

**Bruno Delorme**

## **Recension de l'ouvrage de Matthieu Ricard : « Plaidoyer pour l'altruisme, la force de la bienveillance »**

*Ou de l'infraphilosophie chez un auteur spirituel contemporain*

---

### **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](mailto:bibliotheque@seminaire-lille.fr)**

---

### **Introduction**

Dans le domaine philosophique, où l'esprit critique est de rigueur, deux entreprises intellectuelles sont d'un abord également redoutable :

- la première est de se confronter aux génies de la pensée humaine comme à leurs chefs-d'œuvre, et de tenter d'être à la hauteur de ces derniers ;
- la seconde est de s'attaquer aux auteurs qui sont dépourvus de pensée profonde et à la médiocrité de leurs ouvrages.

Ce que nous visons ici ce ne sont pas les ouvrages de vulgarisation, qui exigent un vrai talent d'écrivain, mais la pensée intellectuellement correcte, dite "cool" ou "positive", celle qui va de soi, qui ne pose jamais de questions puisqu'elle prétend posséder a priori toutes les réponses. Et qui ne supporte ni les critiques, ni les analyses, ni les remises en cause. Cette pensée molle et inconsistante est à la fois le propre des faux penseurs, des mauvais philosophes et des sages médiatiques. C'est-à-dire de tous ceux que la séduction d'un succès facile attire pour se propulser sur le devant de la scène afin de se complaire dans des réussites superficielles.

Cette veine pseudo-littéraire couvre aujourd'hui des rayons entiers de librairies. Elle va des livres d'ésotérisme fumeux à ceux qui se targuent de sagesse, surtout orientale, et englobe toutes les productions depuis les titres des Éditions "J'ai Lu"<sup>1</sup>, jusqu'aux parutions actuelles des auteurs en vogue, comme les frères Bogdanov ou F. Lenoir, mais aussi les lamas tibétains qui écrivent sur commande ou selon leur humeur, comme le Dalaï-Lama, Chögyam Trungpa, Sogyal Rimpoché, et des auteurs hybrides comme Marc de Smedt, Annick de Souzenelle, François Chenique, Jean-Pierre Schnetzler, Peter Fenner, Jean-Yves Leloup, Jacques Vigne et tant d'autres...

---

1 Depuis les années 60 et 70, avec la collection : "L'Aventure mystérieuse". Qu'on songe simplement aux livres sur le Tibet du mythomane anglais T. Lobsang Rampa, affublé d'un nom pseudo-tibétain. Voir, T. L. Rampa, "Histoire de Rampa", "Le troisième œil", "Les secrets de l'aura", Paris, Ed. J'ai Lu, 1971.

Les rééditions successives des livres de Krishnamurti, d'Arnaud Desjardins, d'Alan Watts, d'Aldous Huxley, de Karlfried G. Durkheim, ou ceux des maîtres zen comme Taisen Deshimaru et Shunryu Suzuki, font partie de cette mode, où l'anti-intellectualisme primaire le dispute souvent à une sagesse qui surfe sur les tendances, et à un pragmatisme de façade<sup>2</sup>. Cette littérature, toujours prétentieuse, s'arroge le droit de dire le bien et le mal comme le vrai et le faux, et se permet de dénoncer systématiquement, quand elle ne se contente pas de l'ignorer, la tradition philosophique occidentale au nom d'un ersatz de sagesse et d'un kit de conseils éthiques d'une superficialité souvent affligeante. Ce que nous avons appelé dans le sous-titre de cette réflexion, et avec un certain respect, "infra-philosophie", pourrait tout aussi bien se nommer plus vulgairement "sous-pensée".

Car cette littérature sans littérature, et dépourvue de toute référence littéraire, n'appartient pas au domaine de la raison et de ses exigences. Si elle représentait une introduction à la philosophie et une initiation à la sagesse, elle serait en soi respectable et n'attirerait à elle que des éloges. Malheureusement, il n'en est rien. Et elle forme plutôt un obstacle à la pensée rationnelle comme à la quête de la sagesse qu'elle vient parasiter de ses sophismes éculés et de ses conseils infantiles.

Un dénominateur commun à la plupart des auteurs cités est d'avoir été largement influencés par des mouvements comme la théosophie, l'ésotérisme guénonien et le New age. Sans compter la mode actuelle des thérapies. Car ces auteurs n'auraient pas connu d'aussi grands succès si leurs idées n'avaient pas été relayées par la mode des psychothérapies actuelles, et s'ils n'avaient pas entretenu des liens d'étroite connivence avec toutes les thérapies contemporaines qui ont déferlé sur la France depuis quarante ans, comme la psychologie jungienne, la thérapie rogerienne, la psychologie transpersonnelle, les thérapies comportementales et cognitives, l'analyse transactionnelle, les médecines douces et parallèles... Les ravages opérés par ces courants se constatent dans tous les ouvrages de ces auteurs qui s'y alimentent, parfois même inconsciemment, et qui tentent de leur conférer d'introuvables lettres de noblesse.

Ces pseudo-sagesses ou ces antiphilosophies se reconnaissent à des critères simples, comme le syncrétisme religieux - revêtu du nom de "tolérance" pour mieux dissimuler les opérations de récupération -, l'anti-intellectualisme - toujours érigé en vertu -, l'antichristianisme ou l'anticléricalisme - reconnaissable surtout à l'emprunt des principes chrétiens que ces courants imitent parfois jusqu'à la caricature -, l'opposition systématique à la modernité - qui n'interdit nullement d'user et d'abuser des technologies modernes pour diffuser des messages antimodernes -, le refus de toute critique extérieure - qui engendre l'incapacité à se remettre en cause -, le déni de l'Histoire - et par là même l'ignorance du passé -, une vision écologique du monde - censée se substituer à la vision politique et qui aboutit à une confusion entre le temporel et le spirituel -, la prétention d'avoir trouvé enfin la clé à tous les problèmes...

Chaque auteur cité, ou encore chaque ouvrage paru, incarne en soi l'un de ces défauts majeurs qu'il hypertrophie proportionnellement à son succès, de sorte qu'une bibliothèque entière de ces titres permettrait de les identifier tous selon leur tendance, et du fait aussi que chacun d'entre eux représente à lui seul une faillite de la pensée.

---

<sup>2</sup> Il faudrait y ajouter des revues comme "Terres de Ciel", "Le Monde des religions", "Troisième millénaire", "Psychologie", "Ultreia !", et l'émission de télévision de France 2 "Sagesses bouddhistes".

## I - Le dernier ouvrage de M. Ricard : un exemple de sagesse cool

Un ouvrage paru récemment, déjà médiatiquement plébiscité et promis à un grand succès de librairie, nous fournit l'occasion d'appliquer une critique en règle. Il s'agit du dernier livre de Matthieu Ricard<sup>3</sup>. Celui-ci s'est donné pour tâche d'écrire un livre qui se présente comme une somme magistrale sur la notion d'altruisme, afin d'en démontrer le caractère à la fois éthiquement incontournable, philosophiquement essentiel et spirituellement indépassable. Au premier abord, il peut paraître surprenant de placer M. Ricard comme un auteur appartenant à l'un des courants déviants mentionnés ci-dessus, tant sa réputation de moine itinérant<sup>4</sup> et de propagateur du bouddhisme tibétain a fait de lui, depuis des années, une sorte de sage international<sup>5</sup>. De fait, avant même de se lancer dans une réflexion critique, une objection vient immédiatement à l'esprit.

Comment est-il possible d'oser seulement s'attaquer à un livre qui ne devrait normalement susciter ni controverse, ni critique d'aucune sorte, et qui ne ferait que développer, par sa seule lecture, l'immense potentiel de bonté que, d'après l'auteur, nous aurions tous en nous-mêmes, tel un fantastique et inépuisable réservoir d'énergie positive et bienveillante<sup>6</sup>?

Mais ce serait oublier qu'il ne suffit pas de porter une robe de lama tibétain, notamment dans un pays comme la France où, pourtant, les signes distinctifs religieux sont interdits dans le domaine public, et d'arborer un sourire de façade, pour se prévaloir d'une sagesse éternelle et d'une infailibilité réservée jusque-là qu'à de très rares personnes dans l'Histoire de l'humanité. De plus, à vouloir ainsi démontrer l'indémontrable - la bonté pure et parfaite -, et convaincre obstinément de ce dont nous sommes quasiment tous déjà convaincus, l'auteur prend le risque de lasser ou d'irriter ses lecteurs bienveillants, là où il croit leur apporter un flux de lumière nouvelle et une parole de sagesse supérieure. Ce qui pose immédiatement en retour la question de savoir pourquoi l'auteur a tellement tenu à écrire ce pensum, et à qui il voulait le destiner en particulier ?

Inversement, le risque est tout aussi grand pour le critique de s'attaquer à une telle sommité pour démontrer l'inanité de sa démarche, et tenter de dévoiler tout ce que ce livre comporte d'inutile et de surfait. Risque que nous prenons néanmoins en parfaite connaissance de cause...

## II - La bienveillance doit-elle être l'objet d'une démonstration ?

Une somme donc ! Presque 900 pages pour convaincre le lecteur de l'importance de la bienveillance et de l'altruisme. Par l'injonction de l'altruisme - consacrée par l'auteur comme vertu suprême censée, de surcroît, surpasser toutes les autres -, l'humanité se voit, en quelque sorte, condamnée d'avance à la bonté et à la compassion, sous peine de disparition<sup>7</sup>. C'est pourquoi l'auteur prend soin de distiller soigneusement à tous les

---

3 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance*, Paris, Nil, 2013.

4 En langage chrétien, on le qualifierait de moine "gyrovague", distinction qui a été condamnée dès l'époque des premiers monastères bénédictins en Europe, avec la mendicité.

5 Une chercheuse comme M. Dapsance établit un bilan comparable au mien sur des bases plus historiques et sociologiques. Voir ses articles sur le site: <http://columbia.academia.edu/MarionDapsance>

6 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme, op. cit.*, pp.12, 167. Cette idée d'un capital humain, ou d'une énergie capitalisée dans la psyché humaine et qui serait exploitable comme une ressource naturelle, provient de l'idéologie néolibérale de l'école de Chicago. Elle a donné naissance aux techniques de développement personnel et alimente nombre de thérapies actuelles.

7 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme, op. cit.*, p.20. On reconnaît la thèse de la non-violence, *l'ahimsâ*, prônée par Gandhi, et qui devait être, déjà à son époque, une force spirituelle révolutionnaire sans pareille dans l'Histoire.

chapters - 43 en tout ! - sa vision sociopolitique des choses, comme si un moine franco-tibétain pouvait encore apprendre quelque chose en ce domaine à ceux qui sont pleinement investis dans le monde, et font profession de l'organiser ou de l'améliorer.

En ouvrant cet épais ouvrage, on découvre non pas un plaidoyer, mais un pensum où le thème de la bienveillance est décliné sur tous les registres, et où aucune lourdeur ne nous est épargnée. Somme plutôt indigeste, il faut le reconnaître, et infiniment plus décourageante et épuisante à parcourir pour le lecteur, qu'elle ne fut sans doute à rédiger pour son auteur. En cela, M. Ricard commet une première erreur.

En effet, il paraît parfaitement inutile de rédiger une encyclopédie aussi bavarde et inutilement démonstrative sur la bienveillance, quand on sait, par expérience, que seules la transmission d'habitus personnel et l'expérience vécue peuvent convaincre de la positivité d'un tel sentiment. En ce sens, ce ne sont pas des milliers de pages qui parviendront à convaincre les sceptiques. Une telle démonstration devient même, à force, contre-productive. Il en fut de même, jadis, des traités théologiques voulant démontrer l'existence de Dieu qui n'ont jamais réussi à convaincre que ceux qui l'étaient déjà. À cet égard, il semblerait que l'expérience de la compassion n'a pas appris grand-chose à M. Ricard, de même que sa formation scientifique ne lui a guère offert les moyens intellectuels indispensables à la rédaction d'un livre qui se veut un ouvrage de vulgarisation à l'adresse du grand public.

Ni thèse, ni somme théologique, ni essai, ni témoignage, ni récit, ni documentaire, et pourtant ce livre, qui n'appartient à aucun genre, emprunte à presque tous. Si l'on ajoute à cela une absence de style tout au long de ces presque 900 pages, et une difficulté laborieuse à écrire correctement<sup>8</sup>, on pourra déjà juger de la haute bienveillance dont l'auteur fait preuve envers ses lecteurs...

### III - Un absent remarquable : le Christianisme

Une première évidence, cependant, apparaît à la lecture du très (trop?) long livre de M. Ricard : la bienveillance et l'altruisme portent, en fait, un autre nom en Occident. Non pas seulement celui de l'amour, mais surtout celui de la charité.

