



Karma, la loi des actes

कर्मन्

Fatalité ou liberté ?

Pour inaugurer cette rubrique, nous avons choisi d'explorer un terme couramment utilisé aujourd'hui : *Karma*, dont le sens fait appel aux dimensions sociales, religieuses et spirituelles de la culture indienne. Pour nous en parler, nous avons fait appel à Danièle Masset, indianiste, spécialisée dans la traduction et l'analyse des textes bouddhiques indiens et tibétains.

karman qui deviendra une constante de la pensée indienne, et qui sera, plus de deux mille ans plus tard, exportée en Occident. Cette conception repose sur la notion d'une loi des actes, fondée sur la conviction que la destinée des êtres n'est pas le fruit du hasard, mais la conséquence de leurs actes passés — et le mot doit ici s'entendre au sens large, puisqu'il englobe les trois domaines du corps, de la parole et de l'esprit⁽²⁾. Il est admis qu'une pensée elle-même peut être considérée comme un acte, et que tout acte suscite un effet qui se réalisera un jour ou l'autre, en déterminant une joie ou une tristesse, un succès ou un échec, un abaissement ou une élévation. Le terme *karman* en vient dès lors à désigner non seulement l'acte lui-même, mais aussi l'effet de cet acte, ainsi que la loi qui régit cet effet.

Le terme « karma » trouve son origine dans un substantif sanskrit que les spécialistes préfèrent présenter sous la forme de son thème grammatical : *karman*⁽¹⁾. Ce terme est dérivé d'une racine verbale dont le sens est « faire ». Il signifie donc « acte », « action » : c'est là une notion qui joue un rôle central dans la quasi-totalité des systèmes de pensée indiens, ainsi que dans les disciplines spirituelles qui leur sont associées. On peut même aller jusqu'à dire que l'hindouisme aussi bien que le bouddhisme, le jainisme et le yoga se sont construits à partir d'une réflexion sur le *karman*, dont ils ont fait un élément essentiel de leur vision du monde et de leurs pratiques.

Plus fort que la mort : *karman* et *samsâra*

De ce qui fut doit advenir ce qui sera : il s'agit là, pour les Indiens, d'une règle universelle, à laquelle la mort elle-même ne saurait mettre un terme. La loi du *karman* a en effet pour corollaire la croyance en la transmigration, conçue en contexte indien comme un cycle sans commencement ni fin du nom de *samsâra* (« cycle des existences »). Chaque être est donc censé accomplir un long parcours d'existences successives lors desquelles il fait l'expérience de conditions de vie très diverses, dont les unes peuvent être plus ou moins agréables, et les autres plus ou moins pénibles. Il peut ainsi renaître comme dieu ou demi-dieu, comme être humain ou comme animal, voire, dans l'hindouisme, comme « être immobile », c'est-à-dire comme plante ou comme rocher, à moins qu'il ne soit appelé à devenir un être plus ou moins démoniaque — par exemple un *preta* doté d'une bouche de la taille d'un chas d'aiguille qui empêche que sa faim puisse jamais être assouvie — ou même un damné promis à connaître les tortures de différentes sortes d'enfer dont certains auteurs indiens se plaisent à donner les descriptions les plus effrayantes et les plus détaillées.

Ces destinées vont du meilleur au pire, mais le processus qui guide l'entité sur le point de s'incarner vers telle ou telle d'entre elles n'a rien d'arbitraire : c'est la nature des actes commis dans les existences antérieures — et en particulier dans l'existence la plus récente — qui détermine les conditions de la renaissance.

**Le mot
« karman »
désigne avant
tout l'acte rituel.**

De l'acte rituel à la loi des actes

Dans les textes védiques, dont certains remontent au 2^{ème} millénaire avant l'ère chrétienne, le mot *karman* désigne avant tout l'acte rituel, régi par des prescriptions rigoureuses qu'il est important de respecter dans les moindres détails, qu'il s'agisse de psalmodier des mantras en veillant scrupuleusement à l'exactitude de la prononciation, ou de tuer un animal selon la procédure en vigueur. Les fidèles étaient ainsi amenés à faire célébrer à grands frais par les brahmanes — seuls habilités à jouer un rôle d'officiant pour lequel ils étaient dûment rétribués — des sacrifices solennels dont ils attendaient généralement en retour deux bienfaits : la naissance d'un fils, et la prospérité.

Le point de vue qui prévaut actuellement n'est plus celui des textes védiques : la représentation qui s'impose dès l'époque des premières Upanishad (1^{ère} moitié du 1^{er} millénaire avant l'ère chrétienne) inaugure une conception du



Le mûrissement du karma est parfois tardif, mais toujours inévitable

Cette théorie permet également de rendre compte d'événements qui, dans le contexte d'une vie donnée, pourraient paraître inexplicables au premier abord. On peut citer à ce sujet le cas de Maudgalyâyana, qui compte avec Shâriputra au nombre des deux grands disciples d'élection du Bouddha, et qui périt assassiné au terme d'une vie exemplaire. Les commentateurs bouddhiques justifient cette fin inattendue en révélant que le futur Maudgalyâyana s'était rendu coupable, dans une existence antérieure ayant eu lieu plusieurs périodes cosmiques auparavant, du meurtre de ses parents. Bien que cet acte ait déjà valu à son auteur de renaître en enfer pendant un laps de temps considérable, le karma de ce meurtre n'était pas encore tout à fait apuré: il subsistait encore un « reste » dont

le mûrissement valut au grand disciple, malgré toutes les qualités qu'il avait accumulées entre-temps, de subir la mort violente qu'il avait lui-même infligée dans le passé.

