra* et le *nirvâna*. Et cette superposition, d'après lui, ne serait possible que grâce au pouvoir de l'esprit qui, tel un demiurge, aurait la capacité de les créer l'un comme l'autre. Ce qui revient à dire que tous deux sont de même nature, que l'esprit leur est supérieur et qu'ils sont aussi illusoires l'un que l'autre⁷⁶. La vacuité est ensuite convoquée pour conforter cette opinion⁷⁷, et, avec la vacuité, le nihilisme que l'auteur, comme ses maîtres illustres, avaient tenté vainement de chasser.

On constate surtout ici que les phénomènes forment un "ensemble", comme dans la théorie du même nom, qui serait définitivement clos, et engloberait à lui seul toute l'histoire humaine ainsi que l'univers entier, ni plus ni moins. Mais cette vision holistique dénature la définition même du *samsâra*. Car celui-ci n'est ni une globalité, ni une totalité. Mais c'est un flux irrépressible et infini d'éléments et d'évènements, sans commencement, ou origine, ni fin⁷⁸. Comment, de ce fait, une conscience ou un continuum mental pourrait-il contenir ce qui, par nature, excède toute limite et ne peut être contenu? Plus encore, comment un élément ou un phénomène comme l'esprit, créé en dépendance d'autres phénomènes, pourrait-il à lui seul créer tous les autres phénomènes et leur être supérieur?

Or, le Dalaï-lama affirme, quant à lui, que la "*conscience, en ce qui concerne sa nature fondamentale, lumineuse et perceptive, est sans commencement?*"⁷⁹ Ne confondrait-il pas le *samsâra* avec la conscience ou l'esprit? Car la conscience, nous l'avons vu avec la production

En d'autres termes, les pollutions mentales qui sont créées par l'esprit doivent être éliminées par l'utilisation des méthodes enracinées dans l'esprit." On pourrait interroger le Dalaï-lama sur la question de savoir qui a pu "enraciner" ces méthodes dans l'esprit, et si c'est l'esprit lui-même, pourquoi s'est-il lui-même leurré avant de tenter de se désillusionner avec des méthodes qui lui sont apparemment intrinsèques ?...

76 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art. "Samsâra: Dans le Mahâyâna, le terme de Samsâra désigne le monde des phénomènes; il est considéré comme identique de nature avec le Nirvâna. L'unité de nature entre Samsâra et Nirvâna repose sur l'idée que tout est illusion; Samsâra et Nirvâna ne sont que de simples mots sans contenu réel, il sont vacuité (Shûnyatâ). Si l'on considère la vraie nature du monde et non son seul aspect phénoménal, on s'aperçoit que Samsâra et Nirvâna ne sont pas distincts l'un de l'autre."

77 Cf. Dalaï-Lama, *Pratique de la sagesse, op. cit.*, p.160-161. On pourrait rétorquer au Dalaï-Lama que puisque les vérités conventionnelles et ultimes, auxquelles pourtant il se réfère (pp162-167), ne sont que des dénominations artificieuses appelées à disparaître et dépourvues de référentiels solides, comment un enseignement comme le sien, qui s'inspire directement de ces présupposés, pourrait-il s'arroger le droit de dire la vérité sur ce sujet et de représenter l'autorité ultime en cette matière ? Une fois de plus, le dogmatisme du tantrisme tibétain dément sa prétention au scepticisme.

78 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.*, p.49: "O bikkhus, sans fin concevable est ce cycle de continuité (*samsâra*) et le premier commencement des êtres errants, tournant en rond, enveloppés d'ignorance et liés par les empêchements de la soif (désir) ne peut être conçu." Voir, D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravâda, op. cit.*, pp.366-367.

79 Cf. Dalaï-Lama, *Pratique de la sagesse, op. cit.*, p.180.

en dépendance, commence bien à un moment donné et s'achève tout aussi bien à un autre. Prétendre le contraire revient à contredire la doctrine du Bouddhisme.

Il en est de même du *nirvâna*, lequel n'est pas une sphère subtile, encore moins une terre paradisiaque, et ne possède aucune forme. Comment, dès lors, en parler comme d'un "phénomène", alors qu'il transcende tout phénomène? Voilà de parfaits exemples de contresens. Ce que ne maîtrise d'ailleurs visiblement pas le Dalai-lama, c'est la notion de phénomène, qui est philosophiquement opposé au noumène⁸⁰. Un phénomène qui ne dépend de rien d'autre que lui, qui est autonome, permanent ou parfait, n'est plus un phénomène. Ainsi, par exemple, du *nirvâna*...

On retrouve cette conception holistique dans la théorie des trois corps, ou *Trikâya*⁸¹. Il s'agit, pour les courants mahâyânistes, d'attribuer un corps substantiel à trois réalités de nature différente:

- la première est le *Dharma*, la Loi naturelle exprimée par l'enseignement du Bouddha, et qui s'anthropomorphise en un "corps de Loi" ou *Dharmakâya*. Celui-ci signifierait à la fois la réalité ultime, le *nirvâna* et la "*nature de Bouddha*", réalité spirituelle que chaque être est censé posséder en lui⁸²;

- la seconde est un corps dit "de jouissance" ou "de béatitude", appelé *Sambhogakâya*, qui désigne les corps éthérés des anciens bouddhas existant dans des paradis appelés "terres pures";

- la troisième est le corps humain des bouddhas terrestres, dit *Nirmânakâya*, dans lequel ceux-ci s'incarnent au fil des siècles et des existences.