Que ce mot, chargé d'histoire, n'apparaisse pas une seule fois sous la plume M. Ricard, en dit long sur l'incapacité de l'auteur à comprendre ce que toute une tradition chrétienne, depuis deux millénaires, a su mettre en œuvre dans nos mentalités, et avec un succès incontestable. Or, cette mention de la charité aurait eu pour effet notable de créer une passerelle entre son Orient, au demeurant totalement *tibétanisé*<sup>9</sup>, et notre Occident, très français ou européen, afin de pouvoir comparer et croiser ces notions.

Avec le terme de charité, le grand absent n'est autre que la figure historique centrale de notre Occident. Celle-là même qui fut, pour l'humanité tout entière et par-delà toute

---

<sup>8</sup> Quelques exemples pris au hasard pour juger de la clarté et de la beauté du style de celui qui aurait plutôt dû écrire en tibétain que dans un français approximatif. Ainsi, p.153 : "Et si jamais les gens aidaient pour être fiers d'être "celui qui fait la différence?" (...) "De son côté, dans un premier temps, le participant va accomplir la même tâche que Suzanne, sans aucun risque de recevoir une décharge et, à chaque fois qu'il réussit, il annule le choc que Suzanne doit recevoir lorsqu'elle se trompe", p.62 : "Dans le cas de la contagion émotionnelle, je ressens automatiquement l'émotion de l'autre sans savoir que c'est lui qui la provoque...", p.416 : "Le plus triste, c'est que la volonté des chaînes de télévision de gonfler leur audience en diffusant constamment des images de violence est non seulement regrettable..." p.46 : "Comme il [l'altruisme] s'appuie davantage que sur les émotions, il ne se manifeste pas nécessairement chez le sage par les émotions intenses qui accompagnent habituellement l'expression de l'empathie affective."

<sup>9</sup> On nous pardonnera, je l'espère, ce mauvais néologisme...

différence de croyances et de cultures, l'incarnation de l'amour, de la compassion et de la charité : à savoir la personne du Christ. Et non pas le Dalaï-lama, Desmond Tutu, Nelson Mandela, Mère Térésa ou Gandhi, qui n'en furent que des pâles copies ou des imitateurs imparfaits.

Il n'est pas surprenant que le Christianisme ne fasse pas partie du système idéologique de références de M. Ricard, car celui-ci, dans sa grande bienveillance, entend démontrer l'inanité du dogme du péché originel<sup>10</sup>. Dans une vision d'un simplisme déconcertant, M. Ricard croit, au mieux, que l'homme naît, pur, bon et innocent, ou, au pire, neutre. De plus, il estime qu'il fut un temps - aux origines lointaines de l'humanité - où la guerre n'existait pas ou n'était qu'une activité sociale résiduelle<sup>11</sup>. C'est à croire que l'histoire de l'humanité n'a jamais existé ou qu'elle a été réécrite par M. Ricard dans le but de correspondre à la pensée idéologique de l'altruisme.

Mais, M. Ricard a-t-il eu seulement la présence d'esprit de se référer à sa propre tradition religieuse qui affirme que toute l'humanité est soumise au cycle des réincarnations depuis des temps immémoriaux, et que, s'il en est ainsi, c'est justement parce que l'homme est l'esclave consentant du désir, de la haine et de l'ignorance ? Comment, en ce cas, a-t-il pu exister un temps où ces sentiments n'auraient pu commettre leurs ravages ?

Paradoxalement, il n'en reste pas moins que M. Ricard, en se penchant, autant avec passion qu'avec compassion, sur le paysage politique contemporain, affecte de pendre une position philosophique qui n'est pas héritée du Bouddhisme, mais bien du Christianisme. En effet, autant de démonstrations et de conseils avisés trahissent immanquablement un réflexe bien chrétien, et d'un christianisme socialisant de surcroît. Celui-là même qui a cru et croit encore au progrès humain, et a tenté par tous les moyens de transformer le monde pour l'améliorer<sup>12</sup>. On sait d'ailleurs l'influence que ce christianisme a eue sur certains courants idéologiques comme le libéralisme, le socialisme et le communisme, et comment il a réactivé sans cesse, depuis les hérésies chrétiennes antiques, l'idée d'une utopie égalitaire et fraternelle qui pourrait se réaliser ici-bas. Idée reprise par toutes les grandes idéologies politiques depuis au moins deux siècles. L'auteur ne fait d'ailleurs pas autre chose en s'invitant dans le débat économique et politique dans la dernière partie de son ouvrage<sup>13</sup>. Ou quand il fait l'éloge de la fraternité, idée très chrétienne au demeurant<sup>14</sup>, ou d'une révolution pédagogique sans violence<sup>15</sup>. M. Ricard serait-il donc un chrétien qui s'ignore, déguisé en lama tibétain ?

Ce faisant, il en vient à oublier un principe fondamental du Bouddhisme, sagesse à laquelle il dit adhérer, et qui stipule que le *samsāra*, qui est constitutif du cycle des renaissances dans lequel toute l'humanité est prisonnière, n'est pas une matière améliorable. Pourquoi cela ? Mais parce qu'à l'encontre de la philosophie de l'Histoire, chrétienne et occidentale, le *samsāra*, pour le Bouddhisme, n'a ni commencement ni fin, et n'a donc pas de finalité<sup>16</sup>. C'est en quelque sorte une éternité négative. Tenter de transformer celle-ci et de l'améliorer

---

10 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, op. cit., p.345. Avec, bien entendu, l'inévitable critique de la psychanalyse, exécutée en 4 pages !

11 *Ibid.*, pp.486-487.

12 Ce courant, qui insiste sur l'épanouissement et le développement vertueux de l'homme, a émergé depuis la Renaissance et la Réforme avant de devenir aujourd'hui le fond même de notre mentalité moderne. Les lourdes démonstrations des auteurs comme M. Ricard trouvent un écho favorable dans le monde actuel grâce à ce mouvement de fond d'origine chrétienne. Voir, Ch. Taylor, *L'âge séculier*, Paris, Le Seuil, 2011, pp.438-458.

13 pp.587-773.

14 pp.601-602.

15 pp.607 et ss.

est donc aussi absurde qu'impossible. C'est pourquoi le principe simpliste qui consiste à croire qu'en travaillant sur soi on transforme de facto le monde ou son environnement n'est pas pertinent<sup>17</sup>. De plus, il se heurte à la réalité historique qui démontre que les ascèses individuelles, effectuées depuis des siècles par des sages et des saints sur leur propre personne, ne sont jamais parvenues à transformer radicalement le monde pour en faire miraculeusement un univers idéal. Et pour cause. Ainsi, pour prendre un exemple cher à M. Ricard, lorsque le Bouddha lui-même s'est éveillé il y a vingt-cinq siècles de cela, ni l'Inde, ni le monde, ni l'humanité de l'époque, n'ont été radicalement transformés par cet événement éminemment personnel.

Cette vision idéale, ou plutôt utopique, des choses à laquelle M. Ricard adhère, et qui met en œuvre une forme d'attente et d'espoir, n'est, en fait, pas éloignée de la vertu chrétienne de l'espérance. Et par là même du messianisme chrétien<sup>18</sup>. Or, si la sagesse du Bouddha possède un sens c'est en ce qu'elle offre, notamment à celui qui la recherche, les moyens pour sortir du *samsāra*, ce cycle infernal des naissances et des morts. Et non pour s'y investir et le transformer. La vision de M. Ricard s'inspire donc bien d'une autre théologie que celle du Bouddhisme<sup>19</sup>. En ce sens, on ne comprend vraiment pas pourquoi M. Ricard a tellement à cœur l'Histoire actuelle de l'humanité qu'il devrait songer, en bon moine bouddhiste, à quitter définitivement.

#### IV - Les défauts majeurs de l'ouvrage

Pour un livre qui se veut respectueux d'une démarche de pensée scientifique, celui de M. Ricard contient un certain nombre de défauts qui viennent malheureusement démentir celle-ci.

Le premier, très formel, est l'absence d'un index qui eût été le bienvenu dans un ouvrage aussi touffu et qui mêle autant de notions différentes. De même, pour les auteurs cités, fort nombreux. Le lecteur aurait eu ainsi une aide précieuse pour le guider dans son travail de repérage des concepts, des auteurs et de leur analyse.

Les raccourcis historiques que l'auteur se permet de prendre dans ses démonstrations, lesquelles pèchent souvent par défaut d'argumentation, représentent un second défaut. Ainsi en est-il, par exemple, de la discussion autour du "gène égoïste"<sup>20</sup>. Celle-ci se trouve tronquée du fait que M. Ricard, après s'être opposé à la vision sociobiologique, ne fait

---

16 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, p.39: "Ô moines, le *samsāra* a pour origine l'éternité. On ne découvre aucun terme initial à partir duquel les êtres engagés dans l'ignorance et entravés par la soif errent de naissance en naissance." Voir aussi, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Paris, Le Seuil, 1961, p.49 : "O bhikkus, sans fin concevable est ce cycle de continuité (*samsāra*) et le premier commencement des êtres errants, tournant en rond, enveloppés d'ignorance et liés par les empêchements de la soif ne peut être conçu."

17 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, op. cit., p.761. Les constatations de M. Ricard ne font jamais mention de ce qui pourrait les contredire, les relativiser ou les réfuter. Il fait d'emblée le choix des données qui vont dans son sens.

18 Messianisme repris par le tantrisme tibétain avec la croyance dans les Bouddha du futur, comme Maitreya, censés venir délivrer l'humanité, et surtout les bouddhistes tibétains. Voir, Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 2001, art."Maitreya". On reconnaît le travail d'allégorisation qui transforme une idée abstraite - l'amour bienveillant - en un modèle concret - ici, une divinité, mais inexistante sauf sur les icônes tibétaines.

19 Son bouddhisme tibétain, qu'il faudrait mieux appeler tantrisme, fait appel à la notion des bodhisattvā censés se réincarner indéfiniment, qui a été calquée sur la théorie hindoue des avatars.

20 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, op. cit., pp.185 ss.

ensuite qu'insinuer que nos gènes ou nos instincts - comme l'instinct maternel<sup>21</sup> - nous inciteraient nécessairement à l'altruisme. On remplace ainsi un gène, ou une vision génétique, par un autre. C'est-à-dire qu'on substitue un déterminisme biologique, censé être positif, à un autre, de valeur négative. Quant à la culture, si elle intervient dans ce processus, c'est, d'après l'auteur, essentiellement de façon rapide et "cumulative"<sup>22</sup>.

Mais si celle-ci opérait ainsi, si elle était un progrès global linéaire, à la fois rapide et synthétique, il en résulterait aussitôt un paysage historique fortement contrasté selon le regard qu'on poserait sur celui-ci :

- tout d'abord, en remontant dans le passé - et non seulement trois siècles auparavant<sup>23</sup> -, on se retrouverait confronté à des êtres humains de plus en plus agressifs, bestiaux, incultes et pervers ;

- puis, en abordant l'époque contemporaine, on se surprendrait à voir notre humanité déployant magistralement dans ses activités toutes les découvertes vertueuses et sublimes faites depuis des millénaires, et ayant réussi victorieusement à éradiquer la violence, la souffrance et le mal.

En est-il bien ainsi ? Et si oui, comment expliquer que les pires atrocités commises, par exemple, en Europe, ne le furent pas à l'époque des Anciens Régimes, pourtant habitués au spectacle écœurant de la torture ou de la peine de mort en public<sup>24</sup>? Mais bien sous des régimes totalitaires contemporains, qui ont poussé le vice et la perversion jusqu'à des abysses de sadisme inconcevables auparavant<sup>25</sup>? Inversement, comment se fait-il que, dans les sociétés de l'Antiquité, il ait existé des âges d'or, de paix et d'harmonie, ou encore que nos ancêtres aient pu réaliser des découvertes majeures pour l'esprit humain, et qui sont toujours d'actualité, voire insurpassées ?

Après tout le Bouddhisme, auquel M. Ricard adhère, n'est pas apparu au siècle dernier, mais il y a deux mille cinq cents ans en Inde. Comment se fait-il que, depuis cette époque, aucun sage - qu'il soit hindou, chinois, japonais ou tibétain - ne soit parvenu à surpasser la découverte du Bouddha ? Et comment se fait-il que celui-ci demeure encore de nos jours une référence incontournable en matière de sagesse et de spiritualité ? Il en est de même de la foi. Quel chrétien se permettrait aujourd'hui d'affirmer que sa foi est supérieure à celle des apôtres ou à celle du Christ lui-même ? Sans compter le dévouement incroyable dont cet homme a fait preuve dans sa Passion en se sacrifiant pour toute l'humanité, celle de son époque et celle à venir. Qui oserait donc se comparer au Christ, sans être immédiatement et justement taxé de mégalomanie ? Or, la Passion du Christ s'est déroulée il y a vingt siècles, et non la semaine dernière...

