

Individu et expérience religieuse

L'intitulé de ce Colloque, *Pratique du zen et individualisme*, et dans une moindre mesure celui de mon intervention, *Individu et expérience religieuse*, laisse supposer une sorte d'antagonisme entre les deux termes de l'énoncé, l'individu et l'individualisme d'un côté, l'expérience religieuse ou la pratique du zen de l'autre. Un antagonisme qui rejoint celui du singulier et de l'universel, du particulier et du collectif, du matériel et du spirituel, et dont la résolution constituera sans doute le cœur des différentes interventions de ce colloque. En guise d'introduction à ces journées, je vais essayer de présenter quelques éléments de réflexion sur l'historique de cet antagonisme et d'esquisser une perspective où cette opposition devient engendrement mutuel.

L'affirmation de l'individu, avec son corollaire de l'individualisme – c'est-à-dire le fait d'élever l'individu en tant que valeur de référence, au détriment par exemple de la collectivité ou de la divinité –, est généralement attribuée à notre civilisation occidentale, même s'il est sans doute abusif de croire que seul l'Occident a mis l'individu en avant. En tout cas, dans nos contrées, cette affirmation prend racine chez les philosophes grecs qui, avec le questionnement socratique et la naissance de l'esprit scientifique distinguant sujet et objet, entament un processus où la pensée rationnelle se sépare de la pensée mythique en même temps que l'individu – l'homme libre – affirme son autonomie au sein de la collectivité. Ce processus qui subit une éclipse pendant le Moyen Âge ressurgit au moment de la Renaissance puis prend son essor définitif avec le siècle des Lumières, au XVIII^e siècle, et se continuera avec les idéologies matérialistes du XIX^e siècle, puis l'avènement des sociétés de consommation. Ce résumé, un peu caricatural dans sa brièveté, correspond à une évolution où l'affirmation de

l'individu est concomitante, à partir d'un certain moment, d'une dévalorisation du phénomène religieux, c'est-à-dire à la fois d'une dévalorisation de l'institution religieuse comme structure de la société, de la doctrine religieuse comme mode d'explication du monde et, dans une certaine mesure, de l'expérience religieuse personnelle qui se trouve dépréciée.

Dès l'Antiquité, les philosophes grecs et romains ont enseigné des disciplines visant à l'acquisition du bonheur individuel en s'appuyant sur la raison, la maîtrise du corps et les lois naturelles, sans se référer à quelque pouvoir extérieur et en évitant les superstitions religieuses. Ces écoles de sagesse, par exemple celles des Epicuriens et des Stoïciens, ont eu une influence déterminante sur les modes de vie et de penser des élites de l'époque, influence qui a perduré jusqu'à nos jours. Le mot d'un Lucrèce, auteur romain et philosophe épicurien, disant : « Tout regarder l'esprit paisible », ou les enseignements des stoïciens insistant sur la nécessité de se défaire des illusions, de vivre selon la nature, de voir les choses telles qu'elles sont et de traduire cet idéal par une pratique quotidienne, ont une résonance particulière pour nous.

Plus tard, à la Renaissance, Montaigne s'inscrit dans ce courant de la sagesse antique. Passant sa vie à cheval, « le cul sur la selle » comme nous sur le zafu, il se regarde lui-même, et ses pensées, ses impressions, ses observations, deviennent le sujet de son livre unique « Les Essais ». Il s'agit alors d'une prise en compte tout à fait nouvelle de l'individu, dans sa spécificité, qui préfigure par ailleurs la démarche psychanalytique. Le fruit de cette introspection de Montaigne nous parle également quand il dit : « Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi, il ne peut s'établir rien de certain de l'un à l'autre, et le

jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle. »

On le voit, ces premières affirmations de l'individu dans l'Antiquité ou à la Renaissance, se situe en dehors – ou à la marge – des religions établies de leur époque, religion païenne dans l'Antiquité, christianisme à la Renaissance. Mais il n'y a pas de rejet du modèle religieux dans son ensemble, tout au plus de ses aspects superstitieux. Et la mise en avant de l'individu se traduit par la recherche d'une connaissance de soi-même et d'une sérénité intérieure indépendante de phénomènes matériels. A vrai dire, cela n'est pas éloigné de pratiques philosophiques et religieuses que l'on trouve tant en Inde qu'en Chine. Le bouddhisme lui-même est apparenté, au moins en partie, à cette démarche.

