

Cet article est protégé par les législations françaises et internationales sur le droit d'auteur et la propriété intellectuelle. Il vous est proposé pour votre seul usage personnel.

Vous êtes autorisé à le conserver sous format pdf sur votre ordinateur aux fins de sauvegarde et d'impression sur papier. Tout autre usage est soumis à autorisation préalable et expresse. Toute diffusion, mise en réseau, reproduction, vente, sous quelque forme que ce soit, partielle ou totale, sont interdites.

## **BOUDDHISME ET STOÏCISME**

© Mauro G. A. Rosi, avril 2005.

Mauro Rosi est né à Rome en 1962 où, après des études de philosophie, il a travaillé comme journaliste et attaché de communication. Depuis 1990, il vit en France, près de Paris, avec sa femme et ses trois enfants. Il travaille dans la coopération culturelle internationale en tant que spécialiste des politiques éditoriales. Il pratique la méditation zen depuis 1985, irrégulièrement dit-il.

Un Zen Occidental, 55 rue de l'Abbé Carton 75014 Paris

Site internet : <http://www.zen-occidental.net>

Courrier électronique : [info@zen-occidental.net](mailto:info@zen-occidental.net)

Téléphone : 33 [0] 1 40 44 53 94

Document numérique du 1<sup>er</sup> juin 2007

**Mauro Rosi**

## **Bouddhisme et stoïcisme**

*“Nous n’avons pas besoin d’aller nous adresser à l’Orient, au taoïsme chinois, au bouddhisme zen pour penser à plus de profondeur ou pour nous défaire des apories de la métaphysique des Grecs puis de la théologie des Chrétiens, enfin du nihilisme des Modernes : une tradition constante, oubliée, marginale parce qu’intrépide, persécutée parce que récalcitrante, nous porte dans notre propre tradition, venant du fond des âges, précédant la métaphysique, la récusant une fois qu’elle se fut constituée.”*

(Pascal Quignard, *Rhétorique spéculative*, p. 17 de la première édition)

### **Un néo-bouddhisme ?**

Professeur des religions d’Asie à l’université de Stanford (Californie), Bernard Faure a publié voici quelques années un ouvrage singulier intitulé *Bouddhismes, philosophies et religions*. Dans ce livre, cet observateur attentif questionne l’identité du bouddhisme occidental et l’ambiguïté de ses relations avec sa matrice orientale. Dépliant nombre de malentendus qu’une certaine mode nourrit et amplifie en Europe et aux États-Unis, il récuse un certain bouddhisme à l’occidentale, trop vite aspiré, démythologisé et démocratisé : *“Il faut distinguer le bouddhisme comme tradition historique des diverses moutures de néo-bouddhisme qui sont à ce bouddhisme à peu près ce qu’est le Reader’s Digest à la littérature.”* (*Bouddhismes, philosophies et religions*, p. 5).

Le ton est donné. Pâles copies de l’original ces nouvelles formes se dissoudraient peu à peu dans les valeurs modernistes : *“Comme un christianisme réduit au Sermon sur la montagne, le bouddhisme est trop souvent réduit à une éthique ou à un rationalisme désabusé. C’est surtout vrai du néo-bouddhisme véhiculé de nos jours par les partisans d’une doctrine mieux adaptée au monde moderne et épurée de tous ses éléments cosmologiques. Certes, l’éthique est une des composantes essentielles, mais elle n’est pas la seule, ni la*

*principale. Le Bouddha serait ce sage éminemment pragmatique, qui prônait la tolérance et une sorte de stoïcisme avant la lettre.” (Ibid., pp. 126-127).*

Ces remarques incisives ne sont pas l’apanage des seuls observateurs. Dès 1961, alors que le zen commençait à peine à être connu du grand public occidental, Elsie Mitchell, une Américaine, étudiante d’un maître zen japonais, évoquait déjà l’émergence d’un “zen occidental populaire” “*qui a toujours quelque chose pour chacun, [qui] ne demande rien à ses admirateurs [...] et s’adapte aisément et facilement à une culture affairée et prospère, qui n’accorde que peu de valeur à tout ce qui n’est pas d’une utilité visible et immédiate, sans autre effort.*” (Dans son introduction au livret de Rindô Fujimoto, *La Voie de Zazen*).