Cet exemple permet de comprendre qu'un karma reste efficient tant qu'il n'est pas totalement épuisé: il laisse une trace parfois appelée *vâsanâ* (« imprégnation »), par allusion au parfum gardé par une étoffe qui s'est trouvée en contact avec une substance odoriférante. Cette imprégnation est d'abord latente, mais elle est investie d'un potentiel qui s'actualisera un jour ou l'autre, au terme d'un mûrissement plus ou moins long. Dût-il s'étendre sur des milliers et des milliers d'existences, ce mûrissement parviendra nécessairement à son terme, car l'énergie dont il procède ne saurait se perdre. Au contraire: plus le temps passe, et plus elle devient puissante, si bien qu'elle finit toujours,

Un karma reste efficient tant qu'il n'est pas totalement épuisé.

L'HINDOUISME: mot d'origine persane, et non indienne. Le terme « hindouisme » désigne pour les Occidentaux le système religieux qui s'est développé en Inde à partir de l'arrivée des Aryens. Cette population d'origine indo-européenne venue d'Asie centrale a pénétré dans le nord de l'Inde par vagues successives, à une période qui semblerait devoir être comprise entre 1700 et 1200 avant J.-C. Elle a peu à peu conquis le territoire, et imposé aux populations autochtones son hégémonie et ses usages. L'hindouisme entendu au sens large comprend trois strates successives:

- Le védisme, qui s'organise autour de la pratique du sacrifice, et qui tire son nom de la révélation d'un savoir primordial appelé le *Veda* (« le Savoir »), et exposé dans quatre ensembles de textes qui eux-mêmes constituent l'immense corpus des quatre *Veda* (le *Rigveda*, le *Yajurveda*, le *Sâmaveda* et l'*Atharvaveda*).
- Le brahmanisme, qui apparaît en même temps que les premières *Upanishad*, et qui représente la forme orthodoxe de l'hindouisme (l'hindouisme normatif tel qu'il a été codifié par les brahmanes, et tel qu'il est, aujourd'hui encore, pratiqué par certains d'entre eux).
- L'hindouisme proprement dit, c'est-à-dire l'hindouisme « récent », qui apparaît aux environs de l'ère chrétienne, et qui consiste en une mosaïque de doctrines, de cultes et de pratiques centrées autour de la figure d'une déité principale (Vishnu, Shiva, ou celle que les Indiens appellent « la Déesse »). On distingue ainsi le vishnuisme, le shivaïsme et le shaktisme.

Chacune des deux dernières strates énumérées ici découle de la précédente: elle est le produit d'une lente évolution, et non d'une volonté de rupture affichée. Même s'ils ont promu des conceptions et des usages qui ne sont plus ceux des textes védiques, le brahmanisme et l'hindouisme reconnaissent l'autorité des *Veda*, qui restent pour eux le texte sacré par excellence.

Tous les courants de l'hindouisme supposent également la référence plus ou moins stricte à une hiérarchie sociale fondée sur la notion d'impureté rituelle, et improprement appelée le « système des castes » (il s'agit en fait du « système des *varna* ») Selon ce principe d'organisation, qui s'imposa en Inde à partir de l'arrivée des Aryens, les individus sont répartis en quatre classes (*varna*) qui se subdivisent elles-mêmes en une multitude de castes (*jâti*): chacun est caractérisé, selon sa naissance, par un degré de pureté plus ou moins grand qui fixe la place qu'il occupe au sein du système, et qui détermine les obligations rituelles et les règles de comportement qu'il se doit d'adopter. On distingue ainsi, selon un ordre hiérarchique décroissant:

- Les brahmanes, qui sont considérés comme les êtres purs par excellence, et qui sont chargés, en tant que tels, d'exercer le pouvoir spirituel, d'exécuter les rites et de veiller à la transmission du savoir védique.
 - Les *kshatriya*, dont le rôle est de s'entraîner à la guerre et d'exercer le pouvoir politique.
 - Les *vaishya*, qui s'occupent de la gestion et de la circulation des richesses (castes de commerçants et d'agriculteurs).
 - Les *shudra*, qui forment des « castes de service » ayant pour fonction d'accomplir les tâches impures dont l'exécution n'est pas permise aux membres des trois premiers groupes.
- Il faut ajouter à cet ensemble diverses castes d'individus « hors classe » qui sont actuellement appelés « parias » en Inde du Sud, et « Intouchables » par les Occidentaux.

Ce mûrissement parviendra nécessairement à son terme, car l'énergie dont il procède ne saurait se perdre.



Les êtres sont soumis à la loi des actes comme les corps terrestres le sont à la force de gravité.

La notion de karman devient ainsi le fondement de la loi morale...

si long soit le temps de maturation, par passer du stade invisible à celui de la manifestation visible. Ainsi est-il dit que les actes « demeurent » à travers la mort : ils possèdent une force efficiente que rien ne peut contrecarrer.