Les contre-sens ne manquent pas non plus dans ce livre dépourvu de raisonnements fiables et de démonstrations pertinentes, et où les références à des auteurs et des expériences alourdissent le texte sans jamais vraiment convaincre.

---

21 *Ibid.*, pp.80, 193 ss. Le problème qui se pose avec cette référence maternelle est de savoir si l'expérience de la compassion n'est pas exactement du même ordre, comme l'expérience mystique de la non-dualité à laquelle nous invite le tantrisme tibétain. Auquel cas, ce type d'expérience ressortirait bien à un état psychologique régressif, et non à une forme de délivrance spirituelle. Voir, P. Merot, "*Dieu la mère*". *Trace du maternel dans le religieux*, Paris, P.U.F., 2014.

22 pp.199, 203.

23 p.201.

24 p.201.

25 Voir, par ex., Collectif, *Le livre noir du communisme*, Paris, R. Laffont, 1997.

En est-il ainsi, par exemple, de la loi du talion, où l'auteur se méprend gravement sur son interprétation<sup>26</sup>. En effet, en ayant, jadis, décrété celle-ci, non seulement la Torah<sup>27</sup>, mais aussi la loi mésopotamienne dont la Bible s'est inspirée, visaient à suspendre le cycle de la vengeance en limitant les effets de la violence et en légiférant, depuis le XVIIIe siècle avant notre ère, sur les torts et les dommages causés par une personne sur une autre. Or, cette loi du talion, même dans la haute antiquité, a rarement été appliquée en tant que telle, et a été très vite assouplie par un système de dédommagement pécuniaire<sup>28</sup>. La mésinterprétation effectuée par M. Ricard à ce sujet essentiel en dit long sur l'inculture de notre auteur bienveillant.

Avec les contre-sens, ce sont les poncifs que M. Ricard accumule tout au long de son ouvrage indigeste. L'auteur enfile ainsi les perles sur des vérités qui ne demandent rien d'autre qu'à être redémontrées indéfiniment, pour que nous soyons tous persuadés de leur irréfutable véracité. Ainsi, p. 265 :

*"Bien sûr, la société et ses institutions influencent et conditionnent les individus, mais ceux-ci peuvent à leur tour faire évoluer la société."*<sup>29</sup>

Est-il déplacé de supposer que l'auteur a trouvé seul et par lui-même, depuis le fin fond de sa retraite himalayenne, ce principe politique qui n'est jamais venu à l'esprit d'aucun penseur depuis l'époque de Platon et d'Aristote ? Aussi, nous ne pouvons que le remercier et le féliciter de nous ouvrir les yeux sur un fonctionnement politique et sociologique essentiel, et qui ne fut jamais aussi bien exposé jusque-là.

Autre exemple :

*"En dépit des immenses progrès accomplis dans les domaines de la démocratie, de la condition de la femme, des droits de l'homme, de la justice et de la solidarité, et de l'éradication de la pauvreté et des épidémies, il reste beaucoup à faire."*<sup>30</sup>

L'auteur, dans sa longue et édifiante liste, a juste oublié de mentionner les progrès en astrophysique, en psychothérapie, ceux effectués dans le domaine de l'éducation, mais aussi l'abolition progressive du chômage (au moins jusqu'à la crise financière de 2008), l'augmentation du temps de loisir et le passage à l'heure d'été censée compenser les dépenses énergétiques. Mais, de fait, nous en conviendrons tous à l'unanimité, dans notre monde imparfait et injuste, il reste encore effectivement "*beaucoup à faire*".

L'auteur ne nous épargne aucune digression sur les thèmes qui lui sont chers et qui sont trop rares dans les médias actuels, comme ceux du changement climatique, de la crise économique et des problèmes écologiques. Mais en prenant toujours soin de s'appuyer sur des études de caractère plus ou moins scientifiques qui abondent systématiquement en son sens, et ne viennent étrangement jamais le contredire. Sans quoi, il est vrai, il lui aurait été pénible de commencer à penser véritablement.

Passons rapidement sur le thème de l'inexistence de l'ego<sup>31</sup>, véritable tarte à la crème des pseudo-démonstrations post-nagarjuniennes que tous les auteurs bouddhistes contemporains, dans la veine du tantrisme tibétain et du zen, reprennent sans jamais en

---

26 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme, op. cit.*, pp.391-393.

27 Cf. La Bible. Livre de l'Exode 21, 23-25.

28 Voir, G. Contenau, *La civilisation d'Assur et de Babylone*, Paris, Payot, 1937, pp.226-227. S. N. Kramer, *L'Histoire commence à Sumer*, Paris, Arthaud, 1957, p.91. H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, Letouzey, 1946, ch. III et IV. O. Artus, *Les lois du Pentateuque*, Paris, Le Cerf, 2005, pp.112-122.

29 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme, op. cit.*, p.265.

30 *Ibid.*, p.273.

31 pp.303-310.

interroger le bien-fondé<sup>32</sup>. C'est ainsi que M. Ricard confond allègrement plusieurs notions et réalités qui ne se correspondent pas et ne peuvent être confondues, comme le moi, le "je", l'ego, le "soi", la conscience individuelle, la personne, le corps, la psychè et l'âme.

Il ne lui serait pas venu à l'idée d'interroger ces notions en les différenciant selon les analyses effectuées, par exemple, par la psychologie, la psychanalyse et la philosophie de l'esprit, pour ne nommer que ces courants contemporains<sup>33</sup>? Au lieu de cela, nous avons droit à une plate argumentation dénuée de toute référence philosophique qui vise à démontrer l'irréalité de l'ego, notion dont l'auteur se sert pourtant fort bien pour rédiger son ouvrage<sup>34</sup>. Cette irréalité rejaillit sur sa conception de l'altérité humaine, car aucune altérité ne vient jamais contredire ou contrarier le propos de notre moine globe-trotter qui peut tout à loisir, grâce à son mode de vie privilégié et au moment qui lui convient, choisir quelle personne rencontrer et quelle autre éviter. Expérience de privilégié qui n'a rien à voir avec celle du commun des mortels obligés chaque jour de vivre et de travailler avec ceux qu'ils n'ont pas choisi et qui ne leur ressemblent pas. Un acte de compassion ou un geste de bienveillance, dans les deux cas, ne mobilise pas la même énergie et n'a pas le même coût psychique. Or, cette altérité irréductible, cet autre que soi ou que le moi, et qui résiste même à toute forme de posture compassionnelle englobante, n'apparaît jamais dans l'ouvrage de M. Ricard<sup>35</sup>.

Celui-ci n'est pas avare non plus de réflexions sur d'autres thèmes plus variés qu'il prend plaisir à partager avec son lecteur, de la politique à l'écologie, de l'économie à la religion, de l'éthologie animale à la psychologie humaine et jusqu'à la philosophie, que l'auteur ne parvient jamais à saisir dans sa spécificité, ou qu'il confond, en bon biologiste qu'il fut, avec la sagesse. Ne manquent à cette liste que l'astrophysique nucléaire, la logique modale et la mécanique des fluides pour ériger le thème de l'altruisme en principe moteur de l'Univers.

Enfin, nous ne saurions passer sous silence l'une des fautes les plus graves que ce type d'ouvrage de vulgarisation spirituelle et psychologique commet systématiquement. À savoir l'incapacité à interroger la nature même des sentiments qui sont érigés en modèle, et à les analyser en profondeur au-delà même de leur apparence positive<sup>36</sup>. Ainsi, il ne viendrait pas à l'esprit de M. Ricard que les affects compassionnels, dont il se fait le prophète et le chantre prémoderne, pourraient subrepticement ou insidieusement cacher d'autres sentiments infiniment moins positifs, par exemple des formes de ressentiments, de revanche sociale ou de désirs de domination, mais revêtus d'oripeaux altruistes. De fait, la compassion dont il se fait le héraut n'est peut-être pas aussi pure et aussi indemne des sentiments que celle-ci a pour apparente finalité de chasser. Mais elle est peut-être le véhicule que ces derniers empruntent pour arriver malicieusement à leurs fins. M. Ricard aurait pu ainsi apprendre, notamment sur lui-même et sur sa vocation, ce que malheureusement il semble encore ignorer, s'il avait seulement daigné écouter certaines leçons de psychanalyse qu'il a rejetées sans même les connaître sérieusement...

---

32 Voir, S. Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, Paris, Ed. de La Table Ronde, 1993, pp.171-172. R. Hanson, *Le cerveau du Bouddha*, Paris, Ed. des Arènes, 2011, ch. 13. Dalai-lama, *Méditations sur l'esprit*, Paris, Dervy, 1991, pp.48-67. Avec la confusion devenue classique, depuis Nāgārjuna, entre *samsāra* et *nirvāna*, ce dernier étant abusivement associé à un "phénomène" (p.65).

33 Cf. V. Carraud, *L'invention du moi*, Paris, P.U.F., 2010. P. Gillot, *L'esprit. Figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS, 2007. D. Fiset et P. Poirier, *Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2003.

34 Un des auteurs cité par M. Ricard offre d'ailleurs une belle réflexion sur le soi. Voir, M. Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité*, Paris, La Découverte, 2005, pp.289-293.

35 Voir Annexe - 1, en fin d'article.

36 Même critique adressée aux ouvrages de Ch. André.

Sans doute est-ce l'ambition de M. Ricard que de transformer sa thèse sur l'altruisme en un principe universel visant la totalité de la pensée et de l'Histoire. En ce sens, M. Ricard ignore ce que tout bon penseur et tout élève de philosophie savent d'emblée, à savoir que toute thèse qui vise à l'universalité finit par perdre de sa fiabilité. Pour demeurer crédible, elle se doit d'être dûment encadrée et restreinte à un champ de pensée limité. C'est ce qui fait sa valeur épistémologique. Sans quoi, elle perd de sa teneur et de son efficacité. En effet, une thèse qui, intellectuellement, s'applique à tout, n'est, épistémologiquement ou philosophiquement, bonne à rien.

## V - Une démonstration qui ne convainc pas

C'est le risque que prend M. Ricard, et c'est le reproche que l'on peut lui adresser.

Réciter un catéchisme appris par cœur, et tenter de le justifier par tous les moyens, est une chose. Mais entreprendre un vrai travail de recherche qui doit répondre à des exigences strictes, et avec la rigueur intellectuelle requise, en est une autre.

L'ensemble de son argumentation pèche d'ailleurs par une circularité dont sa formation scientifique aurait dû le mettre en garde. Ainsi, retrouver l'idée d'altruisme à la fin d'une longue et laborieuse thèse, quand on a pris soin de la poser en postulat incontournable dès l'introduction, n'a rien d'une démonstration. C'est une pétition de principe. En son temps, et avec les moyens dont il disposait, le Bouddha a fait montre d'un esprit rationnel bien supérieur, et d'une probité intellectuelle exemplaire qui force encore l'admiration. M. Ricard aurait dû s'inspirer de cet illustre exemple plutôt que d'emprunter les routes toutes tracées, mais mal fondées, de ses maîtres tibétains.

De fait, M. Ricard, tout au long de son parcours, ne découvre pas son objet - à savoir l'altruisme -, pas plus qu'il ne le construit ou ne le déploie en suivant une logique conceptuelle ou selon sa nature psychologique. Mais il se contente de le déplacer dans tous les champs possibles - de la spiritualité à l'économie, de la psychologie à la politique, de l'éducation à l'écologie -, comme s'il représentait l'unique solution à tous les problèmes, et le point ultime de convergence de toutes les activités humaines.

Que l'altruisme soit un élément important de la vie sociale, individuelle et spirituelle, depuis des siècles, qui en douterait ? Mais que l'altruisme représente à lui seul l'alpha et l'oméga du monde et de l'existence humaine, voilà qui paraît infiniment plus prétentieux<sup>37</sup>.

Comme nous l'avons indiqué, l'auteur aurait eu tout intérêt à recourir à l'histoire du concept qui, en Occident, fut pendant des siècles, non pas l'équivalent, mais le modèle même de l'altruisme, à savoir celui d'amour-charité<sup>38</sup>. Et d'en tirer les leçons de modestie qui conviennent à celui qui s'aventure sur un semblable terrain. À commencer par celle qui consiste à reconnaître humblement qu'il n'existe, en vérité, aucune solution miracle aux problèmes humains. De plus, il semble que si l'humanité possédait en elle des trésors inépuisables de bonté dans lesquels elle n'aurait qu'à puiser sans effort, tous les êtres humains seraient, depuis la nuit des temps, des sages, des saints et des éveillés sans exception. S'il n'en est rien, si quasiment tous les hommes ont préféré la médiocrité, la sécurité, le conformisme, l'ignorance, les plaisirs faciles, les passions désordonnées, l'égoïsme, et parfois même la cruauté et la haine à l'amour désintéressé et à la sagesse<sup>39</sup>, n'est-ce pas la preuve indéniable que nous sommes tous enclin au mal depuis notre naissance, comme le laisse entendre

---

37 De même est-il possible de démontrer qu'un acte puisse être désintéressé. Mais cela ne fait pas du désintéressement le moteur de toute l'Histoire de l'humanité. Voir, J. Esalter, *Le désintéressement*, Paris, Le Seuil, 2009.