A partir des Lumières, l'antagonisme avec la religion devient plus fort. La raison s'affirme contre l'esprit religieux et l'individu contre la soumission à l'Église et à Dieu. Au XIX^e siècle, les révolutions politiques, l'industrialisation, les idéologies matérialistes puis la technologie scientifique et la consommation de masse accentueront ce divorce. C'est non seulement la religion, en tant que fondement de l'éthique et lien social qui passent au second plan, mais l'expérience religieuse en tant que telle – c'est-à-dire l'expérience du divin, de l'universel, de la communion avec la totalité, et même la recherche du détachement et de la sérénité – qui est dévalorisée. L'individu libre et conscient est, du point de vue des idéologies athées, celui qui s'est affranchi de toute dépendance envers une quelconque transcendance ou immanence.

A ce sujet la controverse entre Sigmund Freud et Romain Rolland à propos du sentiment océanique est significative. Romain Rolland, prix Nobel de littérature en 1915, grande figure intellectuelle de son époque, humaniste et pacifiste, fut un des premiers admirateurs des sages orientales : il

écrivit notamment une biographie de Ramakrisna. C'est dans une correspondance avec Freud, à la fin des années 1920, qu'il évoque pour la première fois le terme de « sentiment océanique ». La discussion porte sur l'expérience religieuse car Freud vient de publier *l'Avenir d'une illusion* dans lequel il analyse la religion comme une forme de régression de l'adulte vers les émotions de l'enfance. Romain Rolland refuse de réduire la religion à une régression psychologique et il évoque un autre état de conscience, celui de l'expérience religieuse, où domine l'impression de fusion avec le cosmos, ou d'union avec Dieu, ou de communion avec toutes les existences. C'est cette expérience que Rolland nomme « sentiment océanique », expérience mystique décrite par de nombreuses personnes, religieuses mais également profanes. Le terme « océanique » provient de la littérature religieuse indienne, comme par exemple l'expression « océan du Dharma ».

Freud reste insensible aux argumentations de Rolland. « En moi-même, impossible de découvrir pareil sentiment océanique », dira-t-il. Dans *Malaise dans la civilisation*, publié en 1930, il considère ce « sentiment océanique » comme un sentiment primaire du Moi indifférencié de l'enfant, du Moi qui inclut tout, avant de s'être différencié du monde extérieur, avant d'avoir perçu ses limites. Le plus curieux est que cette définition n'est pour nous pas si choquante – ne parle-t-on pas de notre visage avant notre naissance ? – mais elle est synonyme pour Freud de régression. Pour lui, le ressort le plus profond de l'attitude religieuse est le désir de retrouver, par répétition, l'état infantile de dépendance absolue vis-à-vis du père.

Je n'irais pas plus loin ici dans le récit de cette controverse où il s'avère que Freud, comme il le dit lui-même, est aussi insensible à « la mystique qu'à la musique ». L'important est qu'entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, on assiste à l'avènement d'un nouveau paradigme dont les idées de

Freud mais également celles de Marx, le matérialisme, le positivisme, le scientisme, la sociologie, le mythe du progrès, forment l'armature, paradigme qui repousse tout ce qui a trait au religieux comme quelque chose appartenant à un stade antérieur, stade antérieur de la société, stade antérieur des rapports humains, stade antérieur de la psychologie. Même si pour la plupart nous n'en avons pas conscience, nous sommes imprégnés de ce paradigme environnant. L'individualisme des sociétés contemporaines occidentales s'inscrit dans ce paradigme, le paradigme d'un monde désenchanté, qui assimile le fait religieux à quelque chose de dépassé.

Dans cette perspective, le mot même de religion devient choquant. L'individu se doit d'être libre, libre de croyance, libre de hiérarchie, libre d'institution. En tant qu'enseignant du zen, nous sommes directement confrontés à cette idéologie qui refuse la dimension religieuse de la pratique du zen et ne l'accepte que comme une pratique laïque de bien-être ou de développement personnel.