Un mécanisme redoutablement efficace : le choc en retour

Il est probable qu'on a là un héritage de la période védique, où les grands sacrifices célébrés par les brahmanes étaient censés procurer inmanquablement les bénéfices escomptés, dès lors qu'ils étaient exécutés sans la moindre erreur. Si différentes soient-elles, les deux représentations successives du *karman* qui ont eu cours dans l'Inde ancienne sont toutes deux centrées sur une même croyance en l'efficacité de l'acte. L'idée de force efficiente, d'abord limitée à l'acte rituel, s'est ensuite trouvée étendue à l'ensemble des actes commis dans l'ensemble des mondes existants, et destinés à produire, dans cette vie ou dans une autre, un résultat auquel il est impossible d'échapper, selon un déterminisme aussi inéluctable que celui d'une loi physique : les êtres sont soumis à la loi des actes comme les corps terrestres le sont à la force de gravité. Plus précisément, la loi du *karman* constitue un mécanisme causal fondé sur le principe du choc en retour : tout se passe comme si tout acte devait être, tôt ou tard, retourné à son auteur, au terme d'une maturation souvent comparée à celle d'une plante passant progressivement de l'état de germe à celui de végétal pleinement développé capable de porter fruit.

Karman et loi morale : de la nécessité des bonnes actions

Si la loi de l'acte et de son fruit peut être considérée à l'origine comme un processus aussi impersonnel que ceux qui sont à l'œuvre dans le monde de la matière, il n'en reste pas moins qu'elle est interprétée, dès les premières *Upanishad*, en termes de récompense et de punition : récompense pour celui qui agit « bien », et punition pour celui qui agit « mal ». La notion de *karman* devient ainsi le fondement d'une morale qui du reste pourra varier considérablement selon les points de vue adoptés : la morale préconisée dans les traités élaborés par les brahmanes n'est pas la même que la morale prônée par le Bouddha, mais elles sont justifiées l'une et l'autre par la nécessité d'acquérir le bon *karman* qui doit permettre aux pratiquants de progresser vers le but qu'ils se sont assigné.

La nature de ce but est également sujette à variation. Même s'il ne fait aucun doute, en contexte indien, que le but ultime consiste, comme on le verra plus loin, à se libérer du cycle des existences, conçu comme un enchaînement de souffrances, voire comme une prison où le bonheur lui-même n'est qu'un répit illusoire et fallacieux, il est admis que ce but est très difficile à atteindre, et réservé à quelques

individus d'élite : le commun des mortels le considère comme un objectif à très long terme, et pour l'instant hors de sa portée. Il se contente donc de souhaiter, pour son futur immédiat, des conditions de vie favorables qu'il s'efforce d'obtenir en multipliant les bonnes actions qui lui vaudront, selon la théorie du *karman*, une série de renaissances heureuses et prospères au fil desquelles il finira par acquérir la maturité karmique nécessaire pour appliquer les méthodes permettant d'échapper au cycle des existences. Dans le bouddhisme ancien, par exemple, les fidèles laïcs ne sauraient vouloir s'adonner aux pratiques de méditation très poussées dont l'exercice quotidien est prescrit aux religieux de la Communauté. A leur niveau, l'engagement dans la voie bouddhique consiste à multiplier les bonnes œuvres — et notamment les dons par lesquels ils subviennent aux besoins de la Communauté : c'est là, selon les textes, le seul moyen qu'ils aient d'acquérir des mérites grâce auxquels ils peuvent espérer renaître un jour en tant que moine susceptible de parvenir à la libération.

Crime et châtement

Inversement, les actes négatifs sont censés conduire aux formes d'existences les plus pénibles et les plus ingrates. Selon la *Manusmriti* (« Les Lois de Manu »), qui figure parmi les traités fondamentaux du brahmanisme, pécher par le biais du corps mène à renaître comme herbe ou comme arbre, pécher par la parole à revêtir une forme animale, et pécher par l'esprit à devenir membre d'une caste de statut inférieur. Il est de fait que les inégalités sociales s'expliquent généralement, dans l'Inde ancienne, par le caractère plus ou moins favorable des *karman* accumulés antérieurement. Adopter ce point de vue revient à neutraliser par avance toute velléité de révolte ou même de critique : si scandaleuse qu'elle soit, l'injustice apparente des situations n'est que la face visible d'un grand principe de justice immanente auquel les Indiens donnent le nom de *dharma*.

La *Manusmriti* ne s'attarde guère à décrire le processus de la rétribution, mais il existe d'autres ouvrages détaillant comme à plaisir les châtements auxquels donne lieu tel ou tel crime. On trouve cité par exemple le cas d'un brahmane ayant accepté le don que lui aurait fait l'un de ceux qui seront appelés, à l'époque moderne, « les Intouchables ». Contrairement à ce qu'on pourrait croire, cet acte n'a rien d'anodin, du moins pour les tenants de la morale brahmanique, qui considèrent que les normes de comportement sont différentes selon les individus, et commandées par l'appartenance à telle ou telle caste : accepter le don d'un être classé parmi les plus impurs qui soient revient à prendre sur soi l'impureté du donateur, faute ici d'autant plus grave que le destinataire du don fait partie du groupe social réputé le plus pur — et donc le



plus vulnérable à l'impureté. Le coupable doit dès lors, si l'on en croit la tradition, renaître comme ânesse. Cette ânesse meurt au bout de quinze ans, et « il revit alors comme taureau », puis « comme démon pour trois mois », après quoi « il reprend son état de brahmane »⁽³⁾.