38 Voir, par exemple, A. Nygren, *Érôs et Agapè*, Paris, Le Cerf, 2009 (rééd.).

clairement le dogme chrétien du péché originel<sup>40</sup>? Et que pour devenir bon ou meilleur, il ne suffit pas de laisser libre cours à ses penchants naturels, mais il faut, au contraire, les combattre et les entraver sans cesse pour les empêcher de nous dominer<sup>41</sup>.

En ce sens, la bonté comme la bienveillance ne sont pas des réservoirs d'énergie vitale inépuisables qui seraient à notre libre disposition, ni des potentiels psychologiques inhérents à notre esprit<sup>42</sup>, encore moins représentent-elles une nature propre que nous posséderions depuis toujours. Mais ce sont des vertus. C'est-à-dire des dispositions, pas forcément naturelles, qu'il revient à chacun de cultiver ou non. Et qui exigent des efforts répétés pour devenir des habitus. Ce qui signifie que ce choix dépend uniquement de nous. Dans le domaine éthique, il en est du bien et du mal comme de nos destinées, ils sont de l'ordre du choix et de la liberté personnelle. Et non d'une nature préexistante, encore moins d'un déterminisme naturel.

C'est d'ailleurs l'une des différences fondamentales entre l'être humain et le monde animal où l'altruisme décelé par M. Ricard, dans certaines expériences qu'il relate<sup>43</sup>, n'est pas l'objet d'un choix de la part des animaux, ou d'une décision mûrement réfléchie après une délibération intérieure. En effet, les animaux, faut-il le rappeler, ne possèdent aucune liberté<sup>44</sup>. Ils ne sont que ce qu'ils sont, et rien d'autre. En langage philosophique, leur essence se confond avec leur existence. Ce qui n'est pas le cas des êtres humains. De fait, la "nature" humaine<sup>45</sup>, quoique dépendante d'un substrat biologique, n'est pas déterminée d'avance, ni définie a priori de toute éternité<sup>46</sup>.

C'est pourquoi il n'existe pas de solution de continuité simple entre le monde animal et l'existence humaine, dont l'une des caractéristiques est de pouvoir se poser la question de cette existence même, de la justifier, de la remettre en cause, voire de la nier ou de la détruire.

---

39 Quelques titres sur cette question, et qui contredisent les hypothèses lancées par M. Ricard: J.-P. Dupuy, *Avions-nous oublié le mal?*, Paris, Bayard, 2002. A. Cugno, *L'existence du mal*, Paris, Le Seuil, 2002. M. Erman, *La cruauté. Essai sur la passion du mal*, Paris, P.U.F., 2009. J. Assoun, *La cruauté mélancolique*, Paris, Flammarion, 1997. Sur la question de la banalité du mal et du cas Eichmann, on lira avec profit, après l'essai de H. Arendt, les réflexions pertinentes de P.-H. Castel dans *La fin des coupables. Vol. II*, Paris, Ithaque, 2012, pp.209-219.

40 Péché originel qu'il faut distinguer du péché des origines, celui commis par Adam et Ève. Voir, J. Bur, *Le péché originel*, Paris, Le Cerf, 1988, p.17: "Le "péché des origines" (...), est celui que la Bible appelle le péché d'Adam. C'est (...) l'acte peccamineux qui a inauguré l'histoire de notre humanité pécheresse. Le "péché originel en nous" (...) a un tout autre sens. Il n'est pas un acte personnel dont l'homme se rend coupable. Il désigne notre condition native en tant qu'elle ne comporte pas en elle-même la participation à la vie amicale de Dieu." Dit autrement, c'est un péché : "(...) contracté par chacun de nous, dès le premier instant de notre existence." (p.17).

41 C'est aussi le sens du travail de M. Terestchenko que cite M. Ricard, mais dont il n'a pas compris le sens. Voir, M. Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité*, op. cit.

42 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, op. cit., p.46.

43 *Ibid.*, ch. 17.

44 Cf. J.-C. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Flammarion, 1994, pp.197-199, 220-223, 312.

45 En philosophie et en théologie, la nature ou le naturel ne s'oppose pas d'abord à la culture, mais à la surnature ou au surnaturel.

46 C'est tout le problème posé par le naturalisme en philosophie. Voir, J.-C. Billier, *Introduction à l'éthique*, Paris, P.U.F., 2014, p.239 : "Mais le naturalisme pointe dans le fait que, d'une part, le plaisir va constituer la marque distinctive *naturelle* du fait que l'homme accomplit bien ses potentialités, et, d'autre part, que l'excellence parfaite de l'homme est précisément contenue *naturellement* en lui à l'état de potentialité. Or, il est difficile pour les éthiciens modernes des vertus de revenir de façon convaincante en deçà du verdict kantien, et plus largement "moderne", qui stipule que l'homme se fait par *arrachement* à la naturalité en lui et hors de lui, et non par déploiement d'une naturalité qui semble échapper à toute définition possible."

## VI - Tous les êtres cherchent-ils le bonheur ?

À l'instar de son maître, le Dalaï-lama, M. Ricard aime à répéter dans son catéchisme tibétain que tous les hommes sans exception fuient la souffrance et recherchent le bonheur<sup>47</sup>.

Mais est-ce aussi sûr ? Et eux-mêmes ont-ils seulement vérifié un tel énoncé<sup>48</sup> ?

Là où le bât blesse, dans cette question délicate, c'est qu'il ne semble pas que M. Ricard ait réussi à faire une différence clairement établie entre le plaisir et le bonheur<sup>49</sup>.

Que tous les êtres humains recherchent d'une manière ou d'une autre le plaisir sous toutes ses formes, nul doute à ce sujet. Mais recherchent-ils pour autant le bonheur ? Non seulement celui défini par des philosophes, comme Aristote<sup>50</sup>, mais aussi celui que le Bouddha a trouvé dans son Éveil<sup>51</sup> ? Cela est d'autant plus difficile à croire quand on constate ce qui motive la plupart des êtres humains, ainsi que les catastrophes, individuelles et collectives, qu'ils n'ont cessé de déclencher tout au long de notre Histoire si tragique, surtout au nom d'un bonheur très terrestre.

Depuis l'Antiquité, les sages grecques ont parfaitement distingué le plaisir du bonheur. En effet, selon Aristote et les stoïciens, le plaisir n'est que l'ombre du Bien, ou que l'apparence du Bonheur<sup>52</sup>. Phénomène fugace, superficiel, addictif, désagréable par son aspect éphémère, le plaisir ne construit rien, et ne révèle pas grand-chose. Mais il attache, enserme et aliène, comme l'a si bien vu le Bouddhisme. Le plaisir représente un piège sur la voie spirituelle, dans la mesure aussi où il ne construit rien et peut être destructeur. Et l'on comprend d'autant mieux qu'en se méprenant sur la nature de ce phénomène qui illusionne facilement, la plupart des êtres humains choisissent et préfèrent, depuis toujours, l'ombre d'un bonheur qui leur échappe, au Bonheur suprême qu'ils ignorent, et peuvent ignorer longtemps, même volontairement. Quid en ce cas de la belle formule dalaï-lamesque ?

C'est là aussi où M. Ricard semble avoir encore négligé un principe fondamental du Bouddhisme dont il se prétend un adepte. Celui selon lequel les sentiments, les émotions et

---

47 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, op. cit., pp.14, 46. Par ex., Dalaï-lama, *Cent éléphants sur un brin d'herbe*, Paris, Le Seuil, 1990, p.26. Avec cette idée naïve qu'une vie bonne ou qu'une existence simple, doit mener directement et automatiquement au *nirvâna*!(p.28). Voir aussi, Dalaï-lama et H. Cutler, *L'art du bonheur*, Paris, R. Laffont, 1999, pp.25, 58. *L'enseignement du Dalaï-Lama*, Paris, A. Michel, 1987, p.127 : "Nous désirons tous obtenir le bonheur et éviter la souffrance." Sa Sainteté le Dalaï-lama, *Dzogchen*, Paris, Le Seuil, 2000, p.215 : "Pourtant, dans mon esprit, fondamentalement nous sommes tous les mêmes êtres humains et donc, fort de mon expérience intérieure en tant qu'être humain, je peux vous dire que vous désirez le bonheur et que vous ne désirez pas la souffrance." Exemple typique d'une extrapolation de soi aux autres. Collectif, *Compassion et sagesse*, Ed. Prajnâ, 1992, p.62.

48 Cet universalisme quelque peu inconséquent se trouve déjà chez un auteur comme Aristote qui affirmait, mais avec plus de grandeur, au début de sa *Métaphysique* que : "Tous les hommes désirent naturellement savoir". Voir, Aristote, *Métaphysique - 980 a 21*. Plus tard, Goethe a répondu à cette vérité idéale en disant que "Si Dieu avait eu l'intention de faire en sorte que les hommes vivent et agissent dans la vérité, il aurait dû s'y prendre tout autrement.", cité par H. Blumenberg, dans *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p.272.

49 Malgré ce qu'il en dit à la p.310.

50 Le plaisir, pour Aristote, ne fait qu'accompagner le souverain Bien, mais il ne l'est pas. Voir, P. Pellegrin, *Dictionnaire Aristote*, Paris, Ellipses, 2007, p.159.

51 À cet égard, la définition du *nirvâna*, proposée par M. Ricard (p.46), se veut indemne de la notion d'"extinction", alors que sa définition en sanscrit dénote exactement celle-ci. Voir, N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire Sanskrit-Français*, Paris, Maisonneuve, 1987, p.377, art. "nirvâna": soufflé, éteint, mort, disparu, perd, couché (soleil); apaisé, calme, dompté; nt. **extinction**, disparition, cessation, dissolution..." (c'est nous qui surlignons).

52 Cf. P. Pellegrin, *Dictionnaire Aristote*, Paris, Ellipses, 2007, p.159.

les passions, de quelque nature qu'ils puissent être, ne sont pas les purs vecteurs de l'authenticité de nos ressentis, ni ceux de la vérité du monde ou de notre existence. Mais ils trahissent, par leur puissance excessive, nos désirs secrets et inavouables, ainsi que nos pathologies mentales, comme ils peuvent souvent nous tromper sur la réalité des choses et de la vie. Or, l'altruisme et la compassion, comme leur nom l'indique, sont encore des sentiments et des passions qui suscitent dans la psyché humaine un "pathos"<sup>53</sup>, mot qui signifie à la fois la passion et la souffrance. Pathos qui n'épargne pas le style pathétique de M. Ricard, qui en inonde généreusement son lecteur. Même l'appel à la raison et au détachement, pourtant au cœur des enseignements du Bouddhisme<sup>54</sup>, ne semble pas avoir touché M. Ricard, qui ne sait résister ni à la tentation de la passion compatissante, ni à celle du pathos de l'altruisme.

Or, ces sentiments, si élevés soient-ils, sont encore des affects qui troublent l'esprit, et ne révèlent rien de la vérité de ce qui est ou de ce que nous sommes. Mais ils nous dissimulent la nature de la réalité ultime comme celle de la réalité relative, composée d'instantanés toujours fugaces, douloureux et insubstantiels. Même le plus grand altruisme n'échappe pas à ces caractéristiques qui sont éloignées de l'esprit de l'Éveil. Plus encore, si la compassion ou l'altruisme sont des sentiments positifs, ou des passions bienveillantes qui suscitent la bonté ou sont conduites par elle, ces derniers ne sont pas pour autant dépourvus de désir<sup>55</sup>. Or, d'après le Bouddhisme, le désir - et non seulement l'ignorance<sup>56</sup> - est le facteur psychologique qui enchaîne la conscience dans le cycle interminable des naissances et des morts, le *samsāra*. C'est lui qui est responsable des tourments infinis qui plongent les êtres humains dans l'ignorance et la haine. Or, ni l'altruisme, ni la bienveillance ne peuvent délivrer des liens du désir, puisque ce dernier représente un élément constitutif et essentiel de leur nature affective. Le même problème se pose avec la vertu chrétienne de charité, car celle-ci n'est pas non plus dépourvue de désir<sup>57</sup>.

En ce sens, la compassion peut effectivement prendre des formes pathologiques, contrairement à ce que croit naïvement M. Ricard<sup>58</sup>. D'autant que rien ne vient contrecarrer de telles passions qui, avec l'altruisme et la bienveillance, ont été érigées en vertus suprêmes par l'auteur et par ses maîtres. Un monde saturé de bienveillance, de compassion et d'altruisme, s'il peut exister, resterait encore un monde saturé de désirs qui étoufferaient l'humanité, et la maintiendraient dans une régression infantilisante et maternante. Ces mêmes désirs pourraient d'ailleurs tout aussi bien basculer dans leur opposé. Car de l'amour à la haine, il n'y a souvent qu'un pas, qui peut être rapidement franchi.