Ces trois notions ne sont, en réalité, que de pures créations provenant des courants ultérieurs du Bouddhisme tardif. Elles sont le reflet de conceptions hypostasiées d'idées abstraites destinées à conférer une consistance spirituelle ou métaphysique - comme l'éternité et l'universalité - à ces trois abstractions. De plus, une substance spirituelle invérifiable et de nature ontologique - la "*nature de Bouddha*" - est attribuée arbitrairement à tout être, laquelle qui n'est pas sans rappeler l'*âtman* des Upanisads. Ce qui contrevient gravement aux principes mêmes du Bouddhisme.

Un spécialiste du Bouddhisme ancien analyse parfaitement cette invention, dans le glossaire de son ouvrage, à l'entrée "*Trois corps*":

*"Concept créé et développé par le bouddhisme du Mahâyâna selon lequel le Bouddha possède trois corps (...). Il est possible que cette doctrine de "trikâya" ait été créée par des brâhmanes savants qui se sont convertis, un peu malgré eux, au bouddhisme, mais cela leur fut très utile pour y "ranger" leurs anciennes théories théistes. De toute façon, c'est une doctrine étrangère au bouddhisme ancien et dans le Canon pâli il n'y a pas la moindre allusion à un tel concept. En outre, la tradition pâlie a toujours rejeté l'idée que le corps du Bouddha était surhumain ou qu'il possédait un corps éternel. Aux yeux du bouddhisme ancien, le dharma kâya n'est autre que le Corpus canonique, c'est-à-dire l'ensemble des points doctrinaux prononcés par le Bouddha."*⁸³

80 *Ibid.*, p.176. Voir, A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., art. "Phénomène" et "Noumène".

81 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. "Trikâya". Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., art. "kâya".

82 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. "Tathâgata-garbha". Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., art. "tathâgatagarbha".

83 Cf. M. Wijayaratna, *Les entretiens du Bouddha*, Paris, Le Seuil, 2001, pp.254-255.

Le reste, effectivement, n'est qu'extrapolation des courants ultérieurs qui ont ontologisé et substantialisé des concepts tardifs.

En revanche, s'il existe bien des limites entre des réalités irréductibles - limites que le Mahâyâna et le tantrisme tibétain ne cessent malheureusement de nier ou de transgresser⁸⁴ -, c'est celles qui séparent et différencient clairement le *samsâra* du *nirvâna*.

En effet, puisque les deux ne sont pas de même nature, ils ne peuvent donc être coextensifs, tels deux univers identiques, uniquement séparés par une interface poreuse. De même, rien ne saurait les englober ou les unifier. Et certainement pas un esprit, qui dépend de causes et de conditions spécifiques pour exister, ou encore une non-dualité - recherchée avidement par tous les courants du Mahâyâna⁸⁵ -, qui n'est qu'un état de conscience éphémère, incapable d'offrir la vision des choses telles qu'elles sont.

Une description des effets des pratiques tantriques apportent encore un éclairage sur cette conception ésotérique:

"En s'habituant à mourir et à renaître consciemment, le yogin atteindra le nirvâna. À l'aide de techniques extraordinaires telles que la chaleur intérieure, la récitation des mantras et la visualisation concentrée aux points cruciaux, le méditant s'absorbe dans des états de conscience similaires à ceux de la mort. Rassemblant les airs-énergies au centre du cœur, le yogin fait apparaître les trois lueurs liées à la béatitude, la clarté et l'absence de tout contenu, ainsi que la claire lumière, sans que sa conscience quitte son corps et qu'il meure. Ceci lui permet de retourner "consciemment" à son état originel, et ainsi de s'éveiller à sa nature primordiale, par essence vide. Ayant vécu ce processus consciemment, il est maintenant libre de ne pas recréer l'illusion d'un monde objectif et indépendant. Ainsi, lorsque le yogin perçoit des visions noire, rouge et blanche comme de simples projections de sa conscience, ne tombant pas dans l'abîme de la non-dualité, il ne donne aucune prise aux passions et aux concepts. À la place d'un corps d'homme et d'un environnement ordinaire, lié à la souffrance, il manifeste la forme d'une divinité et celle d'un mandala."⁸⁶

Un tel texte mériterait à lui seul de faire l'objet d'une exégèse détaillée et exhaustive, tant il recèle en lui toutes les notions hétérodoxes du tantrisme. Notamment la mention de ces techniques qui font appel à des pouvoirs magiques, ou encore des états de conscience modifiés par la récitation des *mantras* et par des exercices de visualisation qui projettent l'esprit dans des arrières-mondes irréels. Mais aussi, du monde lui-même conçu comme une simple "*projection*", et de l' "*état originel*" qui unit artificiellement, et de façon quasi

84 Cf. L. Kapani, *La notion de samskâra*, op. cit., p.242, et note 234. Voir, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. "Samsâra": "Dans le Mahâyâna, le terme de Samsâra désigne le monde des phénomènes, il est considéré comme identique de nature avec le Nirvâna. L'unité de nature entre Samsâra et Nirvâna repose sur l'idée que tout est illusion; Samsâra et Nirvâna ne sont que de simples mots sans contenu réel, ils sont vacuité (Shûnyata)." La différence entre le *samsâra* et le *nirvâna* n'est plus de nature, elle réside simplement dans le "regard", donc dans l'esprit.