Un tel degré de précision laisse rêveur, et l'on ne peut manquer de penser que la description de ce processus fait fonction de test projectif révélant de la manière la plus crue les préjugés en vigueur dans l'Inde ancienne. La sanction la plus grave — celle qui survient la première — consiste en effet à renaître sous la forme d'une ânesse : si l'âne est tenu pour un animal vulgaire et méprisable, sa compagne est appelée, en tant que femelle, à occuper dans l'échelle des êtres un rang plus humble encore. Ainsi l'ex-brahmane perd-il simultanément les deux privilèges que sont la condition humaine et l'appartenance au sexe masculin, avant de retrouver progressivement son statut originel, au terme d'une remontée qui le conduit d'abord à s'incarner en taureau — encore un animal, certes, mais un animal auquel sont attachées, en contexte indien, des connotations éminemment favorables de force et de courage.

*La comptabilité karmique
et le statut privilégié de l'être humain*

On remarquera que les exemples cités précédemment font en quelque sorte figure de cas d'école : un seul acte négatif y conditionne les vies à venir, mais il faut songer que chaque vie se compose, en pratique, d'un enchevêtrement quasi inextricable d'actes qui ne cessent de se produire, de s'accumuler, de venir à maturation, de porter leurs fruits, de se solder et de s'épuiser. Cette complexité a été bien perçue par certains auteurs indiens, qui ont essayé d'en rendre compte à leur façon. Dans le *Shaivasiddhânta* (texte fondamental du shivaïsme)⁽⁴⁾, le karma apparaît comme une substance quantifiable susceptible d'être évaluée en unités bien distinctes composant un total qui peut se modifier par addition ou soustraction : le devenir d'une entité engagée dans le *samsâra* est ainsi réduit à un certain nombre de *karman* bons ou mauvais susceptibles d'être « consommés » — c'est-à-dire de produire leur fruit — lors de telle ou telle existence. Une fois un *karman* consommé, il est épuisé, et doit être soustrait du total censé déterminer la prochaine renaissance, qui sera conditionnée par le « reste » des *karman* non consommés au moment de la mort.

Il faut noter à ce sujet une différence importante : si tous les êtres en sont réduits à consommer les *karman* hérités du passé, l'homme est seul à pouvoir accroître les totaux respectifs de

**Chaque vie
se compose,
en pratique, d'un
enchevêtrement
quasi
inextricable
d'actes qui
ne cessent de
se produire,
de s'accumuler,
de venir à
maturation,
de porter leurs
fruits, de se
solder et de
s'épuiser.**

LE BOUDDHISME : mouvement religieux indien fondé au 5ème siècle avant J.-C. par le prince Siddhârtha Gautama, qui devint un Bouddha (sanskrit *buddha*, « éveillé ») après avoir renoncé à tous les privilèges que lui valait sa naissance : il mena pendant plusieurs années une existence errante, et obtint l'Eveil (*bodhi*) à l'âge de 35 ans. Désormais délivré du cycle des existences, il jugea nécessaire de guider d'autres êtres vers la libération qu'il venait lui-même d'obtenir, et fonda une Communauté religieuse promise au plus bel avenir : même si le bouddhisme était destiné à disparaître de l'ensemble du sous-continent indien dans les premiers siècles du deuxième millénaire de l'ère chrétienne (exception faite du Népal), il s'était avant son extinction en Inde propagé dans l'île de Sri Lanka et dans de nombreux pays asiatiques (Chine, pays d'Asie du Sud-Est, Tibet) à partir desquels il devait connaître une extension plus grande encore (Japon, Mongolie...), avant de parvenir, au 20ème siècle, à un développement quasi mondial.

Cette évolution n'alla pas sans transformations. La plus importante a abouti, vers les débuts de l'ère chrétienne, à la constitution de deux écoles bien distinctes : les tenants de ce qu'on appelle maintenant le bouddhisme ancien (qui semble être resté plus proche de l'enseignement originel du Bouddha, et qui est encore représenté de nos jours par le bouddhisme des Theravâdins, implantés essentiellement dans les pays d'Asie du Sud-Est), et les adeptes d'une voie nouvelle que ses partisans ont appelée le Mahâyâna (« Grand Véhicule »), par opposition à la voie ancienne, dite Hînayâna (« Petit Véhicule »). Le bouddhisme mahâyânique, dont certaines formes ont ensuite évolué vers le tantrisme, est resté présent en Chine, au Japon et au Tibet. Il a introduit dans la doctrine des innovations considérables (multiplication du nombre des Bouddha, constitution d'un panthéon bouddhique, substitution de l'idéal du *bodhisattva* à celui de l'*arhat*, référence au concept de « Nature de Bouddha »).

Le bouddhisme prône le respect d'une morale universaliste fondée sur le principe de non-violence. Il se distingue de l'hindouisme en ce qu'il conteste à la fois l'autorité des *Veda* et la légitimité du système des *varna*. On notera toutefois que les bouddhistes ne nient aucunement l'existence des dieux de l'hindouisme : ils les considèrent comme des êtres dont la durée de vie et les pouvoirs excèdent de beaucoup ceux des autres, mais qui n'en sont pas moins soumis aux impératifs du *samsâra*. Selon cette perspective, les dieux eux-mêmes doivent mourir et se réincarner. La cosmologie bouddhique admet ainsi l'existence de mondes divins présentés comme autant de séjours transitoires dispensant un bonheur mondain qui n'a rien à voir avec la libération spirituelle.