Près d’un demi-siècle après, le bouddhisme et le zen se sont vulgarisés, pratiqués dans l’ensemble des pays occidentaux. Ceux qui, en Europe et aux Amériques, se considèrent eux-mêmes aujourd’hui comme bouddhistes et qui n’entendent en rien renier leur propre tradition intellectuelle occidentale ne peuvent que s’interroger sur leur pratique. Pourtant, des remarques comme celles de Bernard Faure ou d’Elsie Mitchell sont le plus souvent passées sous silence, ou bien traitées avec complaisance. Rares sont ceux qui, comme Stephen Batchelor, un enseignant bouddhiste anglo-saxon, conviennent explicitement que leur bouddhisme puise ou résonne avec l’Occident. Batchelor, élevé dans une tradition laïque et sceptique, reconnaît ainsi sa dette envers toute une tradition de pensée qui court de Pyrrhon le sceptique jusqu’à, entre autres, Stuart Mill et les théoriciens modernes de la démocratie (voir son livre, *Le bouddhisme libéré des croyances*).

Dans ces quelques lignes, nous voudrions contribuer à ouvrir un débat trop peu abordé et limité à quelques auteurs. Posons la question de manière radicale, voire provocatrice : Le bouddhisme occidental a-t-il quelque parenté avec son géniteur oriental, dont le ritualisme, le cléricalisme et le dogmatisme paraissent n’avoir rien à envier aux autres religions ? Lorsqu’un bouddhiste occidental voyage en Orient, il ne peut qu’être étonné ou dérangé par l’écart entre les systèmes de croyances et de doctrines malgré les symboles communs qu’ils partagent. Mais peut-être ne voyageons-nous pas assez.

Comment pouvons-nous affirmer que ce que nous pratiquons ici est toujours du bouddhisme ? Si tel n'est pas le cas, comment qualifierions-nous cet objet singulier que Bernard Faure nomme "le néo-bouddhisme occidental" ?

Nous voudrions défendre ici que ce nouveau bouddhisme peut-être perçu comme le dernier avatar de la tradition de l'humanisme moral qui traverse toute la pensée intellectuelle de l'Occident. Nous nous proposons de montrer qu'une certaine tradition philosophique et laïque, en l'occurrence le stoïcisme, est suffisante à comprendre et à fonder la pratique actuelle des bouddhistes occidentaux, même si leur pratique contient sans aucun doute des éléments authentiquement orientaux. En développant notre analyse, nous nous contenterons en effet du seul examen de la matrice stoïcienne de la pensée occidentale. Les liens culturels et historiques de ce nouveau bouddhisme avec d'autres lignes de force de la tradition intellectuelle occidentale – que ce soient le scepticisme, l'utilitarisme ou le pragmatisme – pourront être démontrés ailleurs et nous l'espérons par d'autres.

## **Le stoïcisme**

Disons quelques mots sur le développement du stoïcisme (le lecteur intéressé pourra se reporter utilement aux livres de Jean Brun, *Le stoïcisme* et d'Emile Bréhier et de Pierre-Maxime Schul, *Les stoïciens*). Cette école tire son nom du "portique" (en grec *stoa*) où Zénon de Cittium (332-262 av. J.C.) réunit, vers 300 av. J. C., ses premiers disciples, comme Cléanthe et Chrysippe. Lorsque la Grèce devint province romaine, le centre de la pensée stoïque se déplace à Rome : Cicéron y adhère, bien que de façon critique. Sous l'empire romain, le stoïcisme, qui était structuré autour d'une ontologie, d'une logique et d'une morale, s'affirme avant tout comme une disposition philosophique. Sénèque, Épictète et surtout l'empereur Marc-Aurèle sont les trois grandes figures de cette période.

Pour le stoïcien, le bonheur ne peut être atteint par la conquête de conditions de vie matérielles particulières, mais uniquement par une juste attitude mentale. Le stoïcien atteint le bonheur, c'est-à-dire l'absence de perturbations émotives (l'ataraxie) en conformant sa

vision et ses actions à la *physis*, c'est-à-dire à la nature profonde des choses. Se conformer à cette nature, c'est avant tout reconnaître la rationalité qui structure l'univers (le *logos*). Le sage vise l'intégration dans le Tout à travers une discipline de la pensée et du désir qui le place au-delà des apparentes contradictions de la vie. Il efface l'illusion d'une existence individuelle séparée de la totalité. Le stoïcisme est un monisme : il refuse de séparer la matière et le monde, d'un côté, l'esprit et la divinité, de l'autre. C'est également un universalisme : la sagesse est ouverte à tous les êtres humains.