Le thème de l'altruisme, tel qu'il est présenté par l'auteur, soulève une autre difficulté<sup>59</sup>.

---

53 En grec pathos, de la racine *pathè*, signifie: "mal, maladie, souffrance, passion." Voir, A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 2000, p.1437.

54 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, *op. cit.*, p.46.

55 Désir qui, dans le cas du tantrisme tibétain, peut prendre l'aspect d'une libido sublimée par des pratiques ésotériques malsaines. Voir, par ex., G. Kelsang Gyatso, *Claire Lumière de félicité*, Ed. Dharma, 1986. Y. Gyatso, *Tantra de l'union secrète*, Paris, Le Seuil, 1997.

56 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, *op. cit.*, p.41. On constatera le socratisme très naïf de la pensée du Dalaï-lama repris tel quel par M. Ricard.

57 Cf. L. Luciani-Zidane, *L'acédie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan*, Paris, Le Cerf, 2009, pp. 228-230.

58 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, *op. cit.*, pp.375-376. Voir, P.-H. Castel, *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés. Obsessions et contraintes intérieures de l'antiquité à Freud*, Paris, Ithaque, 2011.

59 *Ibid.*, pp.46-47 et ch. 22. Il en est de même de la charité chrétienne qui a connu des distorsions et des dévoiements névrotiques.

De fait, l'effacement des frontières entre soi et autrui, revendiquée par M. Ricard, avec la permutation de soi et de l'autre imaginée dans les exercices auxquels nous convie l'auteur, tend, d'un point de vue psychologique, vers une vision limite<sup>60</sup>. Cette non-dualité, toute imaginaire d'ailleurs, n'est effectivement pas sans danger. Notamment en ce qu'elle tente de contourner une réalité humaine qui, elle, est indéniable, et permet, entre autres, l'intersubjectivité, le développement de la personne et le projet d'autonomisation individuelle, et ce jusqu'au respect de soi et d'autrui. Inviter à un dépassement de soi qui implique une négation de l'altérité comme de soi-même, voire de les confondre, c'est prendre le risque de verser dans une pathologie comme la schizophrénie<sup>61</sup>. De plus, comme l'a bien vu la psychanalyse, se mettre à la place d'autrui revient à déplacer de force celui-ci, et à lui dénier son altérité face à la nôtre. Et par là même à le pousser dans le délire.

C'est l'immense mérite d'un auteur comme René Girard que d'avoir révélé les dangers inhérents aux phénomènes d'unification et d'homogénéisation sociales. À cet égard les sentiments de compassion et d'altruisme, avec les exercices d'échanges - heureusement imaginaires - de soi avec autrui auxquels M. Ricard nous convie, et qui sont au cœur de son tantrisme tibétain, représentent bel et bien des pièges de confusion d'identité.

Il revient à J.-C. Guillebaud d'avoir parfaitement résumé la thèse girardienne :

*"Ce ne sont pas les "différences" qui jettent les humains les uns contre les autres, mais au contraire leurs "ressemblances" (...). La rivalité qui les oppose finit par faire d'eux des "jumeaux mimétiques" que rien ne distingue plus. Autrement dit, l'indifférenciation est le vrai ressort de la violence, laquelle ne cesse de s'accroître à mesure que la première s'exacerbe."*<sup>62</sup>

Or, que peuvent produire les sentiments de compassion et de bienveillance auxquels M. Ricard nous invite sans nous demander notre avis ? En fait, exactement leur contraire ! Ainsi, au lieu d'établir un royaume de paix et d'amour, ou encore de construire la cité future régie par une pure non-violence grâce au parfait respect d'autrui et de soi, l'injonction de la bienveillance et de l'altruisme - basée sur l'échange de soi contre autrui qui est une thématique récurrente dans tout le bouddhisme Mahāyāna et le tantrisme tibétain -, aboutit, en fait, à l'irrespect de l'altérité, et à imposer une forme de non-dualité entre les êtres<sup>63</sup>. Non-dualité aussi violente qu'imaginaire, irrespectueuse des êtres, de leur identité,

---

60 ch. 22. En parallèle avec les exercices de permutation imaginaire inventée par le Bouddhisme Mahāyāna, et qui versent sensiblement dans un dolorisme malsain, bien connu en climat chrétien.

61 Voir, B. Golse et R. Simas: "L'empathie est-elle encore ce qu'elle était?", in "Revue d'éthique et de théologie morale", Paris, Le Cerf, N°277 - Décembre 2013, pp.54-62.

62 Cf. R. Jacoby, *Les ressorts de la violence. Peur de l'autre ou peur du semblable?*, [Préface de J.-C. Guillebaud,], Paris, Belfond, 2014, p.12 (c'est nous qui surlignons). Dans un ouvrage d'entretiens, R. Girard revient sur cette idée fondamentale et sur la question de la non-violence dans le pouvoir politique : "Je pense qu'il n'y pas de "science politique" pure. Elle doit essayer de défendre l'ordre, de ralentir l'indifférenciation avec des moyens aussi pacifiques que possible, tout en sachant qu'elle ne peut aspirer à la non-violence absolue sous peine de mettre en œuvre la plus grande violence. (...) Il faut admettre que pour empêcher la violence, nous ne pouvons nous passer d'une certaine violence.", in R. Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Fayard, 2011, pp.148-149, et aussi pp.158-161. C'est ce que ne peut comprendre M. Ricard qui confond morale et politique et raisonne en termes de morale et d'utopie compassionnelle et non-violente, laquelle pourrait très bien, en se réalisant, provoquer le pire et se retourner en violence pure. Une personnalité politique comme Gandhi, grand adepte de l'ahimsa, en avait perçu quelque chose, et sa mort, totalement sacrificielle, l'a bien démontré... Voir, en fin d'article, Annexe - 2.

63 On peut voir un exemple de ce non-respect dans les ouvrages parus ces dernières décennies et dans les pseudo-dialogues établis entre le Dalaï-Lama et des scientifiques venus l'interroger, mais au détriment de leur propre méthode et déontologie. On peut ainsi constater qu'aucun de ces scientifiques n'ose jamais contredire le Dalaï-Lama, qui est traité comme un oracle ou un demi-dieu aux paroles infaillibles, attitude obséquieuse qui

de leur histoire, de leur singularité, et qui peut tout aussi bien déclencher en retour - tel un retour du refoulé ou du dénié - une violence de type mimétique, afin de rétablir une situation différenciée, c'est-à-dire de revenir à une différenciation psychologique et sociale qui soit salutaire.

Cette vision de la fusion de tous en un tout, c'est-à-dire de l'indifférenciation totale et du fusionnel affectif, est une forme de violence encore plus pernicieuse qu'une violence ordinaire, puisqu'elle s'effectue en douceur et au nom de la non-violence. Vision totalisante, pour ne pas dire totalitaire, à laquelle il est juste de réagir sainement<sup>64</sup>. Ce qui peut très bien expliquer certaines réactions négatives et le refus d'adhérer à ce monde psychologiquement régressif et politiquement totalisant que M. Ricard tient à construire aux dépens de la réalité sociale et humaine. Cette vision artificielle et dangereuse épouse d'ailleurs très bien son idéologie nihiliste qui affirme péremptoirement que l'ego n'existe pas<sup>65</sup>. Et qu'à peine né, il doit disparaître, puisqu'il serait la cause de tous nos malheurs. Or, si l'ego n'existe pas, alors l'autre en tant qu'alter ego - c'est-à-dire un autre soi ou un autre que moi -, n'existe pas non plus. Comment dans ces conditions un sentiment comme la compassion pourrait-il se déployer, et envers qui exactement ? Ne serait-elle pas tout simplement une illusion, à l'instar de l'ego ou de l'autre, eux aussi illusoire<sup>66</sup>?

Or cette attitude de dénigrement du soi<sup>67</sup> s'oppose à tout le processus de civilisation fondé sur le religieux et le juridique avec, au sommet, la Loi, seule capable de différencier les choses et les êtres, et de donner un cadre de vie où l'existence individuelle et sociale soit possible et viable<sup>68</sup>. Ce ne sont pas tant les ego qui sont destructeurs et sources de conflits infinis, mais tout ce qui ne les respecte pas, à commencer par les idéologies fusionnelles. En ce sens, les pratiques spirituelles issues du bouddhisme Mahāyāna, sur fond de recherche de non-dualité entre soi et le monde, ne sont pas sans danger. D'autant que cette vision non-duelle n'est pas ce que le Bouddhisme ancien avait choisi et privilégié, spirituellement et intellectuellement, pour définir l'état d'Éveil et le nirvāna.

De ce fait, les progrès de l'altruisme, que M. Ricard croit pouvoir repérer dans l'histoire de l'humanité, ne sont peut-être que des illusions rétrospectives, ou que des projections idéalisées. En effet, si le désir se trouve encore au cœur de cet affect, cela signifie que le mal s'y trouve aussi et qu'il poursuit son œuvre souterraine. Mais il le fait à l'abri d'une vertu

---

leur fait perdre toute objectivité et toute crédibilité. Voir, par exemple, F.-J. Varela (dir.), *Dormir, rêver, mourir. Explorer la conscience avec le Dalaï-Lama*, Paris, Nil, 1998. J.-W. Hayward et F.-J. Varela, *Passerelles. Entretiens avec le Dalaï-Lama sur les sciences de l'esprit*, Paris, A. Michel, 1995. Dalaï-Lama et H. Cutler, *L'art du bonheur*, op. cit.

64 Il revient à H. Arendt d'avoir su décrire la compassion comme une passion dangereuse, qui peut s'avérer psychologiquement et politiquement néfaste. Voir, H. Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, pp.227-228: "Brecht découvrit instinctivement ce que les historien de la Révolution se sont acharnés à laisser échapper: à savoir que les révolutionnaires modernes de Robespierre à Lénine ont été gouvernés par une passion: la compassion.(...) le jour où l'on devra quitter le monde, il sera plus important de laisser derrière soi un monde meilleur que d'avoir été bon. (...). "Redoutable est la tentation d'être bon" - presque irrésistible quant à l'attraction qu'elle exerce, dangereuse et suspecte quant à ses conséquences." Et, A. Ehrenberg, *La société du malaise*, Paris, O. Jacob, 2012, p.325 : "La compassion, passion dangereuse." En ce sens la bonté et la compassion peuvent très bien nuire à la justice et à l'équité et provoquer le pire au nom du meilleur, comme tant d'utopies politiques meurtrières l'ont amplement démontré. Que du mal puisse surgir du bien, c'est que M. Ricard ne saurait seulement imaginer, et c'est la raison pour laquelle son livre est dénué d'intérêt philosophique.

65 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, op. cit., pp.306-308.

66 Voir l'Annexe - 1, en fin d'article.

67 Pour ne pas dire de haine de soi et du moi qui sous-entend une forme psychologique de masochisme.

68 Cf. A. Supiot, *La gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015.

d'autant plus fragile qu'elle n'est soutenue par rien d'autre que par elle-même, ou par la seule force de conviction de ses adeptes. L'auteur n'a pas songé que ce mal, qu'il prend naïvement pour ne pas dire idiotement pour une fiction<sup>69</sup>, ne demande rien d'autre qu'un moment d'oubli pour rejaillir et refaire surface avec la violence d'un refoulé.

On ne se débarrasse pas aussi facilement du mal et du négatif. Telle est la leçon de l'Histoire que M. Ricard n'a pas encore retenue.

### En conclusion

Pour quelqu'un soucieux de pensée rationnelle et philosophique, l'ouvrage de M. Ricard représente une véritable épreuve intellectuelle. Car ce livre ne fait qu'aligner des idées préconçues, sans jamais les discuter ni les éprouver, afin de les mettre au service d'une vision du monde simpliste et d'une naïveté confondante. De plus, un constat pénible s'impose à la lecture de ce livre.

En effet, les notions de bonté, de tolérance, de compassion et d'altruisme, en bonne psychologie comportementale et en accord avec toute une mode pseudo-spirituelle qui déferle actuellement, ont remplacé les principes de justice et de vérité.

Faire montre de compassion, même si celle-ci est erronée ou injustifiée, est devenu une attitude infiniment préférable à la recherche de la vérité ou de la justice. Au point même de faire basculer la compassion dans l'injustice et l'altruisme dans le mensonge. Mais que vaudraient une compassion dénuée de justice et un altruisme qui ne serait pas véridique ? Ces sentiments évoqués à longueur de pages vaudraient-ils par eux-mêmes en tant que tels, et sans avoir à se référer à des principes supérieurs ? Seraient-ils les critères éthiques suprêmes érigés au-dessus de tout ? Et par qui exactement, puisqu'on ne peut leur attribuer aucun caractère transcendant<sup>70</sup> ?