LE JAINISME

Mouvement religieux indien qui s'est constitué à la même époque que le bouddhisme (5^{ème} siècle avant J.-C.), et qui, comme le bouddhisme, s'affirme d'emblée hétérodoxe, dans la mesure où il instaure une rupture très nette par rapport aux représentations et aux pratiques en vigueur dans le védisme et le brahmanisme.

Ce mouvement s'est structuré sous l'impulsion de Mahāvīra, qui selon la légende obtint l'Éveil au terme de plusieurs années de quête spirituelle, devenant ainsi un Jīna (« Vainqueur ») — terme dont est dérivé le nom *jaina*, qui sert à désigner les adeptes de sa doctrine.

Ces adeptes se répartissent en deux groupes : les laïcs et les religieux, dont l'existence est régie par des principes de non-violence extrêmement stricts, et appliqués de manière beaucoup plus rigoureuse que dans le bouddhisme — d'où le recours à certains accessoires visant à éviter de tuer jusqu'aux plus petits animaux : voile disposé devant la bouche pour écarter les insectes, ou balai servant à faire place nette avant d'avancer.

La tradition jaina est restée exclusivement indienne, et s'est perpétuée jusqu'à nos jours, après une scission qui date des environs de l'ère chrétienne, et qui a abouti à la constitution de deux groupes bien distincts : les Shvetāmbara (« Vêtus de blanc ») et les Digambara (« Vêtus d'espace », c'est-à-dire nus).

ses actes bons ou mauvais. Il a donc le pouvoir d'infléchir sa destinée à venir dans un sens négatif ou positif — contrairement aux animaux, qui ne font que subir les conséquences des *karman* négatifs accumulés auparavant, et contrairement aux dieux, qui, selon la représentation en vigueur dans les mouvements hétérodoxes tels que le bouddhisme, ne font que jouir des bénéfices que leur ont valus leurs bonnes actions passées. On comprend dès lors que les auteurs indiens ne cessent d'attirer l'attention sur l'opportunité que représente le *précieus corps humain*, et sur la nécessité — parfois obsédante — d'accumuler autant de mérites qu'il est possible. Il s'agit en quelque sorte de gérer judicieusement son compte karmique, si du moins il est permis de poursuivre une métaphore qui finalement traduit assez bien l'état d'esprit presque matérialiste de ceux qui réduisent la notion excessivement complexe et subtile qu'est le *karman* à une série d'opérations arithmétiques.

Le renoncement à l'acte

Toute autre est la stratégie qui consiste à *ne plus agir*. Cette stratégie mise en œuvre par le Bouddha et le Jīna, et attestée dès avant l'apparition du bouddhisme et du jainisme, témoigne d'une ambition plus grande que celle qui consiste à vouloir se préparer de confortables existences à venir : la voie du non-agir permet de se libérer définitivement, et le plus vite possible, de la prison du cycle des existences. Elle est fondée sur un raisonnement apparemment très simple : puisque le *samsāra* se perpétue par l'accumulation des actes, il suffit, pour faire cesser le *samsāra*, de cesser d'agir, et donc, selon la formule consacrée, de renoncer à l'acte. Ce renoncement implique, à l'époque du Bouddha et du Jīna, une rupture totale avec tout ce qui fait l'existence sociale d'un individu : le renonçant abandonne ses biens, sa famille, ses amis et son passé pour mener une vie errante consacrée à la recherche du salut. Il se retire, il s'abstrait, il rejette le statut de « maître de maison » pris dans un engrenage d'actions et de réactions aboutissant à la création continue de nouveaux *karman*. Renoncer à l'acte signifie dès lors non pas cesser d'agir au sens propre — tâche impossible s'il en est —, mais limiter au maximum l'accumulation de *karman*, ce qui revient, dans ce contexte, à cesser d'agir en tant qu'être mondain gouverné par des passions et pulsions qui sont le moteur d'actes menant à naître et renaître dans le *samsāra*.

La vie « hors de la maison », comme disent les Indiens, est tenue à date ancienne pour la condition nécessaire — mais non suffisante — à la conquête de la liberté spirituelle. Elle apparaît comme le seul moyen de s'engager dans un travail de détachement mettant en jeu tous les aspects de l'être, et de favoriser ainsi l'émergence d'un processus qui selon les

contextes est désigné par différents termes ou expressions : réaliser l'union avec l'absolu (*brahman*), parvenir à la connaissance (*jñāna*), atteindre l'Éveil (*bodhi*), obtenir la libération (*moksha*), accéder à l'extinction (*nirvāna*)...