85 Cf. N. Norbu Rinpoché, *Dzogchen et Tantra*, Paris, A. Michel, 1995, p.99: "Au niveau de ce que nous-même expérimentons dans notre vie, le début de la transmigration apparaît clairement: elle commence à l'instant où nous entrons dans une vision dualiste, tout comme elle s'achève lorsque nous entrons dans l'état primordial qui est au-delà de toute limite". Dalai-Lama, *Pratique de la sagesse*, op. cit., pp.160-162.

86 Cf. Ch. Genoud, *La non-histoire d'une illusion. Méditations sur le bouddhisme tibétain*, Genève, Olizane, 1994, p.159.

psychotique, le méditant à sa propre intuition, ou encore du *mandala* considéré comme une "manifestation" surnaturelle et une totalité paradisiaque...

Il ne serait cependant pas venu à l'esprit de l'auteur que toutes ces lumières et ces phénomènes paranormaux n'appartiennent pas à un autre monde, mais qu'ils dépendent, en vérité, et du fait même que tout se passe dans un corps et un esprit au demeurant très humains, de l'imagination du méditant lui-même et de son travail de visualisation et de projection.

Les mises en scène théâtralisées de mort et de renaissance en sont d'ailleurs une preuve directe et formelle. Car le pratiquant ne meurt pas vraiment, pas plus qu'il ne ressuscite ou ne revient à la vie après ses visualisations. Mais il perdure en cette vie avec une conscience identique, quoique parasitée ou habitée par des visions imaginaires. C'est-à-dire qu'il renaît encore, et que dans cette autre naissance, même dans un *mandala* divin imaginé, il reste encore et toujours sujet au cycle des réincarnations. Autrement dit, même en pratiquant les techniques du tantrisme, l'adepte n'est toujours pas délivré, à commencer de ses propres fantômes et projections. Il est même possible que ces pratiques l'éloignent de l'Éveil, qui ne se réduit nullement à une extase béatifique liée à des pratiques ésotériques⁸⁷.

De fait, le pratiquant "réalise" moins ces états et ces phénomènes qu'il ne les provoque lui-même, selon les descriptions fournies par les textes et par les commentaires des instructeurs tibétains, lesquels se contentent de répéter indéfiniment ces exercices comme les catéchismes tantriques qu'ils ont appris par cœur dans leurs monastères. Mais aucun d'entre eux n'a jamais pris la peine de les vérifier à l'aune d'autres critères spirituels, ni de les soumettre à une critique objective, ne serait-ce que pour en vérifier le bien-fondé⁸⁸. C'est ainsi que naît une tradition qui, selon la belle formule de Husserl, est d'abord l'oubli des origines.

C'est pourquoi, la conception pour le moins baroque et bancale du *nirvâna* et du *samsâra* du Dalai-lama, et qui résume à elle seule les conceptions tantriques et mahâyânistes, ne tient pas. Elle reflète le dévoiement de ces courants hétérodoxes qui se sont emparés du Bouddhisme pour s'autoriser d'une sagesse illustre, mais à des fins non bouddhiques. La légende vulgarisée de la roue du Dharma que le Bouddha aurait tournée à trois reprises - légende surtout répandue par le tantrisme tibétain pour asseoir son autorité - est un exemple parfait de ce type de dévoiement, aux confins du ridicule⁸⁹. En effet, pourquoi et comment le Bouddha en personne, ou même en "esprit", serait-il apparu à différentes époques pour relancer la diffusion du Dharma, et inaugurer les courants du Mahâyâna et du *Vajrayâna* qui contredisent en tous points son propre enseignement?

87 La référence exemplaire reste la vie et l'Éveil du Bouddha lui-même qui a atteint la réalisation grâce à une intellection des causes et des conditions de la souffrance et des réincarnations. Voir, A. Bareau, *Bouddha*, Paris, Seghers, 1962, pp.90-93.

88 Malgré les appels réitérés des lamas eux-mêmes aux adhérents occidentaux à vérifier leurs enseignements, pieuses paroles qui ne sont jamais suivies des faits. Voir, par ex., G. K. Gyatso, *Claire Lumière de Félicité*, op. cit. p.155. Dalai-Lama, *Pratique de la sagesse*, op. cit., pp.13-14.

89 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art."Dharma-Chakra". Sans doute a-t-elle ses racines dans la légende des Bouddhas passés et futurs, mais ceux-ci ne sont pas des doubles du Bouddha Sakyamuni, mais d'autres Bouddhas ayant probablement existé ou qui sont à venir. Voir, *Paroles du Bouddha tirées de la tradition primitive*, [trad. J. Eracle], Paris, Le Seuil, 1991, pp.128-136.

V - Le tantrisme : entre ésotérisme et aliénation psychique

Pour toutes ces raisons, que l'on peut aisément vérifier en comparant les textes respectifs ainsi que les pratiques en vigueur, le tantrisme tibétain apparaît bien comme une mouvance qui se situe aux antipodes du Bouddhisme, et qui en contredit tous les principes essentiels.

Le point crucial, soulevé dans cette réflexion sur les causes des renaissances, réside dans la question du "moi" ou de l'ego. Celui-ci, dans le tantrisme tibétain, se retrouve au centre d'un vaste processus d'échanges et de transferts, où le pratiquant, tout en croyant abandonner son moi, le retrouve, intact et sublimé, sous la forme d'un "soi" subtil censé lui conférer l'immortalité dans un corps éthéré destiné à s'éterniser dans un monde parallèle.

Comment qualifier une telle opération? Fiction d'auto-rédemption ritualisée? "Sursomption"⁹⁰ psychologique? Illusion spirituelle? Psychopathologie religieuse?