A l'opposé, les tenants d'une vision religieuse des choses considèrent en général l'individualisme, c'est-à-dire la mise au premier plan de l'individu et de ses caractéristiques particulières, comme quelque chose de négatif puisque cela a correspondu à l'affaiblissement des grandes religions traditionnelles et à la laïcisation de la société. Les valeurs éthiques, la morale proposées par les religions ont été mises à mal par la promotion de l'individu et de la satisfaction de ses désirs. Les notions fondamentales des religions chrétiennes ou bouddhistes comme les notions d'amour, de charité, de compassion, d'interaction, d'oubli de soi s'épanouissent difficilement dans des sociétés fondées sur le culte de l'individu et du bonheur personnel. Partout, les religieux déplorent l'individualisme de leurs contemporains.

Pour les bouddhistes, le culte de l'individu est encore plus illusoire en raison de la notion d'*anatman*, l'absence d'un moi continu. Il semble toutefois que les sociétés bouddhiques, même si elles sont économiquement développées et laïcisées comme le Japon, restent moins individualistes que les sociétés occidentales. Au niveau de la pratique du zen, nous savons qu'une personne trop individualiste, qui refuse les règles communes, qui ne pense qu'à elle-même et à son propre profit, aura beaucoup de difficultés à continuer la pratique.

Ainsi, dans notre monde contemporain nous sommes confrontés à une opposition affirmation de l'individu-dimension religieuse qui est à la fois simpliste mais effective. L'enjeu est évidemment de la dépasser. Ce dépassement aura lieu avant tout dans et avec la pratique. Ici, je vais essayer d'en donner un fondement théorique en me référant au système chinois du Yin et du Yang. Au cœur du Yin, il y a du Yang, au cœur du Yang il y a du Yin. Au tréfonds de l'individu il a l'expérience religieuse, au cœur de la religion, il y a l'individu.

Mais avant d'essayer d'approfondir cela, je voudrais d'abord souligner que le grand bouleversement dans les idées religieuses et philosophiques qui apparaît vers le V^e siècle avant J.-C. est déjà porteur d'une reconnaissance nouvelle de l'individu. Ce bouleversement est celui qui voit apparaître de façon concomitante le Bouddha Shakyamuni et les Upanishads en Inde, Confucius et Lao Tseu en Chine, Zoroastre en Iran, la religion d'Israël au Moyen-Orient, les philosophes grecs en Méditerranée. Ces enseignements sont de nature différente, les uns insistant plus sur la transcendance, les autres sur l'immanence, les uns sur une divinité suprême, les autres sur l'absence de Dieu créateur, les uns sur l'organisation sociale, les autres sur le retrait par rapport à la société. Ils subiront également des évolutions

décisives avec par exemple la naissance du christianisme et du Mahayana. Mais toutes ces religions et philosophies se démarquent des religions archaïques centrées sur un groupe humain, une tribu ou les habitants d'un village. L'individu et son expérience religieuse n'est alors conçu qu'au dedans du groupe humain auquel on appartient. Avec les nouvelles idées religieuses, il me semble que l'expérience religieuse devient plus personnelle, par exemple la relation entre moi et le Dieu créateur est directe dans les religions monothéistes, la responsabilité personnelle est mise en avant avec la notion de karma dans le bouddhisme. Et surtout, je crois que la notion de salut individuel, qu'il s'agisse d'éveil, de résurrection, ou de vie éternelle, apparaît en même temps qu'une certaine conception de l'universel avec ce grand bouleversement du V^e siècle avant J.-C. Ainsi les concepts d'individu et d'universel, deux termes dont on a vu qu'ils sont devenus antagonistes, naissent en même temps.