Après avoir longtemps dominé le monde gréco-romain, la pensée stoïque s'affaiblit avec le développement de la théologie chrétienne, tout en demeurant l'un de ses éléments d'inspiration. Et pourtant l'œuvre d'Épictète, et notamment son *Manuel* continua d'être lue : Simplicius lui consacra des commentaires étendus. Boèce œuvra, lui, à unir le christianisme et le stoïcisme. Cette sagesse influença nombre de philosophes modernes à commencer par Montaigne, Pascal et Descartes. La morale de Kant lui est largement redevable et, plus près de nous, l'existentialisme.

Bien que le stoïcisme ne soit pas une tradition au sens propre du terme (depuis environ 1 500 ans, il n'existe plus de transmission continue de maître à disciple), une analyse attentive montre qu'il a nourri toute l'histoire de la pensée occidentale (sur cet aspect voir également André Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*). Comme l'écrit Pierre Hadot à propos de Marc-Aurèle, ses écrits "ont apporté des raisons de vivre à des inconnus, innombrables, qui ont pu les lire dans les multiples traductions qui en ont été faites d'un bout à l'autre de la terre." (*La citadelle intérieure*, p. 7). Ce rayonnement est d'ailleurs devenu progressivement universel. L'*Index Translationum*, bibliographie mondiale des traductions mise à jour par l'Unesco, répertorie plus de quatre-vingts nouvelles traductions des *Pensées* de Marc-Aurèle, dans toutes les langues de la planète, dans le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle. Un renouveau, sinon un engouement, pour la pensée stoïque s'est développé ces dernières années, plus particulièrement dans les pays anglo-saxons et bien au-delà des cercles intellectuels. La vitalité éditoriale française n'en est pas la moindre preuve.

## Les effets de miroir

Si la question de l'influence possible de la pensée indienne sur le scepticisme – Pyrrhon voyagea en Inde avec Alexandre le Grand – reste ouverte, celle de la doctrine de l'éveil sur celle du Portique n'est guère envisageable. Une analyse rigoureuse des sources ne peut montrer que de profondes différences doctrinales. Le stoïcisme naît du dialogue avec l'épicurisme dans le cadre de l'héritage spirituel du rationalisme socratique. Loin de toute forme de liturgie, de rite ou de croyance sotériologique, il s'articule à partir des notions grecques de raison (*logos*), d'esprit (*pneuma*) et de divinité (*theos*). Il se fonde sur la séparation entre l'intériorité subjective, l'espace de l'action individuelle, et son extériorité. La doctrine bouddhiste porte, elle, sur une réélaboration critique des doctrines religieuses indiennes préexistantes. Elle propose ainsi une déconstruction radicale de la notion de soi (*atman*). Pourtant, comme nous allons le montrer, le stoïcisme résonne étonnamment avec le discours bouddhiste tel que nous l'entendons aujourd'hui en Occident. Leur relation se situe ailleurs, non dans la réalité historique, mais dans la réalité idéologique et culturelle qui est la nôtre.

Un point doit être souligné. Dans le contexte d'une transposition comme celle du bouddhisme, chaque concept doit être traduit. Mais traduire n'est pas la simple recherche d'équivalents. La traduction entend rendre lisible dans un autre système de références. Il s'agit d'intégrer un terme dans une totalité signifiante différente. En ce sens, il ne peut y avoir que des trahisons sémantiques de traduction. Par exemple, lorsqu'on rend le pâli *anicca* par "non-permanence", on intègre *de facto* ce concept dans un cadre sémantique et dans une histoire signifiante, celle de la pensée occidentale et de son expression linguistique. Les distinguos conceptuels *a posteriori*, les efforts des traducteurs et des interprètes ne peuvent ôter les relations conceptuelles qui renvoient "non-permanence" à "permanence", puis à "essence", enfin à un "sujet" susceptible d'entrer en connexion avec un "prédicat", etc.

Pris un à un, les mots condensent et renvoient à nos propres visions du monde, notre façon d'appréhender l'espace, le temps, l'autre. À l'évidence, les bouddhistes occidentaux se sont déjà approprié certains mots du vocabulaire des langues européennes, parmi

lesquels “l'impermanence”, “l'interdépendance”, “la sagesse”. Une analyse lexicale approfondie de ces mots-clés serait évidemment à entreprendre tant l'utilisation, le choix, la sélection de ces mots – on pourrait dire de ces slogans – nous paraissent plus tenir de la volonté de faire résonner avant tout l'Occident et ses problématiques que de simplement traduire des concepts philosophiques bouddhistes.