Dans tous les cas, cette réappropriation induite de ce facteur psychologique et cognitif qui représente initialement un obstacle sur la voie de l'Éveil, est rien moins que bouddhique. Car, ici, c'est l'ego qui se joue de lui-même et des autres en se perdant d'un côté pour mieux se retrouver et se récupérer de l'autre. C'est lui qui fait croire à sa disparition par des rituels complexes. Mais c'est pour mieux réapparaître dans une vision narcissique et fantasmée de lui-même.

On conçoit bien l'immense avantage égoïque de ce jeu de rôles, où un soi subtil et divin se substitue miraculeusement au moi grossier, cependant qu'on ne perçoit rien de l'évolution spirituelle que celui-ci représente. Car, en matière de spiritualité, pour obtenir un état de conscience plus élevé, il faut nécessairement perdre quelque chose, et le perdre définitivement. Sans espoir de le retrouver, même sous une forme différente⁹¹. Or, le tantrisme tibétain opère à l'inverse de cette loi universelle de la spiritualité. De ce fait, comment pourrait-il prétendre être une voie de sagesse?

On pourrait évidemment objecter que, d'un point de vue psychologique, le panthéon tantrique tibétain, en formant un ensemble d'archétypes jungiens ou encore d'objets transitionnels, permettrait d'aborder plus facilement la réalité ultime. Notamment, en familiarisant le pratiquant avec des formes subtiles chargées de l'aider à se détacher de son corps et de son ego, pour en adopter d'autres, plus spirituels⁹². Et cela en vertu du principe selon lequel puisque tout n'est qu'illusion, et donc, en fin de compte, illusoire, alors un corps spirituel, bien qu' "illusoire" en tant que tel, ne peut rien enlever à une réalité corporelle, erronée elle aussi depuis toujours⁹³. D'autant que ce "soi" et ce "corps" subtils sont promis à une éternité de jouissance, ainsi que l'exprime avec conviction un pratiquant contemporain:

"(...) dans la doctrine finale du Grand Véhicule, tout est enveloppé éternellement dans une essence infinie qui jouit infiniment de soi jusque dans la moindre de ses

90 Du verbe "sursumer", néologisme inventé pour traduire l'«*aufhebung*» de la philosophie hégélienne. Ce terme signifie à la fois la suppression ou le dépassement d'une chose ou d'une détermination, puis son maintien et sa conservation du fait de sa transformation en un élément autre ou en une réalité supérieure. Voir, A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*. Paris, P.U.F., 1990. Tome II, «Les notions philosophiques. Dictionnaire», tome 2, p.2511. Voir aussi, B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil, 2004, art."Aufheben, Aufhebung".

91 Il serait même possible de l'exprimer sous forme de loi ou de principe.

92 C'est la position de certains auteurs contemporains, initiés au tantrisme tibétain. Voir, par ex., Ch. Genoud, *La non-histoire d'une illusion*, op. cit. N. Depraz, F. J. Varela, P. Vermersch, *À l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*, Bucarest, Zeta Books, 2011, pp.298 ss. E. Bruijn, *Tantra, yoga et méditation*, Plazac, Amrita, 1988.

93 Cf. G. K. Gyatso, *Claire Lumière de Félicité*, op. cit., p.108.

expressions immanentes, et dans chacune de toutes, et dans chaque détail de chacune (...)."⁹⁴

Mais, une telle description, quasi paradisiaque et qui n'est pas sans rappeler la définition de la jouissance psychanalytique⁹⁵, est propre à un certain panthéisme ou à une vision New Age du monde et de l'au-delà. Non pas à la pensée du Bouddhisme. De plus, les formes dans lesquelles le pratiquant se projette, pour idéales et idéalisées qu'elles soient, pourraient tout aussi bien se révéler des projections aliénantes. Et l'entraver plus encore que les liens terrestres et humains ordinaires⁹⁶. Car ces formes et ces rites, en fait, finissent par obséder l'esprit du méditant plus qu'ils ne parviennent à le libérer. Et ils l'enferment dans un monde parallèle et imaginaire qui ne rend guère meilleur, ni plus vertueux ou plus spirituel celui qui y adhère⁹⁷. Surtout, ce travail de projection infini tend à produire dans la conscience une schize entre le monde tantrique et le nôtre. Schize qui peut susciter une vision paranoïde, comme je l'ai indiqué⁹⁸, ou même l'aggraver si celle-ci est déjà existante.

Aussi, se projeter dans un tel monde aux caractéristiques ésotériques, n'a rien de vertueux et n'est pas libérateur. Tout au contraire. Une telle fuite dans l'imaginaire ne peut qu'entraver le travail ascétique proposé par le Bouddhisme, et qui consiste essentiellement à être conscient de soi et présent dans l'instant même, sans y surimposer ou y soustraire quoi que ce soit.

C'est à cette condition qu'une évolution spirituelle est possible. Pas autrement.

VI - Les paradis du tantrisme : des antithèses au *nirvāna* bouddhique?

Deux éléments, que le Bouddhisme ancien avait rejetés ou dont il s'était gardé en les écartant, vont être, dans le tantrisme et contre toute attente, réhabilités. Ces deux éléments sont le désir et l'instance maternelle.

Sur la place du désir, qu'il suffise de dire, ici, qu'il apparaît avec le processus de la sublimation, opération qui est massivement reprise et détaillée dans toute la littérature du tantrisme, qu'il soit hindou ou tibétain⁹⁹. Et que cette réhabilitation est, du point de vue du Bouddhisme, un acte totalement indu, c'est-à-dire à la fois scandaleux et injustifiable.