Par ailleurs, l'ambition de l'ouvrage de M. Ricard pêche par un défaut majeur : celui de confondre la morale avec la politique. Or, sans entrer dans un débat qui mériterait à lui seul une analyse approfondie<sup>71</sup>, si l'on peut affirmer qu'il existe bien une morale bouddhiste dont tous les sūtrā se font l'écho depuis l'époque du Bouddha, il est difficile, en revanche, voire impossible, de prétendre qu'il existe une politique bouddhiste. C'est que le Bouddhisme n'a jamais eu vocation à transformer la société, encore moins à la diriger, mais son ambition fut uniquement d'inciter les éventuels renonçants à quitter celle-ci pour se mettre en quête de la délivrance. En ce sens, et malgré sa critique du système des castes hindou et sa vision agnostique du monde, le Bouddhisme n'est ni révolutionnaire ni réformiste.

Enfin, ce qui pose sérieusement problème, ce sont les présupposés tantriques de M. Ricard qui servent de justificatifs à sa laborieuse recherche. Depuis les travaux sérieux de quelques orientalistes<sup>72</sup>, on sait que le Bouddhisme auquel se réfère M. Ricard est un Bouddhisme dévoyé et spirituellement tronqué. Et non pas le stade ultime de la spiritualité orientale, encore moins l'acmé du Bouddhisme et de sa sagesse. En effet, le tantrisme tibétain porte en lui un nombre important d'inconséquences spirituelles enchevêtrées dans un univers ésotérique et magique que le Bouddhisme ancien avait pourtant rejeté et réfuté dès son apparition. L'invention d'arrière-mondes, peuplés de figures divines et démoniaques qui appartiennent à une pensée magique pré-moderne, trahit son archaïsme comme son

---

69 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme, op. cit.*, p.400.

70 *Ibid.*, pp.38-40, 239-240.

71 Voir, en fin d'article, Anne - 2 -.

72 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, Paris, Asia, 2009. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien. Des origines à l'ère Saka*, Louvain, Institut orientaliste, 1976.

idéalisme spirituel<sup>73</sup>. Et sa conception politico-religieuse hiérarchisée et totalisante contredit l'ancienne vision de l'humanité du Bouddha qui visait à un retrait du monde, et non pas à fonder une théocratie.

Les vertus de compassion et d'amour servent ainsi à recouvrir l'indigence d'une pensée sclérosée depuis des siècles et qui n'a jamais réussi par elle-même à se renouveler, encore moins à se critiquer. Elle sert aussi de rideau de fumée pour voiler les graves problèmes actuels auxquels sont confrontés les principaux représentants du tantrisme tibétain, et leur incapacité à saisir le sens et les conséquences de leur histoire récente<sup>74</sup>.

La volonté d'ériger la compassion et l'altruisme en vertus suprêmes relève ainsi d'une opération visant à saper le fondement de toute véritable réflexion et de toute critique qui ne pourraient être que rejetées dans l'univers néfaste de la malveillance. En effet, émettre la moindre critique envers une telle démarche revient de facto à se positionner du côté des intolérants et des êtres malveillants.

C'est ainsi que la démarche d'un M. Ricard interdit toute véritable critique d'émerger, du fait même de sa position, ou plutôt de sa posture a priori altruiste. Mais celle-ci se transforme en idéologie dès lors qu'elle ne satisfait pas aux critères d'une pensée rationnelle que lui-même croit pratiquer, alors qu'il la noie dans un verbiage insipide et infantilisant. De cette position pseudo-intellectuelle on passe ainsi à une posture idéologique. Et de cette posture idéologique, on glisse insidieusement vers une imposture intellectuelle.

C'est celle-ci qui se doit d'être dénoncée avec vigueur au nom même de la pensée libre et rationnelle, laquelle ne saurait obéir ni se soumettre à aucun dictat, que celui-ci provienne d'un magistère quelconque, d'une tradition religieuse ou encore d'une injonction à la bienveillance, laquelle confond malheureusement la paix avec la Justice et l'Amour avec la Vérité.

---

## Table des matières

<b>Introduction</b>	p.1
I - Le dernier ouvrage de M. Ricard : un exemple de sagesse cool	p.3
II - La bienveillance doit-elle être l'objet d'une démonstration ?	p.3
III - Un absent remarquable : le Christianisme	p.4
IV - Les défauts majeurs de l'ouvrage	p.6
V - Une démonstration qui ne convainc pas	p.10
VI - Tous les êtres cherchent-ils le bonheur ?	p.12
<b>En conclusion</b>	p.16
Annexe - 1 - L'oubli de l'Autre en spiritualité : un exemple contemporain	p.18
Annexe - 2 - Du bon usage de la morale et de la politique en spiritualité	p.22

---

73 Cf., par ex., I. Baker, *Le temple secret du Dalai-lama. Fresques tantriques du Tibet*, Paris, Ed. de la Martinière, 2000.

74 Cf. S. Batchelor, *Itinéraire d'un bouddhiste athée*, Paris, Le Seuil, 2012. G. Van Grasdorff, *Opération Shambhala. Des S.S. au pays des Dalai-lamas*, Paris, Presses du Châtelet, 2012.

### L'oubli de l'Autre en spiritualité : un exemple contemporain

Le dernier ouvrage de M. Ricard offre un exemple magistral de l'oubli de l'Autre, mais paradoxalement au sein même d'une pensée qui se voue à la promotion de la compassion et de l'altruisme pour les ériger en vertus morales suprêmes.

C'est ainsi qu'il décrit les différences qui existeraient entre altruisme, empathie et compassion pour montrer la supériorité de cette dernière. Le tout soutenu par des expériences faites dans des laboratoires américains afin de fournir des preuves "scientifiques" de sa démarche. Mais ces affects qu'il analyse et décortique n'existeraient pas sans la présence et la puissance du désir. Et ce, au sein même des exercices empathiques où le lecteur est invité à se représenter les souffrances d'autrui afin d'entrer en empathie avec lui :

*"Cette démarche empathique a pour but d'engendrer une aspiration profonde à remédier à ces souffrances. Mais ce simple désir ne suffisant pas, il faut cultiver la détermination de tout mettre en œuvre pour les soulager."*<sup>75</sup>

Puis, l'auteur donne une définition de la compassion qui articule à la fois empathie et altruisme :

*"Ainsi lorsque l'amour altruiste passe au travers du prisme de l'empathie, il devient compassion."*<sup>76</sup>

Plus encore :

*"La compassion est la forme que prend l'amour altruiste lorsqu'il est confronté à la souffrance de l'autre."*<sup>77</sup>

Au chapitre suivant, il insiste sur ce qui fonde l'altruisme :

*"Nous avons présenté jusqu'ici l'altruisme comme une motivation, comme le désir d'accomplir le bien d'autrui."*<sup>78</sup>

Le tout culminant dans cette émotion suprême qu'est l'amour<sup>79</sup>.

Le désir est donc plus que jamais présent au cœur de ces affects que sont l'altruisme, l'empathie et la compassion. Celle-ci, d'ailleurs, dit bien son nom de "passion" qui entre en écho à la présence ou à la souffrance de l'autre. À la suite du psychologue D. Bateson, M. Ricard ne fournit pas moins de huit exemples ou de huit formes différentes d'empathie qui toutes trouvent leur origine dans la présence, réelle ou imaginaire, de l'autre.

Or, c'est justement l'emploi et le statut de cet "autre" qui posent question<sup>80</sup>.

En effet, voilà une réalité humaine qui n'est jamais vraiment définie et à laquelle l'auteur tente désespérément de donner des réponses a priori, avant même que la question de l'autre, c'est-à-dire de l'autre en tant qu'autre, soit réellement posée.

C'est un peu comme si la présence de l'autre, dans la démarche ricardienne, n'était d'abord requise que pour donner consistance à l'affect compassionnel, et fournir un alibi à l'empathie que l'auteur ne peut réprimer et qui envahit toute sa pensée. Malheureusement, et malgré les belles déclarations compassionnelles dont ce livre déborde, cette passion éprouvée

---

75 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme, op. cit.*, p.69.

76 *Ibid.*, p.69.

77 p.294.

78 p.77.

79 ch. 5. Je passe sur l'idée contradictoire qui pose, en termes bouddhiques, qu'une passion puisse faire accéder à l'Éveil et au nirvāna, état et lieu dépourvus de toute passion ou de toute sensation.

80 pp.56-60.

envers l'autre, pleine de pathos, ou ce désir transi d'altruisme, ne semble être qu'une mise en scène de l'altruisme, qu'une théâtralisation de la compassion, où l'autre est avant tout une fiction irréaliste, une production imaginaire, une altérité vide ou abstraite. En ce sens l'autre ne semble qu'un prétexte à l'affect compassionnel.

Pourquoi cela ? Mais parce que la démarche proposée par l'auteur est d'abord et avant tout celle provoquée par des affects entièrement égocentrés. De fait, les idées exprimées par M. Ricard ne se le sont qu'à partir de ses affects et non ceux d'autrui. Si je voulais suivre sa méthode, je ne le ferais qu'à partir de mes sentiments, de mes émotions, de mes affects et de mes désirs, lesquels sont toujours éprouvés en moi-même et par moi-même. Et par personne d'autre. L'autre est pour ainsi dire inexistant, sauf à servir d'objet à mes affects. Autrement dit, cet affect compassionnel, cette passion démesurée et envahissante de soi ou de moi-même pour autrui, est moins une ouverture à l'autre, que je ne cherche pas à comprendre, qu'un obstacle à sa présence réelle. En effet, en éprouvant de l'empathie envers l'autre, ce n'est pas d'abord lui que je comprends ou avec qui j'entre en contact directement. Mais c'est avant tout avec mon affect et mon propre pathos. Ou encore avec ceux d'un "Autre", plus intime et plus subtil, mais que M. Ricard ne saurait identifier. Et pour cause.

Car, pour M. Ricard, l'autre n'est que l'occasion de mon empathie, le prétexte à ma compassion ou à mon altruisme. Il représente, non pas un sujet à comprendre, mais un objet virtuel à aider, sans jamais que l'on doive s'interroger sur sa qualité d'autre, ou que l'on ait à prendre en considération son altérité. L'autre n'est ainsi qu'un *alter ego*, c'est-à-dire un autre "moi", mais infiniment plus "moi" qu'il ne peut être "autre". Autrement dit cet autre moi-même est bien plus un *ego* qu'un *alter*, et qui, telle une réplique ou une image de ce que je suis, doit nécessairement éprouver les mêmes affects que moi et être constitué comme je le suis moi-même. Et non comme un autre. C'est à dire différent de moi et irréductible à ce que je suis, à mes projections, à mes affects ou à mes représentations. Cette vision tronquée de l'autre permet de se façonner une image idéale d'autrui, toujours en souffrance et en détresse selon M. Ricard, c'est-à-dire en état d'infériorité par rapport à moi. Mais cela va plus loin, puisque cette attitude, mais qui n'est altruiste qu'en apparence, permet aussi de se débarrasser du sentiment de culpabilité, jugé de nature "égoïste"<sup>81</sup>, alors qu'il entre pour une bonne part dans la constitution de l'humanité de chaque homme depuis toujours, et dans l'apprentissage essentiel de la responsabilité morale<sup>82</sup>.

De plus, pour M. Ricard, l'autre est reconnu soit pour ses vertus positives, soit du fait de ses souffrances. Mais jamais pour sa part négative ou dangereuse qu'il peut représenter. Toujours plongé dans la peine ou la souffrance, il n'est pas mauvais en soi, et si, par malheur, il se révélait être cruel ou pervers, il faudrait alors le considérer façon socratique, c'est-à-dire en déniait sa méchanceté foncière, et en le croyant a priori irresponsable<sup>83</sup>. L'autre est ainsi soit une victime des autres, soit une victime de lui-même<sup>84</sup>. Dans tous les cas, c'est un

---

81 pp.148-151.

82 C'est notamment l'itinéraire de l'homme pécheur dans la Bible et le Christianisme que Matthieu Ricard ignore totalement. Voir, R. Doron et F. Parrot (dir.), *Dictionnaire de psychologie*, Paris, P.U.F., 2007, art."Culpabilité." M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, P.U.F., 1996, art."Culpabilité."

83 On se souvient que pour Socrate : "Nul ne tend volontairement au mal". Voir, Platon, *Protagoras*, 358d. *Ménon*, 77-78. Pour une discussion sur la question, non rhétorique mais totalement éthique, du "nazi rationnel", voir, V. Descombes (dir.), *Philosophie du jugement politique*, Paris, Le Seuil, 2008.

84Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme, op. cit.*, ch.28-30.

handicapé, un être qui manifeste des carences empathiques<sup>85</sup>, et qui a besoin de mon aide et de ma compassion pour devenir lui-même, c'est-à-dire un autre moi, ou un autre mais comme moi. Il n'est, d'ailleurs, apparemment rien d'autre, et peut très bien être considéré de cette façon, dans une vision utilitariste qui vise à maximiser le bien-être de chacun<sup>86</sup>, mais sans aucune référence éthique qui exige le respect de l'autre en tant que tel et de ce qu'il peut signifier au-delà de lui-même. L'autre ne fait ainsi que répondre à mes désirs et n'est rien d'autre que le miroir de mes besoins ou de mes affects. Car, pour M. Ricard, si l'autre, humain, n'est qu'un reflet de ce que je suis, un double sans consistance véritable, c'est-à-dire sans véritable altérité, ou encore s'il n'est que l'occasion de ma compassion, l'Autre, en tant qu'instance psychique ou spirituelle, n'existe pas.

Pourquoi cet aveuglement et comment expliquer une telle ignorance ?

La réponse qui vient immédiatement à l'esprit est liée à l'une des thématiques du Bouddhisme, et notamment du bouddhisme tibétain : l'absence de soi ou d'ego. M. Ricard développe cette idée en affirmant que le fait de penser n'est pas une preuve de l'ego, et que la conscience humaine ne vise aucune entité individuelle<sup>87</sup>. Et d'en conclure, en bon nâgârjunien qu'il est, que l'ego n'est qu'une illusion<sup>88</sup>.

Or, toute notre expérience intime nous prouve le contraire. En effet, notre conscience est une manifestation psychologique ou psychosomatique entièrement singulière, et qui ne concerne qu'une et une seule personne. Quant à l'ego, qui est l'expression de cette conscience singulière<sup>89</sup>, s'il n'est, en bonne logique bouddhique, qu'un effet de causes spécifiques, cela ne signifie pas qu'il n'existe pas ou qu'il n'est qu'une illusion<sup>90</sup>. La pente sur laquelle glisse insensiblement M. Ricard est celle du nihilisme, condamnée par le Bouddhisme lui-même.

Car si l'ego ou le moi ne sont que des illusions, comment un autre, c'est-à-dire à la fois un autre moi, un *alter ego*, mais aussi un autre que moi, pourrait-il exister de son côté ? En niant le soi ou le moi, on nie tout à la fois le moi ou l'ego personnel et celui d'autrui. Prétendre, ensuite, se soucier d'autrui et éprouver envers lui des sentiments de compassion et d'altruisme est à la fois une gageure et une attitude absurde. En effet comment aimer un autre inexistant, ou compatir aux souffrances d'une altérité illusoire ? C'est bien ce qu'avaient affirmé autrefois les docteurs du courant du Mādhyamaka, auquel M. Ricard et le Dalaï-lama appartiennent dans leur bouddhisme tibétain, avec leurs affirmations sophistiquées :

*"Le Bodhisattva ne voit jamais l'existence propre des êtres, mais, pour les mûrir, il parle des êtres. Il ne voit ni être vivant ni individu, mais il parle d'être vivant et d'individu."*<sup>91</sup>

---

85 *Ibid.*, ch. 27.

86 Ch.6.

87 p.305. Expérience démentie par la philosophie contemporaine. Voir, S. Chauvier, *Dire "Je". Essais sur la subjectivité*, Paris, Vrin, 2001.

88 p.306. La réfutation du "soi" par le Bouddha visait initialement la notion d'ātman, c'est-à-dire d'âme au sens donné par l'hindouisme des Upanisads, et non le *je* ou le *moi* en tant que tels. Il y a là une extrapolation de cette critique mais étendue à tout ce qui peut faire référence à un ego ou à un *moi*.

89 Expression psychologique avec le sentiment du moi ou d'être soi, et linguistique avec l'emploi du "je" dans les paroles.

90 Ce serait la différence entre la subjectivité et la subjectité. Voir, O. Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p.171 : "Le sens kantien du "sujet" unifie deux concepts : le concept métaphysique d'*hypokeimenon*, de substrat sous-jacent (la "**subjectité**"), et la certitude primitive de penser ("*cogito*") selon Descartes ("la **subjectivité**")." (c'est moi qui surligne). On peut donc admettre que la subjectivité existe, parce qu'elle est dépendante du corps et de la conscience.

Faire spirituellement mûrir des êtres inexistants ne reviendrait-il pas, toutes proportions gardées, à cultiver des plantes illusoire poussant dans une terre irréaliste et se développant dans un jardin imaginaire ? On n'ose à peine songer au résultat...

Nous voyons effectivement bien un concept d'altérité dans l'ouvrage de M. Ricard, mais rien qui soit un autre réel et vivant. En ce sens, le nihilisme de M. Ricard sape les fondements de sa démarche compassionnelle. Plus encore, ce qui n'apparaît pas dans les analyses de M. Ricard, c'est le fait que les affects - qu'ils soient de nature positive ou négative - peuvent être suscités soit par l'autre, celui qui me fait face et que je ne suis pas, soit par l'Autre, celui qui est en moi.

Auquel cas, les belles émotions d'empathie et de compassion, dont chacun peut se targuer en se croyant être l'auteur privilégié de celles-ci, se révéleraient, en fait, n'être que l'effet du désir et des émotions de l'autre, mais projetés en moi, afin qu'ils suscitent en retour les miens. De ce fait, l'altruisme ferait écho à l'attention que l'autre manifeste envers ma personne, affect qui trouverait aussitôt un espace de réceptivité en moi-même. En cela, autrui et moi-même serions bien établis dans un rapport mimétique, mais qui inclurait aussi implicitement une tierce personne, ou une troisième instance, qui serait l'Autre, soit au sens métaphysique - comme figure transcendante d'extériorité et d'intériorité -, soit au sens psychanalytique - comme inconscient -, soit au sens de R. Girard - comme figure de la médiation<sup>92</sup>.

De ce fait, si j'obéis à la compassion - qui, de ce point de vue, serait peut-être plus de l'ordre d'un devoir moral qu'un simple affect -, ce n'est pas d'abord de mon plein gré et de mon propre chef, mais c'est plutôt en réponse au désir de l'Autre, c'est-à-dire pour faire écho à sa demande ou répondre à son injonction, voire à son désir. L'acte apparemment désintéressé de l'amour d'autrui devient ainsi une figure psychologique formée d'entrelacs serrés, et qui exprimerait la nature des liens et des rapports humains - interindividuels et sociaux - dans toute leur complexité. Et la vision simpliste et idyllique qu'en offre M. Ricard dans son ouvrage ne serait alors rien d'autre qu'une excroissance, plus psychologique que morale, des utopies politiques qui ont fait florès au XXe siècle, et dont les avatars révolutionnaires - comme celui de Gandhi en Inde, avec sa non-violence érigée en vertu parfaite, ou ceux des révoltes étudiantes en Occident, et dont M. Ricard fut sans doute un témoin, voire un acteur - forment encore aujourd'hui les exemples de ces grands projets qui ont totalement avorté. C'est qu'à négliger ou à oublier l'Autre, on en devient aussitôt le jouet ou la victime. Et à tenter d'instaurer un paradis sur terre, on prend le risque de créer un enfer...

En ne respectant ni la réalité psychologique de la conscience humaine, mise au jour par la psychanalyse et l'anthropologie, ni la vérité morale, que la philosophie grecque et la théologie chrétienne ont théorisée et révélée depuis des siècles, la compassion prônée par M. Ricard ne serait-elle que le masque de l'erreur et de l'illusion ? D'ailleurs, si lui-même obéissait à ses propres injonctions pratiques<sup>93</sup>, s'il lui était vraiment arrivé de se mettre à la place de l'autre ou de s'échanger lui-même contre autrui, ainsi qu'il le préconise dans ses exercices imaginaires<sup>94</sup>, n'aurait-il pas dû se remettre en cause et changer d'opinion et de croyances pour adopter celles de l'autre ? Ces renversements intérieurs sont d'ailleurs les

---

91 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, p.167. Le symptôme de cette fusion non-duelle entre soi et autrui est le sentiment de compassion qui incite à ne plus rien distinguer, et incline à la psychose ou au déni.

92 Cf. J. Cohen, "La théorie du roman de René Girard", in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 20e année. N°:3. 1965, pp.465-475.

93 Cf. M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, op. cit., ch.22.

94 *Ibid.*, ch.2.

signes objectifs de ce que l'on appelle "conversion" en langage religieux, phénomène que lui-même a dû connaître en tant que moine tibétain.

Or, apparemment, il n'en est rien. Et M. Ricard campe sur ses positions tout au long de son livre, en ignorant superbement l'altérité de l'autre qu'il réduit à sa plus simple expression - celle d'un moi dédoublé, privé de parole et de pensée -, comme il se croit lui-même délivré du poids de son propre ego que l'on remarque pourtant à toutes les pages de son livre. Double erreur, due au déni de l'autre ou à l'oubli de l'Autre, et qui peut se révéler fatale.

## **Annexe - 2 - Du bon usage de la morale et de la politique en spiritualité**

À l'instar de son maître le Dalaï-lama, Matthieu Ricard, se présente comme un thérapeute capable de guérir quasiment tous les maux qui accablent l'être humain, ou comme le médecin du monde et de l'humanité.

Cette prétention se lit dans son ouvrage à la façon dont il étend sans vergogne ses remèdes à la planète entière et à toute l'histoire de l'humanité. Pareille prétention était déjà apparue avec la plupart des sciences humaines - psychologie, psychanalyse et sociologie en tête - qui se sont toutes prévaluées d'être des sciences totales du sujet humain, englobant toutes les dimensions de son être et s'étendant jusqu'à la Nature elle-même, avant de se heurter à leurs propres limites et à la résistance du réel qui les ont obligées à plus d'humilité dans leur propos et à plus de responsabilité dans leurs ambitions. C'est ce qui attend assurément, un jour, la sous-pensée moralisante de Matthieu Ricard. Et c'est tout ce que nous lui souhaitons. Mais c'est justement sur cet aspect moral que nous voudrions rapidement revenir. Car celui-ci englobe tout le propos du livre et déborde sur tous les sujets abordés. À l'instar de tous les systèmes utopiques, et la pensée de M. Ricard n'y déroge malheureusement pas, le propos moralisateur du livre fait office de critère ultime dans tous les domaines, sans cependant que celui-ci soit jamais interrogé. Ce moralisme devient même un système totalisant, voire spirituellement totalitaire, puisque rien ne semble ou ne devrait lui échapper. Sous la plume de M. Ricard, la morale bouddhiste tibétaine devient ainsi l'unique critère de jugement de toutes les activités humaines, voire des humains eux-mêmes sans exception. Et cette morale moralisatrice, débordante d'affect altruiste, envahit tout, au point d'étouffer la nature humaine elle-même.

En bon moine tibétain oublieux de sa culture européenne, M. Ricard néglige une leçon essentielle de l'histoire religieuse, à savoir que les moines et les clercs doivent le moins possible intervenir dans la vie civile ou interférer avec celle-ci. C'est la grande leçon qu'une institution aussi imposante que l'Église catholique a dû retenir malgré elle, notamment après les excès de la chrétienté médiévale et de la Contre-Réforme, avec sa vision uniformisante et totalisante du monde. Les Églises protestantes, de leur côté, ont dû elles aussi en rabattre quant à leurs prétentions à imposer leur théologie réformée à la sphère civile et politique.

C'est ainsi que la pensée de M. Ricard ressemble à une sorte de plate-forme morale à partir de laquelle il se permet de juger le monde et l'histoire, mais en oubliant de se questionner lui-même et d'interroger sa propre pensée. Cette faute philosophique ou ce défaut d'orgueil spirituel s'accompagne d'un autre, celui d'une universalisation de sa morale basée sur les notions d'altruisme et de compassion. Or, nombre d'activités humaines ne sont basées ou ne fonctionnent ni à l'altruisme ni à la compassion, et peuvent même s'en passer totalement sans contrevenir gravement aux lois morales universelles ni mettre en danger l'avenir de l'humanité ou celui de la planète. Au nombre de ces activités, on peut compter le sport, l'économie, la politique, la recherche scientifique, la pratique des arts... Même la vie

spirituelle n'est pas nécessairement commandée par ces affects, et l'exemple de la quête du Bouddha vers l'Éveil reste toujours, à cet égard, remarquable et édifiant<sup>95</sup>.

Mais il y a plus. Car vouloir tout juger à partir de la morale de l'altruisme représente à la fois une impasse morale et un danger politique<sup>96</sup>. On l'a constaté avec les grands systèmes totalitaires qui étaient tous mus par des principes compassionnels, depuis la Révolution française jusqu'aux différents communismes<sup>97</sup>. Une confusion s'est ainsi établie entre la dimension morale et la dimension politique que l'on retrouve dans toutes les utopies. La pensée de M. Ricard n'y fait pas exception. Pour lui, éthique, spiritualité, écologie, sciences, économie et politique ne sont pas des registres séparés qu'il faudrait articuler selon un axe ou une vision qui respecterait leurs spécificités. Mais ils forment un tout compact, un amalgame dont l'altruisme serait à la fois le vecteur et la finalité.