## **L'impermanence**

La première noble vérité bouddhiste semble bien faire écho avec le soubassement ontologique de la pensée stoïcienne. Si pour le Bouddha “tout est *dukkha*”, pour les stoïciens tout est mouvement, passage, labeur et procession du transitoire : “*Le temps de la vie de l'homme, un instant ; sa substance, fluente ; ses sensations, indistinctes ; l'assemblage de tout son corps, une facile décomposition ; son âme, un tourbillon.*” (Marc-Aurèle, *Pensées*, XVI). “*Le temps est comme un fleuve et un courant violent formé de toutes choses. Aussitôt, en effet, qu'une chose est vue, elle est entraînée ; une autre est-elle apportée, celle-là va aussi être emportée.*” (*Ibid.*, IV).

La réalité est caractérisée par le changement et la fragilité des éléments qui la composent. Le sage reconnaît la loi naturelle de non-permanence et, par la pratique constante du non-attachement, s'y adapte. Épictète déclare : “*Pour tout objet qui t'attire, te sert ou te plaît, représente-toi bien ce qu'il est, en commençant par les choses les plus petites. Si tu aimes un pot de terre, dis-toi : « J'aime un pot de terre. » S'il se casse, tu n'en feras pas une maladie. En serrant dans tes bras ton enfant ou ta femme, dis-toi : « J'embrasse un être humain. » S'ils viennent à mourir, tu n'en seras pas autrement bouleversé.*” (*Manuel d'Épictète*, VIII). La vertu consiste à vivre en harmonie avec la fragilité de l'être ou de la nature (*physis*). Et donc à vivre chaque instant comme s'il était le dernier : “*Tout dire, tout faire et tout penser en homme qui peut sortir à tout moment de la vie.*” (Marc-Aurèle, *Pensées*, XI). La pratique de la sagesse coïncide en premier lieu avec l'observation, la conscience de ce passage permanent qui est la réalité. Cela concerne non seulement la réalité extérieure, mais également la vie intérieure que l'on observe par un

examen de conscience quotidien. *“Ceux qui ne rendent pas compte des mouvements de leur âme propre, c’est une nécessité qu’ils soient malheureux.”* (Ibid., II).

Si tout, dans la nature, est transitoire, l’ego est aussi un agrégat périssable, un “assemblage” transitoire de *“sang et poussière, petits os, tissu léger de nerfs et entrelacement de veines et d’artères”*, reliés par un principe directeur et un souffle, qui, dit Marc-Aurèle, n’est que *“du vent qui n’est pas toujours le même, car à tout moment tu le rends pour en avaler d’autre.”* (Ibid., II). Cet assemblage (*“eau courante, songe et fumée”*, *ibid.*, II et XVII) se dissout entièrement au moment de la mort. L’idée d’une âme immortelle qui survivrait à cette dissolution est étrangère au stoïcisme. Il faut attendre la mort sans s’attacher à l’assemblage qu’elle dissout, dans le cadre du mouvement de transformation perpétuelle qui caractérise l’être et la nature. Malgré son manque de consistance propre, la subjectivité humaine dispose toutefois d’une capacité critique d’attention et d’observation qui fonde la possibilité de la méditation et de la sagesse. Cette faculté, Marc-Aurèle l’appelle le “principe directeur” (*hegemonikon*).

## **L’interdépendance**

Si l’ego est agrégat et les choses n’ont pas de consistance en elles-mêmes, qu’est-ce qui est ? Où est la réalité ? Pour les stoïciens, il n’y a pas de sujets indépendants ; seule leur interconnexion est. Cette toile d’effets interdépendants est le “monde” ou l’“être”, sorte de grand vivant, total et éternel : *“Tu as subsisté comme partie du Tout. Tu disparaîtras dans ce qui t’a produit, ou plutôt, tu seras repris, par transformation, dans sa raison génératrice.”* (Ibid., IV).