Mais c'est de l'autre point, plus subtil, que j'aimerais traiter. Car, avec l'idée de non-dualité¹⁰⁰, tant prisée par toutes les excroissances hétérodoxes du Bouddhisme, c'est l'instance psychique maternelle qui se trouve magnifiée.

Partant de ce constat, cette expérience de non-dualité peut être interprétée de deux façons:
- soit comme une fusion mystique de l'âme individuelle dans l'absolu indifférencié, qui est une vision nihiliste;

94 Cf. S. Arguillère: "Le Bouddhisme, contempteur des vains plaisirs", in P. Carrique (dir.), *Phénoménologie des sentiments corporels. T. 3. Joie, jouissance, ivresse*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2010, p.149.

95 Voir ci-dessous, le ch. VI.

96 Ce que semblent même admettre certains maîtres. Voir, K. Rinpoché, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Paris, Le Seuil, 1993, pp.353-354.

97 Cf. S. Batchelor, *Itinéraire d'un bouddhiste athée*, op. cit.

98 Voir ici, plus haut, § V.

99 Quelques titres pris dans cette immense littérature: A. Avalon, *La puissance du serpent*, Paris, Dervy, 1985. M. Eliade, *Le yoga*, Paris, Payot, 1954, ch.6 et7. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., pp. 285-318. L. Silburn, *La Kundalinî. L'Énergie des profondeurs*, Paris, Les Deux Océans, 1983. A. Padoux, *Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues*, Paris, A. Michel, 2010.

100 Depuis les premiers sūtras du Mahāyāna. Voir, *L'enseignement de Vimalakīrti*, op. cit., p.195: "La bodhi est non-dualité parce qu'il n'y a ni esprit ni objet de pensée."

- soit comme une union spirituelle avec une entité divine maternelle, c'est-à-dire comme une union de nature transgressive et incestueuse¹⁰¹.

Dans les deux cas, il ne s'agit plus du *nirvâna* du Bouddhisme, mais d'un état fusionnel, émotionnellement océanique, qui, psychologiquement, n'est pas sans rappeler l'état embryonnaire du fœtus, ou celui du nouveau-né¹⁰². Il correspond, grosso modo, au "*principe de nirvâna*" de la psychanalyse freudienne¹⁰³, et qui conjoint en lui deux éléments spirituellement problématiques :

- d'abord, un sentiment de plaisir extrême, quasiment de "jouissance" au sens psychanalytique, c'est-à-dire d'hybris ou de démesure¹⁰⁴. Et qui excède la conscience du sujet qui se trouve comme immergée en celui-ci¹⁰⁵;

- ensuite, l'expression de la pulsion de mort qui cherche instinctivement une indifférenciation psychique dans un état létal¹⁰⁶.

Cette pulsion de mort se définit par le rejet de la Loi et la transgression des interdits fondamentaux qui gouvernent et structurent l'existence humaine, comme l'interdit de l'inceste. Cet interdit peut s'entendre au sens propre comme au sens figuré, lequel définit assez bien l'expérience mystique en tant que telle, à savoir la recherche immédiate et fusionnelle de l'union de l'esprit humain avec une entité divine, d'essence féminine et maternelle¹⁰⁷.

De plus, psychanalytiquement parlant, cette transgression est le signe de ce que Lacan nomme la "jouissance":

"Lacan fait une distinction entre plaisir et jouissance, la jouissance résidant dans la tentative permanente d'outrepasser les limites du principe de plaisir. Ce mouvement, lié à la recherche de la chose perdue, manquante à l'endroit de l'Autre, est cause de souffrance; mais elle n'éradique jamais complètement la quête de la jouissance. En développant l'idée (...) d'une équivalence entre le bien kantien et le mal sadien, Lacan entend montrer que la jouissance se soutient de l'obéissance du sujet à une injonction, quels qu'en soient la forme et le contenu,

101 Cf. C. Clément et S. Kakar, *La folle et le saint*, Paris, Le Seuil, 1993, ch.2.

102 Cf. P. Merot, *"Dieu la mère". Trace du maternel dans le religieux*, Paris, P.U.F., 2014, p.76.

103 Appelé aussi "sentiment océanique". Voir, P. Merot, *"Dieu la mère", op. cit.*, pp.71-81, 109-121. R. Doron et F. Parot (dir.), *Dictionnaire de psychologie, op. cit.*, art."Principe de Nirvâna: Freud lui-même a fait remarquer que le principe de Nirvâna est, paradoxalement, à la fois le fondement énergétique de la forme la plus extrême du principe de plaisir et l'expression la plus radicale de la pulsion de mort."

104 D'après le psychanalyste Ph. Grimbart: "Lacan avait l'habitude de dire que chez le psychotique, «la jouissance est déchaînée» : il n'y a plus de limites. S'il n'y a plus de limites, c'est précisément parce qu'il n'y a plus de frontières entre le fantasme et la réalité." Pris sur le site: www.atlantico.fr/decryptage/quoi-sert-avoir-ami-imaginaire-philippe-grimbart-1725197.html. Ce qui est le propre de bien des mystiques hindous et tibétains.

105 Cf. Ph. Fontaine: "La jouissance. Essai d'analyse phénoménologique", in P. Carrique (dir.), *Phénoménologie des sentiments corporels. Tome 3. Joie, jouissance, ivresses*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2010, pp.66-68.

