

ÉRIC ROMMELUÈRE
SE SOUCIER DU
MONDE TROIS MÉDITATIONS SUR LE
BOUDDHISME ET LA MORALE

Almora



Éric Rommeluère
Se soucier du monde

TROIS MÉDITATIONS SUR LE
BOUDDHISME ET LA MORALE

COLLECTION DIRIGÉE PAR JOSÉ LEROY

A m o r a

Comment le Bouddha envisage-t-il l'action dans le monde ? Nous recommande-t-il de nous détacher du monde ou de nous engager ? ~~Y a-t-il une morale ou une éthique dans le bouddhisme ?~~

Dans les trois essais de ce livre, Éric Rommeluère explore toutes ces questions d'une façon originale et moderne. Méditant tour à tour la signification du langage, du *karma* et de la morale dans les enseignements du Bouddha, il nous conduit dans un chemin de vie fait d'amour et de sagesse. Le souci du monde, dit-il, est la clé de voûte de tous ces enseignements.

Dans le prolongement de ses livres précédents, Éric Rommeluère compose, ici, un petit traité de philosophie pratique riche de perspectives novatrices.

Éric Rommeluère est un enseignant bouddhiste formé dans la tradition zen. Il est l'auteur de nombreux articles et essais où il explore les enseignements du Bouddha, leurs interprétations et leurs adaptations en Occident. Il a notamment publié Les bouddhas naissent dans le feu (Seuil, 2007), Le bouddhisme n'existe pas (Seuil, 2011) et plus récemment Le bouddhisme engagé (Seuil, 2013). Il est un membre fondateur de S'éveiller, un collectif francophone de bouddhistes engagés.

Préface

Avertissement

La Possibilité d'un monde

Le livre vide

La Voie de la Grandeur

L'être d'éveil

La présence

À venir

L'épiphanie de la Terre

Les surgis de la Terre

Figurer le réel

Un agir infini

Ce que j'effectue m'affecte

Renâitre

Topographie

L'interprétation du karma

L'exigence morale

La clarification morale

La défense

Le souci du monde

La transgression

La règle et le principe

La grandeur morale, la morale de la Grandeur

Glossaire

Du même auteur

PRÉFACE

Aujourd'hui, le terme de morale est devenu quelque peu péjoratif, on lui préfère celui d'éthique bien qu'il s'agisse de parfaits synonymes (du moins ont-ils été employés comme tels jusqu'il y a peu). Dans l'usage courant, la distinction est désormais élevée au rang de principe : la morale est perçue comme une loi sociale, imposée, impérative, l'éthique comme l'exercice d'une responsabilité personnelle, assumée et permissive. Les nouvelles représentations de l'individu dans les sociétés modernes (le désir d'être soi, la libération des contraintes) ont, à l'évidence, façonné ce clivage¹. Dans les débats philosophiques, la morale renvoie plus précisément à des règles abstraites et préétablies, l'éthique à une conscience morale qui au cœur même des situations assume ses risques, ses erreurs et ses déviances. L'éthique s'invente, doit se débattre et même se négocier. Les déclinaisons sont multiples : la bioéthique, l'éthique de l'entreprise, l'éthique de la communication.

Même si les références se déplacent, les définitions divergent, *Que faire et pourquoi le faire ?*, cette double question morale, reste néanmoins l'interrogation la mieux partagée. Nous restons toujours sensibles à sa dimension collective et sociale : la solidarité, les droits de l'Homme gardent une valeur dont nous nous sentons les garants directs ou indirects. Et si l'on n'évoque plus exactement les mêmes interdits, les interdits demeurent, à commencer par les plus fondateurs comme celui du meurtre. Les violences conjugales, le viol, la pédophilie ne sont pas simplement interdits par la loi, nous les réprouvons « moralement » même si cette morale demeure largement impensée dans nos vies².

*

* *

Que faire et pourquoi le faire ? Cet essai vise à déployer, pour nous autres modernes, la puissance morale des enseignements du Bouddha. Car, inlassablement, ils répondent à cette double question. Ils assurent que le soin et le souci sont d'authentiques préoccupations morales. Ils affirment que l'être moral est toujours en situation. L'homme est convié à sonder les ressorts et les lignes de force de chaque situation, il doit en imaginer la grandeur pour en libérer les puissances aimantes. Toutes les épreuves se métamorphosent alors en exercices de tendresse. L'habileté est l'ultime recommandation.

Cette puissance morale est ici explorée, non pas en invoquant les textes canoniques de la tradition theravâda (« L'école des Anciens » qui prospère dans l'ensemble des pays du Sud-Est asiatique) comme c'est souvent le cas, mais en dépliant les Écritures, trop peu connues, trop peu appréciées encore, des traditions bouddhistes réformées que l'on réunit sous le vocable de « Grand Véhicule » (*mahâyâna*). Leur lecture, intrigante, parfois dérangement, défait toute possibilité de rapprochement trop hâtifs avec nos conceptions.