Mais revenons à l'engendrement mutuel que la conscience individuelle et de l'expérience religieuse. Individu vient du latin *individuum* qui signifie « corps indivisible ». En fait, le terme se réfère à quelque chose au sein de quelque chose de plus grand. Par exemple, l'espèce humaine, une société, est composée d'individus. Il est un élément distinct au sein d'une multitude d'éléments. Mais l'individu lui-même, pris en tant que tel, et non comme élément d'une multitude, est-il indivisible ? L'enseignement de Bouddha nous dit que non : l'individu est divisible jusqu'à n'être qu'une association insaisissable d'agrégats en perpétuelle mutation. Et la vision moderne de la science ne nous dit pas autre chose : la matière est divisible à l'infini jusqu'à n'être que quelque chose de nature ondulatoire. Mais c'est justement le fait qu'il y a divisibilité jusqu'à l'incertain qui permet la communication avec tous les autres existants – eux-mêmes étant tout aussi incertains –, qui permet la communion avec l'universel, qui permet l'expérience religieuse.

Quand l'individu se retire de la multitude des individus, quand il se reconnaît lui-même en tant qu'individu, quand il s'affirme en tant qu'individu, il peut plonger au fond de lui-même jusqu'à la négation de son individualité puisqu'il est divisible jusqu'à l'incertain. Et c'est là qu'il fait l'expérience de l'union avec tous les individus divisibles qui peuplent de façon incertaine l'incertitude de cet univers. De cette expérience consciente et inconsciente naît la certitude de la foi, naît la religion. Au sein du yang de l'individu, il y a le yin de l'expérience religieuse.

De manière similaire, l'expérience religieuse est le lieu où se forge la vraie individualité. Non pas l'individu animal qui n'existe que pour assouvir des pulsions primitives, non pas l'individu social qui n'existe que pour accomplir des désirs superficiels et pré-conditionnés mais l'individu réel qui ne se laisse pas abuser. Car si l'expérience religieuse est oubli de soi, ouverture à toutes choses, elle n'est pas disparition. Ce point est fondamental. Pendant zazen, nous laissons libres nos pensées, nous oublions toute volonté de retenir ou d'entretenir, nous nous ouvrons en laissant advenir chaque chose, mais nous n'avons pas disparu. Dans le *Zazenshin*, maître Dôgen dit : « On utilise toujours l'au-delà de la pensée (*hishiryô*) pour penser la non-pensée. Il y a quelqu'un dans cet au-delà de la pensée et c'est ce quelqu'un qui m'assume et me garde. » Dôgen utilise alors le mot japonais *tare* qui désigne quelqu'un dont on ignore le nom. Ainsi y a-t-il bien quelqu'un au sein de l'expérience religieuse même si on ne peut dire le nom de ce quelqu'un.

Bien sûr, il y a toutes sortes d'expériences religieuses comme il y a toutes sortes d'éveil. Selon le contexte religieux, idéologique, selon la personne, selon la pratique, selon les circonstances, le vécu et l'expression de chaque expérience est différent. Ayant dit cela, et sans vouloir faire de

rapprochement abusif, en écho au mot de Dôgen parlant de « ce quelqu'un qui m'assume et me garde », je voudrais citer ce mot de saint Augustin extrait de ses *Confessions* : « Averti par ces lectures de faire un retour sur moi-même, j'entrai sous votre conduite dans mon for intérieur ; je l'ai pu parce que « vous êtes devenu mon soutien » (Psaumes XXIX) ».

Saint Augustin est de tradition chrétienne, je suis disciple de Bouddha et je ne fais pas de syncrétisme hasardeux. Ce que je veux dire est qu'il n'y a pas annihilation, c'est là peut-être où Freud s'est embourbé. Le dépouillement de son corps et de son esprit, le dépouillement de soi-même est éveil, transfiguration du corps et de l'esprit, est éveil, transfiguration de soi-même. L'expérience religieuse n'annihile pas l'individu, elle le régénère. L'individu religieux n'a pas disparu, il est transfiguré, il est éveillé. Au sein du yin de l'expérience religieuse, il y a le yang de l'individu éveillé, de l'individu transfiguré. Le bodhisattva.

Ainsi en est-il de la pratique du zen, de la pratique religieuse. C'est le lieu où se réalise l'interpénétration du particulier et de l'universel, de l'individu et de la totalité, comme le dit le *Sandokai*. L'antagonisme entre individu et expérience religieuse provient de ce qu'on oublie ce qu'est l'expérience religieuse et de ce qu'on oublie ce que peut être un individu éveillé, transfiguré.