106 Cf. E. Roudinesco et M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Plon, 1997, art. "Pulsion", p.859.

107 Cf. A. Avalon, *La puissance du serpent, op. cit.*, p.35: "Elle est la grande Devî, la Mère de l'Univers, qui, en tant que force vitale, réside dans le corps de l'homme (...). L'accomplissement du Yoga est l'Union d'Elle et de Lui dans le corps du Sâdhaka. Cette union est Laya ou dissolution (...)" ; p.56: "(...) l'homme est essentiellement un avec le Seigneur Suprême (Ishvara) et la Mère Suprême (Ishvarî)."

*qui le conduit, en abandonnant ce qu'il en est de son désir, à se détruire dans la soumission à l'Autre (grand autre)."*¹⁰⁸

Ainsi, là où il y a "jouissance", il ne peut y avoir de sujet qui jouit à proprement parler. Cela doit se vérifier dans l'extase, sexuelle ou mystique, lors de laquelle le sujet disparaît au profit de l'Autre, inconscient ou divin. Il s'agit alors d'une perversion, au sens psychanalytique du terme, et qui désigne une :

*"(...) composante majeure du fonctionnement psychique de l'homme en général, une sorte de provocation ou de défi permanent par rapport à la Loi. (...) Lacan fait du mal au sens sadien un équivalent du bien au sens kantien pour montrer que la structure perverse se caractérise par la volonté du sujet de se transformer en objet de jouissance offert à Dieu et tournant la loi en dérision, et par un désir inconscient de s'annuler dans le mal absolu et l'anéantissement de soi."*¹⁰⁹

Bien évidemment - mais quoique cela soit rien moins qu'évident -, cette conception de la jouissance mystique n'a rien à voir avec le *nirvâna* au sens bouddhique¹¹⁰, et tout, au contraire, avec ce que la psychanalyse nomme la pulsion de mort¹¹¹. Fort de ces données, il serait intéressant de s'interroger sur les conséquences d'un acte mystique qui se définit comme la consommation d'un inceste spirituel, et que toute la littérature tantrique hindou-tibétaine a développé jusque dans ses excès les plus extrêmes¹¹². Et de savoir quels effets sur la psyché humaine ces rites et ces exercices pseudo-ascétiques peuvent exercer? Puisqu'il s'agit de transgressions morales et religieuses, comme le reconnaît elle-même cette littérature, quelles sont donc les fautes commises par leurs auteurs? Et quelles peuvent en être les conséquences sur la psyché de la personne qui s'y adonne? Enfin, peut-on donner des descriptions aussi précises de ces effets que celles concernant les pathologies mentales? Voilà de vraies questions qu'il me semble important de poser¹¹³.

Au reste, il serait possible de distinguer deux types d'état béatifique selon les caractéristiques que l'on peut y trouver. Le premier serait d'ordre pulsionnel, et répondrait à la définition psychanalytique de la jouissance comme désir extatique, sublimé et subversif, c'est-à-dire transgressif et violent. Le second serait plus de l'ordre d'une forme d'indolence psychique, qui viserait à l'annihilation de la volonté et de la personnalité au profit d'un état

108 Cf. E. Roudinesco et M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, art. "Jouissance", p.551.

109 Cf. E. Roudinesco et M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, op. cit., art. "Perversion", p.793. Ce désir d'anéantissement de soi n'est autre que la pulsion de mort que nous analyserons plus loin au sujet de la mystique.

110 Cf. A. Bareau: "Le *nirvâna* selon le bouddhisme antique dit Hînayâna.", in F. Chenet (dir.), *Nirvâna*, Paris, L'Herne, 1993, pp.223-241.

111 Cf. E. Roudinesco et M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, op.cit., art. "Pulsion", p.859.

112 Cf. A. Avalon, *La puissance du serpent*, op. cit., pp.216-226.

113 On reconnaîtra ces pratiques transgressives au fait qu'elles font l'objet d'interdictions très strictes dans les textes tantriques classiques, comme par exemple, l'interdiction du meurtre rituel, de la consommation d'alcool, des pratiques sexuelles illicites, du mensonge, du vol... Ce qui démontre, a contrario, qu'elles ont dû être longtemps pratiquées avant d'avoir fait l'objet d'interdictions. Sinon, pour quelle autre raison seraient-elles mentionnées avec autant d'attention et avec un tel luxe de détails? Voir, A. Berzin, *L'initiation de Kalachakra*, op. cit., pp.157-166. L. Silburn, *La Kundalinî*, op. cit., ch. IV et V. Il en est de même pour le rappel obsessionnel de la compassion dans toutes les pratiques d'origine tibétaine. Pourquoi la mettre autant en avant sinon parce que les tibétains, même mystiques, la pratiquaient fort peu? Un parallèle avec l'injonction de la charité chrétienne serait intéressant...

légal et de l'omniprésence d'un Autre qui posséderait les caractéristiques d'une instance féminine et maternelle¹¹⁴. Cet Autre pouvant prendre la forme humaine d'un maître ou d'un guru. Mais les deux auraient en commun d'obéir à une pente psychologiquement et spirituellement régressive, et de provoquer un état d'infantilisation de la personne. Il est possible que le tantrisme favorise les deux selon les techniques empruntées ou proposées. Avec l'exaltation d'une sexualité sublimée et idéalisée, la notion de féminin prend une place considérable. On l'a vu plus haut avec les descriptions des états de conscience exaltés par des unions humano-divines imaginaires. Et, du féminin au maternel, il n'y a qu'un pas. Cet état maternant s'accompagne, de surcroît, de la nostalgie de la petite enfance, voire de l'état fusionnel d'avant la naissance. État quasi mystique, au sens premier, puisque la pensée et la parole n'ont plus cours, et que nombre de poètes et de mystiques n'ont cessé d'exalter. Même le bouddhisme zen n'a pas échappé, semble-t-il, à cet appel de la nostalgie d'un état infantile dépourvu de stress et de contraintes, assimilé au *nirvâna*. Il s'agit alors d'un retour vers un "état originel", comme l'exprime un maître zen contemporain:

*"Retour à l'origine. Nous comprendre nous-même, nous connaître profondément, trouver notre vrai moi. Là se trouve l'essence éternelle de toutes les religions, la source de la sagesse (...)"*¹¹⁵.