L'essai est divisé en trois parties aux tonalités différentes. La première méditation, « La possibilité d'un monde », esquisse la singularité de ces livres canoniques et comment ils recourent à des procédés comme la parabole, la fable et la métaphore afin de libérer un agir neuf, créatif et imaginaire. La seconde méditation, « Un agir infini », sonde la portée du couple formé par le *samsâra*, le cycle de vies et des morts, et le *karma*, l'action. Leur association compose la matrice narrative de tous les enseignements bouddhistes. Elle donne à penser la morale. « L'exigence morale », la troisième méditation enfin, témoigne de l'immense souci du monde qui ébranle les disciples du Bouddha.

Une note, enfin. Tout au long de ces pages, il sera longuement question de dharma, un mot que l'on pourrait rendre par une formule vague comme la pédagogie du Bouddha (l'Éveillé en sanskrit), mais qu'on pourrait tout aussi bien renoncer à traduire pour en souligner l'altérité. D'emblée, il faut souligner : le bouddhisme n'est ni une doctrine, ni un système de croyances, ni une conception du monde à la manière des religions monothéistes. Sa pédagogie interroge inlassablement nos soif et nos représentations et de croyances : en maillant le réel, les représentations et les croyances permettent de masquer notre angoisse existentielle (*duhkha*). Le dharma n'est pas un *autre* système de pensée. Il donne à vivre comme une épreuve de l'angoisse existentielle, qu'il est possible de s'en affranchir en convertissant son regard sur sa vulnérabilité, sa fragilité et sa nudité. Sans doute faudra-t-il un jour congédier définitivement ce terme de bouddhisme qui obscurcit plus qu'il ne libère sa dimension résolument a-doctrinale. L'usage du mot « bouddhisme » sera ici parcimonieux, celui de dharma l sera toujours préféré.

[1] Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.

[2] Éric Blondel, *Le problème moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000 ; Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001. Deux ouvrages de référence sur la question morale.

AVERTISSEMENT

Une remarque sur les sources s'impose. Mon chemin fut celui du bouddhisme zen. Cette tradition, du moins dans sa forme moderne japonaise, requiert d'étudier les ouvrages du maître Dôgen (1200-1253), le fondateur de l'école au Japon. Ce moine a laissé une œuvre abondante, dense, touffue et difficile. Grâce à des auteurs comme Keiji Nishitani (1900-1990) ou Masao Abe (1915-2006), *Shôbôgenzô* (« Le Trésor de l'œil du vrai dharma »), son chef-d'œuvre inachevé, est désormais étudié par-delà les cercles de l'école zen, tant l'audace de sa pensée paraît, aujourd'hui encore, réinventer la pensée³.

Dôgen a longuement médité les Écritures indiennes du *mahâyâna*, la Voie de la Grandeur – une dénomination plus expressive que l'habituelle traduction de Grand Véhicule –, une tradition qui s'est épanouie au-delà de l'Himalaya et dans tout l'Extrême-Orient dans un large foisonnement d'écoles. Ces livres canoniques (skt. *sûtra*) ont été produits dans un moment particulier de l'histoire du bouddhisme alors que l'enseignement paraît se dévoyer. Leurs formes narratives ont l'insolence de s'insurger : le dharma se meurt ! martèlent-ils ; la pédagogie, l'inventivité s'effacent au profit d'une doctrine métaphysique, bien éloignée des instructions premières du Bouddha, soutiennent-ils.

Dôgen ne songe qu'à révéler la fécondité de ces livres, en relever l'inapparent, les contours et les effets. Jusqu'à l'excès, jusqu'à l'incompréhensible. Sous sa plume, les jeux de langage deviennent autant d'exercices d'éveil. Sa lecture d'une célèbre phrase du *Sûtra de l'Extinction* (*Mahâ parinirvâṇa sûtra*), dans sa traduction chinoise, est souvent citée à titre d'exemple. Le Bouddha y affirme : « *Tous les êtres vivants, sans exception, ont la nature de bouddha.*⁴ » La phrase, fort simple dans sa construction, ne présente aucune difficulté ou ambiguïté. Elle n'a *pas* d'autre signification. Pourta

Dôgen recompose la phrase en jouant de la toujours possible équivocité du chinois. Au lieu de lire les deux caractères « sans exception/ont » comme un adverbe suivi d'un verbe, il les considère comme un mot composé signifiant « tout/[ce qui] est ». Dès lors, la phrase se recompose ainsi : « *Tous les êtres vivants, la totalité de ce qui est, nature de bouddha.* » Le long commentaire qui s'ensuit de cette lecture déconcertante est une méditation sur l'être⁵. Peu lui importe qu'elle soit syntaxiquement incorrecte, l'incorrection est pour ainsi dire requise pour dévoiler la sublimité du dharma.