La logique qui découle de cette ontologie est radicalement anti-aristotélicienne. Elle ne se fonde pas sur l’articulation des sujets et des prédicats, mais sur les enchaînements de faits-actions : la logique stoïcienne n’est pas une logique prédicative, elle énonce des événements (voir Victor Brochard, “La logique des stoïciens” et Jean-Joël Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*). Le raisonnement stoïcien porte alors, non sur des emboîtements conceptuels, mais sur la concaténation des relations temporelles : *“Si*

*cette femme a du lait, c'est qu'elle a enfanté.*" (Cité par Jean Brun, *Le stoïcisme*, p. 36). Elle appréhende une logique qui est celle de la vie, non celles d'identités autonomes susceptibles de se relier à des prédicats. C'est donc une logique holistique, non dualiste et volontiers absurde. Refusant l'enfermement dans le dilemme du sens commun selon lequel A exclut non-A, son discours se plaît aux paradoxes. Mais l'apparente irrationalité ne l'est que d'un point de vue profane. Elle cache une profonde rationalité, une logique rétributive, un sens. *"La substance du tout est docile et plastique. La raison qui la règle n'a en elle-même aucun motif de mal faire, car elle n'a rien de mauvais, ne fait aucun mal et ne cause aucun dommage à rien. Tout naît et s'achève par elle."* (Marc-Aurèle, *Pensées*, VI).

## **La sagesse**

Même si "l'assemblage" de l'ego possède une consistance illusoire, l'être humain peut travailler sur lui-même. Fondée sur la faculté de contrôle, d'attention, de liberté qui est le propre de l'homme, une discipline de la sagesse est possible. Sa pratique est celle de l'attention et de l'observation où seul l'instant présent est véritablement réel (voir l'ouvrage de Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*). Elle passe par une critique de la vision vulgaire de la vie, fondée sur le dualisme de la naissance et de la mort, du succès et de la défaite, de l'intérieur et de l'extérieur, de soi et de l'autre. Le but, ancré au cœur de la philosophie morale stoïcienne, est en réalité un non-but : le moment où le sage est satisfait, *"sans besoin, sans désir, sans avoir à atteindre le plaisir de ce qui animé ou inanimé ; sans avoir, pour le faire durer davantage, à atteindre le plaisir du corps, d'un lieu, d'une contrée, d'un air plus favorable, et d'un meilleur accord entre les hommes."* (Marc-Aurèle, *Pensées*, X).

Le stoïcien cherche la non-recherche : l'apathie. Cette condition d'ataraxie découle de l'observation et de la surveillance de la conscience, de ses volitions et de ses désirs. Le stoïcien prêche ainsi un ascétisme modéré, une voie du milieu entre participation et retraite. *"Tu as vu cela ? Vois ceci encore. Ne te trouble pas ; fais-toi une âme simple."* (*Ibid.*, IV). Par l'observation de notre fragilité,

nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. Nous nous situons dans l'harmonie avec le tout, au-delà des oppositions.

### Quelques réflexions

Nous avons intentionnellement cité les seuls auteurs antiques sans nous référer aux textes bouddhistes eux-mêmes. Mieux, nous avons utilisé un certain style qui emprunte au discours bouddhiste occidental. Il s'agissait de laisser surgir un certain trouble. Le lecteur familier de la littérature bouddhiste occidentale y trouvera des points de rencontre troublants. Ne serait-ce là qu'une heureuse coïncidence ? Deux traditions nées dans des matrices culturelles si différentes, au final, pointerait la même sagesse ? Nous ne le pensons pas. Pour rendre intelligible une pensée, pour se l'approprier, il convient que celle-ci donne du sens à nos propres problématiques et qu'elle s'ancre dans nos cadres culturels. La traduction est un processus de sélection, non pour entendre ce que dit l'autre à partir de ses propres cadres de référence, mais pour le comprendre à partir des nôtres.

Le bouddhisme, tel qu'il se développe en Occident, nous paraît bien, en effet, revêtir toutes les caractéristiques d'un simple humanisme qui renoue avec ce fond stoïque qui a structuré et structure toujours de larges pans de la pensée intellectuelle occidentale. Peu déterminé sur le plan théorique, peu exigeant sur le plan pratique, la plasticité de ce néo-bouddhisme lui permet, pour reprendre le texte de Mitchell déjà cité de "*s'adapte[r] aisément et facilement à une culture affairée*", et, ajouterons-nous, superficielle. Dans quelques-uns de ses avatars vulgarisés, elle se sert ainsi de certains exercices zen ou bouddhistes, en quelque sorte déracinés de leur milieu d'origine, pour nourrir une culture du moi bien éloigné du fonds bouddhiste.