Et, plus loin, à propos de cette condition originelle et du silence:

*"Le silence est notre nature profonde. Silencieuse, la conscience éternelle continue, en deçà de notre naissance, au-delà de notre mort. Être silencieux: revenir à l'origine de la nature humaine."*¹¹⁶

Cette condition silencieuse évoque volontiers celle d'un embryon, dans un état fusionnel avec la mère, mais aussi prélangagier, et qui peut être assimilé à un état paradisiaque.

Ainsi, le *nirvâna* du tantrisme, tout saturé de vacuité qu'il semble être, est donc plus proche d'un paradis de type religieux, ou d'un état de conscience pathologique, que du *nirvâna* du Bouddhisme ancien. Lumières diaphanes, présences divines, corps subtils, énergies irradiantes, esprit multicolore et transcendant le composent et le peuplent. Qui plus est, ce paradis tantrique ne manque ni de présences féminines, à peine déguisées en nymphes hindo-tibétaines, ni d'instance psychique maternelle, telle une divinité dotée d'une énergie mystérieuse¹¹⁷, mais omniprésente, totalisante, archaïque, fusionnelle et narcissique.

La différence abyssale entre le *nirvâna* du Bouddhisme et la non-dualité tantrique est telle qu'on ne saurait mieux les situer aux antipodes l'un de l'autre. Car rien ne les rapproche, et tout, au contraire, les différencie. En effet, la renaissance dans une "terre pure de béatitude"¹¹⁸ tantrique n'a rien de commun avec le *nirvâna* bouddhique, et ressemble plutôt à une vision paradisiaque hindoue. Même la vacuité invoquée, pour ne pas dire incantée, est encore une plénitude énergétique traversée de sensations extraordinaires et de visions fabuleuses. Exactement à l'opposé du *nirvâna* bouddhique qui n'est ni un lieu, ni un état, et

114 Ce qui ne serait pas éloigné de la définition de l'inconscient collectif jungien. Voir, Y. Tardan-Masquelier, *Jung et la question du sacré*, Paris, A. Michel, 1998, pp.57-62.

115 Cf. T. Deshimaru, *La pratique du Zen*, Paris, A. Michel, 1981, p.27.

116 Cf. T. Deshimaru, *La pratique du Zen*, op. cit., p.40.

117 Comme la shakti hindoue. Voir, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. "Shakti: Épouse de Shiva; la "Divine Mère" ou "Déesse Mère" est vénérée dans toute l'Inde (...); Personnification de l'énergie primitive (...). "Shaktisme: Autre nom du Tantrisme. (...) Les Shâkta adorent Shakti en qui ils vénèrent la force qui rend la vie possible et garde l'univers. Elle est la force créatrice fondamentale qui trouve sa traduction la plus primitive dans l'énergie sexuelle, fusion des opposés masculin/féminin et source de toute vie."

118 Voir, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. "Terre pure".

ne comporte aucune sensation, aucun sentiment, ni aucune vision de quoi que ce soit. Il faut le rappeler avec force, le Bouddhisme est une sagesse qui n'admet aucune éternité d'aucune sorte:

*"Le Bouddhisme est 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."*¹¹⁹

C'est ce qu'explique un dialogue entre deux moines dans un *sûtra*:

*"Lorsqu'un jour Sâriputta, le plus éminent disciple du Bouddha, définit le nibbâna comme le bonheur, un de ses confrères, étonné, lui dit: "Comment peut-on dire que le nibbâna est le bonheur puisqu'il n'y a pas de sensation?" Sâriputta répondit: "Justement, ô frère, ce qui fait le bonheur du nibbâna, c'est précisément l'absence de sensation."*¹²⁰

Le Bouddhisme ancien avait mis en garde les moines et les pratiquants contre la tentation de se survivre dans des états sublimés et extraordinaires. Ceux-ci flattent les attentes et les espoirs de l'ego toujours capable de revêtir et de projeter des formes différentes, même spirituelles, auxquelles il s'attache subtilement et finit par s'identifier¹²¹. Le tantrisme aurait-il succombé à cette pernicieuse et puissante tentation? Si c'est effectivement le cas, alors il ne peut en aucun cas se revendiquer ou s'autoriser de la sagesse du Bouddhisme.

Conclusion

Enveloppés dans des voiles d'illusions spirituelles savamment entretenues, les rituels du tantrisme, loin d'être des voies de libération ou des moyens d'éveil de la conscience, apparaissent, en fait, comme des pratiques destinées à conforter le moi dans son statut égoïque.