Le renoncement aux fruits de l'acte

L'attirance pour le renoncement conçu comme rupture avec les formes ordinaires de la vie sociale ne s'est jamais démentie en Inde. Toutefois, le point de vue des textes anciens s'est trouvé contesté aux environs de l'ère chrétienne : selon l'enseignement central de la *Bhagavadgītā*, que les hindouistes respectent à l'égal des *Veda*, il est possible de pratiquer un renoncement authentique — c'est-à-dire permettant l'accès au salut — sans en passer nécessairement par le refus de la vie sociale. Comme le dieu Krishna l'explique à son compagnon Arjuna, l'être humain peut œuvrer à sa libération spirituelle alors même qu'il agit dans le monde, à condition de savoir couper le lien entre action et désir : « Tu as droit à l'action, mais seulement à l'action, et jamais à ses fruits ; que les fruits de tes actions ne soient point ton mobile ; et pourtant ne permets en toi aucun attachement à l'inaction. »⁽⁶⁾

Krishna expose ici certains des principes fondateurs de la *bhakti* (« dévotion »), qui consiste à se confier totalement à un dieu auquel on doit consacrer tout son être et tous ses actes. Selon ce point de vue, il faut agir (et notamment accomplir ses devoirs de caste), mais dans le détachement le plus total, c'est-à-dire sans désir, et sans chercher dans l'action aucun motif de satisfaction personnelle. Le renoncement se trouve ainsi mis à portée des maîtres de maison, et le salut devient accessible à tous.

On constate une évolution parallèle dans le bouddhisme mahāyānique : la pratique spirituelle n'y est plus l'apanage des religieux, et un laïc — ou un yogi n'ayant pas pris les vœux de moine — peut désormais parvenir à l'Éveil. Si le non-agir reste un idéal incontesté, il doit s'éprouver au sein de l'action : l'accent est mis, à ce stade, sur le déploiement d'une activité totalement désintéressée visant à assurer le bonheur de tous les êtres, et dont les Bouddha sont les premiers à donner l'exemple. Le terme « karma » peut donc se trouver investi d'une signification extrêmement positive, comme dans le nom « Karmapa », où il est combiné au suffixe tibétain *-pa*, qui sert à former les noms d'agent. Ce titre très élogieux s'applique depuis le 12^{ème} siècle à une lignée de maîtres tibétains : le Karmapa est « Celui qui agit », ou plus précisément, selon l'interprétation usuelle, « Celui qui accomplit l'activité (des Bouddha) ».

Au-delà du karman : libération spirituelle et mémoire des vies passées

Quelle que soit la méthode qu'elles préconisent, les diverses traditions indiennes garantis-



sent la possibilité de parvenir, en cette vie même, à la libération du cycle des existences, qui permet de demeurer au sein des apparences de ce monde sans être davantage assujéti à la loi du *karman* — c'est-à-dire en ayant pratiquement épuisé tout reste karmique, et sans commettre d'actes qui doivent mener à subir une nouvelle incarnation. Cet état dit parfois de « libéré vivant » (*jīvanmukta*) est extrêmement idéalisé dans la culture indienne. Il implique, selon les nombreuses descriptions qui en sont faites, la possession de pouvoirs parmi lesquels figure la mémoire des vies antérieures : lorsqu'il s'engage dans le processus qui doit le conduire à l'obtention de l'Eveil, le prince Siddhārtha Gautama acquiert, entre autres, la connaissance intégrale de toutes ses vies passées, et de toutes celles des autres êtres ayant jamais vécu en ce monde. Il devient ainsi le détenteur d'un savoir qui lui permettra, plus tard, d'exposer à ses disciples le cycle des 547 *Jātaka* (« Naissances »), dont chacun constitue le récit d'une de ses existences passées.

L'argument servant de prétexte à ces récits est toujours le même : il se produit dans la Communauté bouddhique un fait plus ou moins marquant dont le Bouddha comprend aussitôt qu'il est la conséquence d'un événement survenu dans une vie antérieure lors de laquelle il s'était lui-même trouvé confronté à l'un de ceux qui allaient devenir ses disciples. Il peut dès lors révéler que l'« histoire du présent » ne fait que reproduire sur un autre plan — c'est-à-dire dans le contexte d'une vie désormais religieuse et communautaire — une « histoire du passé » qui, telle qu'elle est racontée dans les *Jātaka*, tient davantage du conte moral ou de la fable, mais qui n'en contient pas moins le germe des situations et des sentiments à venir. Le présent n'est donc que l'actualisation des tendances héritées du passé, selon un principe qui s'applique non seulement au Bouddha (présenté comme noble et généreux même à l'époque où il n'était encore qu'un éléphant blanc ou un cygne doré), mais aussi à tous les moines de son entourage — par exemple Ānanda, qui lui servit d'assistant sur ses vieux jours, et qui durant 25 ans ne le quitta « pas davantage que son ombre »⁽⁶⁾ : les *Jātaka* nous apprennent que ce zèle quasi maternel trouve son origine dans de nombreuses existences lors desquelles le futur Ānanda ne ménagea ni son aide ni son affection à celui qui n'était encore que « le bodhisattva »⁽⁷⁾.