Arrêtons-nous à ce terme d'interdépendance, qui pour beaucoup de bouddhistes occidentaux, semble résumer à lui seul, l'ensemble de la doctrine. L'interdépendance, au sens commun, désigne une certaine forme de processus causal entre éléments à l'intérieur d'une totalité fermée. Ce concept est profondément enraciné dans la pensée

moderne du XX<sup>e</sup> siècle. L'une des idées majeures de ce siècle est le concept, pourtant fort simple, de boucle rétroactive : A agit sur B et B agit lui-même sur A, ou mieux A n'agit sur B que parce que B agit sur A. Développé par les cybernéticiens, ce modèle causal a eu des applications dans de nombreux domaines (nous pensons aux travaux de Gregory Bateson et d'Edgar Morin). Il trouve sa vulgarisation dans les concepts de globalisation ou de mondialisation, et sa réalisation pratique dans Internet.

Proposons le détour inverse au lecteur, pouvons-nous traduire dans le système de pensée bouddhiste cette notion d'interdépendance telle qu'on l'entend en Occident ? Évidemment, chacun pense à la coproduction conditionnée, en pâli *paticcasamutpada*, qui décrit sous la forme de douze éléments reliés entre eux le processus existentiel. Sa forme cyclique, sans début ni fin, n'est pas sans rappeler l'image de la boucle rétroactive. Mais ce modèle de *paticcasamutpada* est-il à même de rendre compte d'un processus causal comme celui de la mondialisation par exemple ?

La coproduction conditionnée est une explication du processus existentiel qui se présente sous la forme de douze éléments (à savoir l'ignorance, les tendances mentales, la conscience, le nom et la forme, les six organes des sens, le contact, la sensation, la soif, l'attachement, le devenir, la naissance, le vieillissement et la mort). Il ne semble pas que cette doctrine de la coproduction conditionnée décrivait primitivement un processus causal engagé dans la temporalité (se déroulant selon l'avant et l'après). Ce n'est que dans des formes tardives que la coproduction conditionnée est présentée sous une forme causale, chaque élément créant les conditions de la suivante. Mais même dans ce cas, il ne s'agit pas d'une co-dépendance mutuelle de tous les éléments, chaque élément n'étant relié qu'au précédant et au suivant. La coproduction conditionnée ne décrit pas comment deux objets du monde posés devant ma conscience interagissent entre eux.

Certes, le bouddhisme n'ignore pas les processus causaux des phénomènes extérieurs faisant des différenciations précises entre causes et conditions, mais à notre connaissance, il ne connaît pas le concept de rétroaction tel qu'il est aujourd'hui envisagé sous le terme d'interdépendance (si l'homme épuise la nature, les désordres

écologiques seront trop importants pour que l'homme survive). Ou du moins, n'est-ce pas là un élément fondamental de sa pensée.

Pourquoi aujourd'hui l'interdépendance s'impose-t-elle à nous d'une façon si flagrante ? Parce que nous sommes devenus bouddhistes sans le savoir ou parce que nous sommes les acteurs d'une société informatisée et mondialisée qui nous fascine et qui, tout autant, nous fait peur ?

Ces considérations montrent, nous l'espérons, comme il est difficile, dans le discours du bouddhisme occidental de séparer ce qui est réellement bouddhiste de ce qui emprunte à notre matrice intellectuelle. Que faut-il en conclure ? Que le bouddhisme occidental, du moins dans ses formes populaires, serait un malentendu de l'histoire ? Que toute traduction serait impossible ? Ou plus simplement que l'engouement pour le bouddhisme doit moins à ce qu'il dit de lui-même qu'à ce qu'il dit de nous ? Ou que l'esprit humaniste, plus particulièrement stoïcien, a préparé l'avènement du bouddhisme ? Si le lecteur est perplexe ou confus après la lecture de cet article, nous aurons atteint notre but. Car un doute et une perplexité ne peuvent servir que l'œuvre de la pensée.

Mauro G. A. Rosi  
Avril 2005

## Ouvrages cités

Stephen Batchelor, *Le bouddhisme libéré des croyances*, Paris, Bayard, 2004

Émile Bréhier et Pierre-Maxime Schul, *Les stoïciens*, Paris, Gallimard, 1997

André Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, Paris, Vrin, 1966

Victor Brochard, “La logique des stoïciens”, *Études de philosophie ancienne et philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1974

Jean Brun, *Le stoïcisme*, Paris, PUF, 1958

Jean-Joël Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989

Épictète, Marc-Aurèle, *Le Manuel et Les Pensées*, traduction de Mario Meunier, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris, Flammarion, 1998

Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, Vrin, 1953

Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992, rééd. 1997

Pascal Quignard, *Rhétorique spéculative*, Paris, Calmann-Lévy, 1994 ; deuxième édition, Paris, Gallimard, 1997