On peut même affirmer qu'elles font partie de ces techniques de renforcement de l'ego que l'on trouve dans toutes les spiritualités contemporaines, influencées par la théosophie, l'ésotérisme et la psychologie transpersonnelle. C'est la raison pour laquelle ces techniques se révèlent infiniment gratifiantes pour le pratiquant qui se voit assuré de renaître sous la forme d'une déité merveilleuse, et capable, de surcroît, de vivre pour l'éternité dans un univers édénique¹²². Mais aucune de ces pratiques ne peut revendiquer la possibilité de faire accéder à la délivrance, encore moins d'éveiller pleinement la conscience, ou de lui permettre d'atteindre le *nirvâna*, cette extinction définitive du désir, de l'ignorance et de la souffrance. Car les paradis artificiels du tantrisme, ces "terres de béatitude", pour sublimes qu'elles soient, sont encore loin du *nirvâna*, quand elles ne lui sont pas totalement opposées. Évoluant sans cesse dans un univers de désirs sublimés, où, manifestement, la libido est encore à l'œuvre, l'adepte du tantrisme met en scène des visions idéalisées des renaissances, mais sans pouvoir y mettre un terme. On peut ainsi constater que le pouvoir de séduction

119 Cf. A. Bareau, *Bouddha, op. cit.*, p.31.

120 Cf. M. Wijayaratna, *La philosophie du Bouddha*, Paris, Lis, 2000, p.204.

121 Cf. M. Wijayaratna, *La philosophie du Bouddha, op. cit.*, p.143:"Par exemple, le *puthujjana* [individu non-instruit] peut se forger ses propres opinions métaphysiques ou adhérer à une opinion comme celle-ci: 'l'univers et le Soi sont la même chose'. En se fondant sur cette base d'opinion, il peut souhaiter: "Après la mort, je serai Cela, qui est permanent, qui demeure toujours, qui dure, qui ne change jamais et j'existerai comme tel pour l'éternité."

122 Mais à l'esthétique malheureusement trop kitch pour des esprits occidentaux cultivés.

exercé par le tantrisme se révèle, en fait, inversement proportionnel à ses vertus spirituelles et à son pouvoir de délivrance.

Certes, il flatte l'imagination et confère une place éminente à l'ego en lui accordant un statut spirituel éminent. Mais c'est au détriment d'une véritable ascèse et d'une connaissance de soi ou de la psyché fondée et sérieuse. Et si, par hasard, les techniques du tantrisme permettent d'avancer sur la Voie, c'est une conséquence qu'il faut attribuer aux pratiques méditatives propres au Bouddhisme ancien, comme la méditation de la pleine conscience largement répandue de nos jours, et dont l'efficacité thérapeutique est réelle¹²³. Et non aux visualisations fantasques de *mandalas* colorés, à la récitation interminable de *mantras*, formules dépourvues de sens, ou à la dévotion envers des divinités irréelles qui ne possèdent aucun pouvoir d'intercession ou d'intervention, ni dans le cours de l'Histoire - comme celle, récente, du Tibet l'a amplement prouvé, - ni dans la psyché individuelle, où leur action reste nulle ou invérifiable.

En ce sens, le tantrisme reconduit indéfiniment, mais sur un mode féérique, le cycle des renaissances, tout en étant incapable de s'opposer efficacement aux conséquences des actes, le *karma*, qu'il contribue, au contraire, à réactiver. En effet, ce que le tantrisme ignore, et veut ignorer, c'est que le désir - même "transmuté", selon l'expression des tantras qui l'ont emprunté au vocabulaire de l'alchimie¹²⁴ -, reste encore et toujours du désir, et ne cesse pas pour autant d'agir et de perdurer en tant que tel. C'est ainsi que le tantrisme réactive la libido par des exercices fantasmatiques et des promesses imaginaires de fusion divine et d'union sexuelle idéalisée.

Or, toutes les sagesse et toutes les spiritualités sérieuses n'ont cessé de l'enseigner : ce qui fait obstacle à la voie de l'Éveil et de la réalisation n'est autre que la présence même du désir¹²⁵. Celui-ci piège la volonté, empêche le détachement d'opérer librement, et sature la conscience de ses illusions néfastes. C'est pourquoi son abandon est nécessaire pour avancer sur la Voie, et pour mettre un terme définitif aux conséquences des actes comme au cycle des renaissances.

123 Voir, par ex. J. Kabat-Zinn, *Au cœur de la tourmente, la pleine conscience*, Bruxelles, De Boeck, 2009.

124 Cf. K. Rinpoché, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Paris, Le Seuil, 1993, pp.326-327. Ch. Trungpa, *Tantra. La voie de l'ultime*, Paris, Le Seuil, 1996, p.164. La capacité de transfert d'une émotion en une autre - comme la colère en empathie -, via le vide et les exercices de visualisation, est un fait improbable qui relève d'une croyance difficilement vérifiable.

125 Ceci est vrai, bien évidemment, du néoplatonisme et du stoïcisme. Même dans la mystique chrétienne qui, pourtant, n'a cessé d'élever le désir de Dieu à sa forme la plus élevée, l'impassibilité, *hèsychia* ou *apatheia* en grec, est considérée comme une vertu supérieure. Voir, P. Miquel, *Lexique du désert*, Bégrolles, Bellefontaine, 1986, pp.113-134, 143-180.

Table des matières

Introduction	p.1
I - L Le processus des renaissances selon le tantrisme tibétain	p.3
II - Le tantrisme comme processus ésotérique de réenchantement du monde	p.8
III - Un apport psychanalytique	p.11
IV - La tendance idéaliste du tantrisme	p.12
V - Le tantrisme : entre ésotérisme et aliénation psychique	p.20
VI - Les paradis du tantrisme: des antithèses au <i>nirvāna</i> bouddhique ?	p.21
Conclusion	p.25