Tout se paie, mais rien n'est irréversible

Dans toute cette longue série d'histoires, le mauvais rôle revient invariablement à un être qui se comporte en ennemi plus ou moins avoué du *bodhisattva*, qu'il essaie de tuer à maintes reprises. Ses tentatives sont généralement infructueuses, mais il parvient à son but une ou deux fois, notamment lorsqu'il renaît sous la forme d'un chasseur transperçant de ses

flèches le bel éléphant blanc. Ainsi se trouve préfiguré le rôle funeste que jouera, dans la Communauté bouddhique, le futur moine Devadatta, cousin et rival du Bouddha : lorsque ce dernier commence à prendre de l'âge, il ambitionne de lui succéder, et ne supporte pas le refus formel qui lui est opposé. Aigri, jaloux, déçu, il s'efforce alors de provoquer à deux reprises la mort de son cousin. Ainsi la loi du *karman* se caractérise-t-elle, dans ce cas du moins, par un double syndrome de répétition et d'aggravation : poussé par une avidité dont il a déjà fourni des preuves flagrantes dans ses existences antérieures, et par une malveillance toujours dirigée vers le même être — ou plutôt vers les différentes formes revêtues par cet être au fil du temps —, Devadatta va jusqu'à accomplir l'acte qui dans la tradition bouddhique est présenté comme le plus négatif et le plus lourd de conséquences qui soit : vouloir attenter à la vie d'un Bouddha.

Même si ses tentatives meurtrières échouent, Devadatta doit ensuite en payer le prix : après avoir vainement essayé de provoquer un schisme au sein de la Communauté des moines, il est englouti vivant dans l'enfer Avīci, où il doit sans doute encore se trouver de nos jours, car 2500 ans de souffrance ne sont rien au regard de l'infiniment laps de temps qu'il faut généralement passer en enfer. On notera néanmoins que Devadatta devrait, selon les textes, renaître ensuite comme Pratyekabuddha, c'est-à-dire comme être destiné à obtenir l'Eveil sans dispenser aucun enseignement : contrairement au Bouddha Gotama, qui a passé plus de cinquante ans de sa vie à transmettre les vérités qu'il venait de découvrir, les Pratyekabuddha ne fondent pas de doctrine, et ne prennent pas de disciples.

La promotion à venir de Devadatta prouve que tout se paie, mais que rien n'est irréversible. Tout criminel, si abominable soit-il, peut parvenir à l'Eveil dès lors qu'il s'engage sérieusement dans la pratique spirituelle, ou s'il a pu jadis accumuler autant de mérites qu'il en faut pour obtenir la libération du cycle des existences : c'est le cas de Devadatta, qui fut d'abord un moine exemplaire, avant de sombrer dans le délire d'ambition qui devait le perdre. Rien n'est donc plus étranger à la mentalité indienne que l'idée d'un jugement aboutissant à séparer une fois pour toutes les bons des méchants, et les élus des réprouvés. Certes, les êtres agissent mal, et ils doivent expier le mal qu'ils ont commis, mais ils sont aussi perfectibles, et tous capables, à tous les moments de leur évolution, du meilleur aussi bien que du pire, en fonction des événements qu'ils ont à vivre, et des choix qu'ils sont amenés à faire : nul n'est marqué du sceau de la damnation éternelle, et nul n'est coupable *a priori*. Si la loi du *karman* est inéluctable, elle n'implique rien qu'on puisse comparer à la conception chrétienne du péché originel, qui présuppose que les nouveau-nés eux-mêmes sont entachés par

LES UPANISHAD

Les *Upanishad* sont un vaste ensemble de textes élaborés à partir du 8ème siècle avant J.-C., et dont les plus anciens sont dérivés des *Veda*. Ces textes proposent néanmoins une conception du monde et du salut qui ne sont plus celle des *Veda* : ils ne sont plus centrés sur le sacrifice, mais sur un ensemble de notions nouvelles, ou comprises dans un sens nouveau (*brahman*, *ātman*, *karman*, *samsāra*...). L'idéal védique (connaître la prospérité en ce monde et aller au ciel après la mort) est remplacé par une quête de la connaissance qui doit permettre d'obtenir la libération du cycle des existences. L'apparition des *Upanishad* marque le passage au brahmanisme, qui apparaît par bien des aspects comme une tentative de conciliation entre l'idéal de bonheur terrestre hérité des *Veda* et les conceptions nouvelles.

LA BHAGAVADGĪTĀ

La *Bhagavadgītā* (« Le Chant du Bienheureux ») est un poème de 700 strophes figurant dans le livre VI du *Mahābhārata* (grande épopée indienne ayant pris forme entre le 4ème siècle avant et le 4ème siècle après J.-C., et retraçant l'histoire de la guerre ayant opposé deux lignées de cousins luttant pour la suprématie).

Ce poème contient l'enseignement que le guerrier Arjuna reçoit de son compagnon Krishna, qui lui-même est considéré comme une incarnation du dieu Vishnu. La *Bhagavadgītā* expose les principes fondateurs d'une voie qui n'est ni celle de l'acte rituel exécuté selon les prescriptions des *Veda*, ni celle de la connaissance prônée dans les *Upanishad* : la voie de la *bhakti*, de la « dévotion » à un dieu auquel le fidèle consacre tous ses actes. Cette voie implique non pas de renoncer à l'action, mais d'agir en renonçant aux fruits de l'acte.



Si la loi du karman est inéluctable, elle n'implique rien qu'on puisse comparer à la conception chrétienne du péché originel.

la faute qu'auraient jadis commise leurs lointains ancêtres Adam et Ève.