Il revient à la pensée d'Aristote de nous avoir éclairé sur ces délicats sujets. Dans son éthique, le Philosophe s'est penché sur toutes ces questions avec une intelligence qui fait malheureusement défaut à M. Ricard et à son bouddhisme tibétain. Nous n'insisterons que sur un point précis, celui de la place de la morale, et notamment de la morale de l'altruisme. En fait, celle-ci ne peut tout subordonner à son seul arbitraire ni décider à elle seule de ce qui est bien ou mal en ce monde. Lui attribuer une place précise dans l'ensemble des sagesse et des morales reviendrait enfin à lui conférer sa valeur et à lui octroyer son pouvoir de juridiction. Sans cela, une telle éthique, qui n'est qu'une excroissance du règne de l'émotivisme, perd aussitôt toute sa pertinence et n'est qu'un rideau de fumée au service d'une idéologie compassionnelle. Aristote a réussi à dégager les conditions de possibilité d'une dimension de la pensée humaine qui serait supérieure aux autres, mais sans que celle-ci n'entrave ou n'écrase ces dernières. Et il l'a trouvée dans la politique<sup>98</sup>. Celle-ci est orientée vers bien et le bon, nous dirions aujourd'hui vers le bien commun. C'est pourquoi la politique est qualifiée du terme d' "architectonique", puisqu'elle est capable de superviser l'ensemble des autres techniques ou domaines en leur attribuant ce qui leur revient de droit, mais sans interférer avec elles ni leurs méthodes<sup>99</sup>. La politique juge des autres arts et sciences à partir

---

95 En effet, d'après les sūtrā anciens, dans l'itinéraire du Bouddha, la compassion ne tient guère de place et l'altruisme est inexistant. C'est seulement après son Éveil, et non avant celui-ci, et dans une mesure toujours équilibrée, que le Bouddha fera montre de certaines de ses vertus, dont la compassion. Mais sa sagesse ne repose pas d'abord sur l'affect compassionnel.

96 Cf. V. Descombes (dir.), *Philosophie du jugement politique*, op. cit., p.46: "De même que le logicisme de Frege-Russel voulait fonder les mathématiques en les réduisant à la logique, de même les fondationnaires de la philosophie pratique nous proposent une réduction de la politique à la moralité personnelle." Or les deux tentatives ont toutes deux échoué. Voir aussi, A. Ehrenberg, *La société du malaise*, op. cit., p.325: "La compassion, passion dangereuse."

97 Il revient à H. Arendt d'avoir décrit la compassion comme une passion dangereuse, qui peut s'avérer psychologiquement et politiquement néfaste. Voir, H. Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, pp.227-228: "Brecht découvrit instinctivement ce que les historien de la Révolution se sont acharnés à laisser échapper: à savoir que les révolutionnaires modernes de Robespierre à Lénine ont été gouvernés par une passion: la compassion.(...) le jour où l'on devra quitter le monde, il sera plus important de laisser derrière soi un monde meilleur que d'avoir été bon. (...). "Redoutable est la tentation d'être bon" - presque irrésistible quant à l'attraction qu'elle exerce, dangereuse et suspecte quant à ses conséquences." Et, A. Ehrenberg, *La société du malaise*, Paris, O. Jacob, 2012, p.325: "La compassion, passion dangereuse." En ce sens la bonté et la compassion peuvent très bien nuire à la justice et à l'équité et provoquer le pire au nom du meilleur, comme tant d'utopies politiques meurtrières l'ont amplement démontré. Que du mal puisse surgir du bien, c'est que M. Ricard ne saurait seulement imaginer, et c'est la raison pour laquelle son livre est dénué d'intérêt philosophique.

98 Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1094-1095a.

99 C'est le propre de toutes les constitutions politiques dignes de ce nom que de définir un bien commun en vue d'une finalité sociale particulière: celle d'inciter les citoyens à devenir meilleurs, mais sans leur imposer une

de la vie publique et du bien commun, ce dont les autres sont incapables. C'est la raison pour laquelle elle leur est supérieure, mais sans attenter pour autant à leur spécificité. La politique n'a pas à décider de ce qui est bon, juste, exact, beau ou bien selon les méthodes et les critères des arts et des sciences, mais elle juge simplement de leurs effets sur les personnes et de leurs conséquences sur la vie sociale. Deux choses complémentaires sont visées. D'abord, un état : le bien-vivre ensemble d'une société et des individus qui la composent ; et ensuite une finalité : rendre les hommes ou les citoyens meilleurs<sup>100</sup>. C'est le propre de toute constitution politique digne de ce nom.

Les aristotéliens nous pardonneront cette brève et maladroite introduction à l'une des plus belles philosophies qui aient jamais existé, mais celle-ci servira d'angle d'attaque pour réfuter ou éclairer le propos confus et malsain de M. Ricard. Pour ce faire, nous nous inspirons de la pensée d'Aristote qui prend pour exemple du bien l'art de la médecine. Il explique que celle-ci n'a pas pour objectif de promouvoir la santé, comme on le dirait aujourd'hui, mais plutôt de respecter celle-ci en tentant d'éradiquer la maladie. C'est-à-dire en ne se prenant pas pour la science suprême du monde et de l'humanité, et en reconnaissant ses propres limites :

*"Aristote se pose la question: "est-ce que la prudence (phronèsis) l'emporte sur la sagesse (sophia)?" La réponse est que c'est impossible. La prudence est indispensable, mais elle n'a pas plus d'autorité sur la sagesse que la médecine sur la santé ou l'art politique sur les dieux. (...) Les deux exemples sont ceux d'activités (la médecine, l'art politique) qui ne peuvent gouverner qu'en reconnaissant leurs limites de gouvernement. Le médecin n'a pas de pouvoir sur la santé : il lui faut au contraire respecter les conditions de la santé du corps pour pouvoir espérer guérir les malades. "<sup>101</sup>*

Or, c'est exactement ce que M. Ricard ne respecte pas. Il croit avoir un pouvoir sur la santé, la "nature de Bouddha" qu'il décrit de façon ontologique comme une nature ou une âme, et qu'il suffirait de cultiver à la manière des techniques de développement personnel pour qu'elle s'épanouisse. Le mal, la maladie, le vice moral ou le défaut psychologique apparaissent à peine et comme des prétextes posés a posteriori.

La morale altruiste de M. Ricard devient ainsi une éthique au pouvoir démesuré, intrusive et envahissante, à l'aune de laquelle tout est jugé et par laquelle tout se jauge. Éthique qui est érigée en critère ultime de jugement. Ainsi, au lieu de respecter le lieu de l'humain et les différentes activités dans lesquelles il déploie son énergie, M. Ricard sème partout le vent de la compassion et ne peut espérer en récolter, au mieux, qu'une brise de médiocrité émotive, au pire qu'une tempête d'indifférenciation haineuse. Il a oublié et négligé la leçon aristotélienne qui affirme que la voie du milieu, celle dont le Bouddhisme se prévaut aussi, est celle qui respecte la nature humaine sans la brusquer ni vouloir à tout prix la réformer :

*"Pour qu'il y ait quelque chose comme le Politique, il faut que le Politique soit partout, mais qu'il ne soit pas tout. "<sup>102</sup>*

Pourrait-on en dire autant de la morale altruiste, à savoir que pour que celle-ci existe, il faut qu'elle soit sinon partout du moins largement répandue, mais surtout qu'elle ne soit pas tout, et qu'elle n'interfère pas avec tout ? Assurément, et c'est à ces conditions qu'elle serait recevable :

---

éthique particulière. Ainsi, liberté et responsabilité sont équilibrées.

100 Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1095.

101 Cf. V. Descombes (dir.), *Philosophie du jugement politique*, op. cit., p.41.

102 *Ibid.*, p.42.

*"Ce n'est pas le politique qui décide de ce que sont les dieux, pas plus que le médecin ne décide de ce que sont les conditions de la santé."*<sup>103</sup>

Ce qui est exactement à l'opposé des systèmes totalisants et utopiques :

*"(...) nous dirons que la thèse totalitaire rend le concept de politique absurde, puisque le politique doit maintenant dicter le contenu de l'enseignement médical et de la théologie. L'histoire moderne offre d'ailleurs des cas illustres de tyrans auxquels les titres de savant ou de penseur ont été reconnus."*<sup>104</sup>

C'est exactement ce qui advient dans la démonstration intellectuellement onéreuse et littérairement lénifiante de M. Ricard. Celui-ci impose sa voie et sa vision en toutes choses et en toutes matières, négligeant les spécificités de chacune tout en transgressant leurs frontières. Plus encore, toute sa démarche commence avec une vision très personnalisée qui est, en fait, aussitôt démentie par sa négation de l'ego individuel. Comment serait-il possible de fonder ou de proposer un vivre ensemble si, d'une part, il n'y a que des individus isolés les uns des autres, notamment par leur myopie spirituelle, et si, de l'autre, il n'existe aucun ego répondant au nom de ces mêmes individus censés vivre ensemble et partager des affects compassionnels et altruistes? L'argumentation de M. Ricard est moins circulaire que bancale. Là où le bât blesse, une fois de plus, c'est dans la confusion de la morale et de la politique, ou dans la réduction de la seconde à la première. Ce réflexe est le propre des systèmes qui n'accordent aucune prééminence à la politique au motif qu'elle n'est qu'une branche de la morale, ce qui ouvre la porte à tous les abus idéologiques<sup>105</sup>. À cet égard, il serait peut-être bon et temps de s'interroger sur la vision politique du Bouddhisme, et savoir si ce dernier en a élaboré seulement une. Car s'il existe bien une morale bouddhiste et qui est effectivement explicite depuis la naissance de cette sagesse, il est en revanche infiniment plus difficile d'en déduire qu'il existerait une politique bouddhiste. Et à quelles conditions exactement. L'exemple malheureux du Tibet, où la confusion du politique et du religieux fut portée à son comble, est là pour nous le rappeler. Or, rares sont les ouvrages qui osent aborder cette question sans tomber aussitôt dans l'erreur et le piège du moralisme en politique<sup>106</sup>...

L'autre impasse à laquelle la pensée de M. Ricard aboutit est celle d'une inversion des valeurs morales. Nous ne ferons ici que la mentionner, mais elle mériterait un développement en soi. En effet, dans une perspective utilitariste implicite, M. Ricard ne vise jamais le juste ou la justice, mais toujours le bien, le bonheur ou le bien-être. Et ces notions recouvrent systématiquement celle du juste et de la justice, quand elles ne les voilent pas. Ce qui pose un énorme problème. Car le juste ne peut pas être déduit du bien, comme la justice ne dépend pas du bonheur<sup>107</sup>. Mais le juste est une norme en soi et ne doit rien au bien, même s'il peut éventuellement l'inclure dans son propos.<sup>108</sup>

M. Ricard n'a donc aucune autorité pour nous dire ce que sont les conditions du bien-vivre ensemble sur cette terre, pas plus qu'il n'a autorité à nous dire comment nous comporter, surtout en vue d'un bien qu'il ne possède pas et qu'il ne peut même pas exemplifier par sa

---

103 p.42.

104 pp.42-43.

105 Dans l'idéologie néolibérale, la politique n'est qu'une branche de l'économie et est traitée comme telle.

106 Celui de W. Rahula, considéré à juste titre comme un classique, n'échappe pas à ce piège de la réduction ni à une certaine naïveté politique. Voir, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., pp.117-124.

107 Cf. F. Kandil, *Fondements de la justice*, Paris, P.U.F., 2012, pp.12, 62.

108 Un verset d'un psaume biblique (Psaume 84, 11) ajuste parfaitement les quatre notions qui doivent être toujours tenues et articulées ensemble : "Amour et Vérité se rencontrent, Justice et Paix s'embrassent". On les retrouve dans le psaume 88,15: "Justice et Droit sont l'appui de ton trône. Amour et Vérité précèdent ta face." Autrement dit, on ne peut vouloir l'amour sans la vérité, ni la paix sans la justice.

propre personne. Au mieux peut-il seulement nous indiquer ou nous proposer une voie pour y parvenir, à condition de respecter nos libertés et de ne pas confondre son éthique avec la morale et la politique, et de ne pas de se prendre pour le médecin du monde. En ce sens, M. Ricard, selon nous, est bien un chrétien honteux ou un croyant qui s'ignore, un prosélyte de sa religion bouddhiste tibétaine qui veut répandre son message infantile partout où il va, mais sans se poser la question de savoir si cette attitude missionnaire est bien pertinente et si elle est seulement recevable.