Penser le karman

Le *karman* est, comme on l'a vu, une sorte de trait d'union faisant le lien entre les différents courants de la pensée indienne. Il n'en reste pas moins que chaque système philosophique ou religieux a développé, à partir de cette notion commune, ses propres conceptions et ses propres interrogations. Un problème récurrent est celui de la nature de l'entité affectée par le *karman*. Si le brahmanisme et le jaïnisme admettent la pérennité d'un principe d'existence individuelle perdurant à travers la mort, le bouddhisme nie formellement qu'il en soit ainsi, et c'est un sujet de débat fort répandu parmi ses adeptes que d'essayer de résoudre, à l'aide d'hypothèses aussi ingénieuses que compliquées, la contradiction qui résulte d'une telle négation: si tous les agrégats composant la personnalité se dissolvent lorsque le corps est détruit, comment peut-il y avoir transmigration?

On notera enfin que certaines innovations n'ont pas manqué de se produire au fil du temps. Si le *karman* constitue à date ancienne un phénomène strictement individuel, il semble qu'il puisse aussi être envisagé sous un angle collectif, du moins si l'on en croit une autorité spirituelle aussi reconnue que le XIV^{ème} dalaï lama, qui insinue parfois que les malheurs actuels du peuple tibétain seraient les conséquences d'un karma qui s'appliquerait à l'ensemble de la Communauté tibétaine.

Plus généralement, on peut souligner que le *karman* a acquis au cours des siècles une sorte de plasticité qu'il n'avait pas à l'origine, ce qui permet de légitimer des pratiques telles que le transfert de mérites, qui s'est popularisé avec le bouddhisme mahâyânique, et qui consiste à dédier à d'autres êtres les bienfaits qui doivent découler d'un acte positif qu'on vient soi-même d'accomplir. Inversement, prendre sur soi le *karman* négatif d'autrui est un acte hautement valorisé, voire une preuve de sainteté, selon une conception particulièrement répandue dans l'hindouisme moderne, où les maîtres spirituels sont considérés comme des « éponges à karma » susceptibles d'absorber, quitte à en pâtir ou à en mourir, les maladies et les malheurs de tous ceux qui les approchent — au point que leurs disciples se sentent tenus de veiller à ce que leur gourou n'attrape pas trop de « mauvais karma ».

On voit donc toute la complexité des représentations élaborées à partir de la notion de *karman*. Cette notion manifestement très ancienne a évolué avec le temps, et s'avère toujours d'actualité: si elle a pu donner lieu à toutes sortes de considérations scolastiques d'une grande subtilité, elle fait maintenant l'objet, dans le monde occidental, de spéculations en tout genre plus ou moins inspirées par la tradition indienne. Tel qu'il est souvent compris de nos jours, le karma devient pratiquement synonyme de fatalité (« c'est mon karma »). Il faut souligner toutefois que les sources indiennes ne cessent de mettre l'accent sur la possibilité de se libérer de la loi des actes, et sur les méthodes qui permettent d'y parvenir. Souvent présentée comme une incitation au conservatisme social — notamment dans l'hindouisme, où le bonheur de l'existence à venir est étroitement conditionné par le respect des devoirs de caste —, la conception indienne du *karman* constitue aussi, du point individuel, une école de responsabilité et de liberté: à chacun de prendre les dispositions qui s'imposent, puisque l'être humain devient en fin de compte non pas ce qu'il est, mais ce qu'il fait. ■

(1) Pour des raisons techniques, il s'est avéré impossible d'utiliser les signes diacritiques permettant de translittérer les phonèmes spécifiques au sanskrit. Ces phonèmes ont été rendus pour l'instant par des lettres ou combinaisons de lettres qui donnent une vague idée de leur prononciation, mais qui ne renseignent ni sur l'orthographe, ni sur la prononciation exacte du sanskrit.

(2) « Esprit » doit ici s'entendre au sens large, comme ensemble des facultés psychiques, qu'elles soient intellectuelles, émotionnelles ou affectives.

(3) L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique, Manuel des études indiennes*, volume I, Paris, École Française d'Extrême-Orient / Adrien Maisonneuve, 1991 (première édition Payot, 1947), p. 559, § 1149.

(4) Exemple cité dans Renou et Filliozat, *op. cit.*, volume I, p. 556, § 1143.

(5) *Bhagavadgîtâ II*, 47, traduit dans *La Bhagavad-Gîtâ* (texte français établi par C. Rao et J. Herbert, d'après Shrî Aurobindo), Paris, Adrien Maisonneuve, 1984, p. 28.

(6) *Theragâthâ* 1041-1043, traduit par D. Masset dans *Les Stances des Thera*, Oxford, The Pali Text Society, à paraître.

(7) Le terme « bodhisattva » désigne dans la tradition bouddhique un être qui aspire à devenir Bouddha, et qui se trouve déjà engagé dans la voie qui le mènera à l'Éveil au bout d'un laps de temps plus ou moins long.

YOGA : voie menant au salut (compris, en contexte indien, comme libération du cycle des existences), et reposant sur des techniques psychophysiologiques requérant un long apprentissage. Le yoga, dont la forme classique a été exposée par Patañjali dans les *Yogasûtra*, constitue l'un des six grands systèmes philosophiques reconnus dans l'orthodoxie indienne, mais les écoles et les méthodes de yoga sont en fait très diverses. Elles sont donc loin de se limiter au seul *hathayoga* (« yoga de la force »), qui d'ailleurs n'est pas, comme on pourrait le croire à première vue, une simple discipline physique: il constitue une voie spirituelle à part entière, et repose sur l'entraînement conjoint du corps et de l'esprit.