L'écriture de Dôgen qui fait du langage un enjeu est dense, poétique, toujours déroutante. Elle défait au fur et à mesure qu'elle se tisse pour devenir le motif et le lieu de la métaphysique abolie. C'est malgré l'écart qui sépare les styles, les formes, les Écritures de la Grandeur et l'écriture de Dôgen qu'ils rejoignent dans cette même visée. Dôgen prend au sérieux cette volonté de préserver l'originalité et la radicalité d'un enseignement toujours sujet à la mésentente quelles que soient les époques. Ses audaces interprétatives sont une autre manière de rendre hommage au dharma.

La fréquentation assidue de son œuvre me permet peu à peu de toucher le génie d'une autre langue plus lointaine et plus ancienne encore, dite sur les rivages indiens de la pensée. Les réflexions développées dans ce livre mais également dans les précédents⁶, résultent de ces allers-retours continués, de ces frottements devrais-je dire, entre la « matière de la Grandeur », ces Écritures canoniques bimillénaires, et l'écriture dôgenienne. Tel est le départ.

Éric Rommeluère

[3] Dans la première moitié du XX^e siècle, la lecture conjointe de Nietzsche, de Husserl et de Heidegger fut un éblouissement pour nombre d'intellectuels japonais. De ce choc devait naître une nouvelle pensée où les dernières méditations de la philosophie occidentale résonneraient avec les enseignements du Bouddha. Parmi eux, Keiji Nishitani et Masao Abe surent plus particulièrement rendre intelligible l'œuvre complexe de Dôgen hors du Japon. De Masao Abe, on lira *A Study of Dôgen: His Philosophy and Religion*, Albany, SUNY Press, 1992. Un livre incontournable.

[4] *Sûtra de l'Extinction*, T, XII, 374, p. 522c. L'abréviation T signale ici l'édition des livres canoniques bouddhistes dite de l'ère Taishô (1912-1926) (*Taishô shinshû daizôkyô*), l'édition de référence pour les ouvrages traduits ou rédigés en chinois et japonais. Les numérotations sont données dans l'ordre du volume, du livre, de la page et du folio.

[5] Ce commentaire forme la partie inaugurale d'un très long texte de Dôgen, sans doute l'un de ses plus difficiles, *Busshô*, « nature de bouddha ». Cf. Pierre Nakimovitch, *Dôgen et les paradoxes de la bouddhité*, Genève, Droz, 1999.

[6] Éric Rommeluère, *Les bouddhas naissent dans le feu*, Paris, Seuil, 2007, *Le bouddhisme n'existe pas*, Paris, Seuil, 2011, *bouddhisme engagé*, Paris, Seuil, 2013.

LA POSSIBILITÉ D'UN MONDE

Le livre vide

L'an cinq de l'ère Kenchô (1253), au début du huitième mois, le maître zen Dôgen quitte ses montagnes du nord du Japon. Malade et alité depuis de longs mois, il rejoint la grande cité de Kyôto pour y trouver quelque secours. Un fidèle laïque du nom de Kakunen l'accueille, mais quelques jours après Dôgen s'éteint dans la demeure de son hôte. Sa biographie rapporte un ultime geste peu avant qu'il meure : il se lève et circumambule dans la pièce qui lui est réservée tout en psalmodiant des paroles du Bouddha extraites de l'un des chapitres conclusifs du *Sûtra du Lotus*, l'un des joyaux de la littérature de la Voie de la Grandeur :

« Dans le pays où vous vous trouverez, s'il en est qui l'acceptent [le Sûtra du Lotus], le gardent, le lisent, le récitent, le copient et pratiquent selon ce qui est exposé, à l'endroit où demeureront les volumes de ce texte, que ce soit dans un jardin ou dans une forêt, au pied d'un arbre, dans des quartiers monastiques ou dans une résidence laïque, dans un palais, une vallée de montagne ou un désert, il vous faudra chaque fois ériger une pagode et y faire offrande. Pourquoi cela ? Sachez qu'un tel endroit est le lieu de la voie, que là même les bouddhas obtiennent l'éveil complet et parfait sans supérieur, que là même les bouddhas mettent en branle la roue du dharma, que là même les bouddhas entrent dans l'extinction suprême⁷. »

Après avoir récité le passage, Dôgen prend un pinceau et calligraphie une inscription sur un pilier en bois, « l'Ermitage du *Sûtra du Lotus* du merveilleux dharma » (*Myôhorengekyôan*), consacrant ainsi la résidence du disciple Kakunen. L'anecdote est mentionnée pour la première fois dans

biographie étendue de Dôgen composée deux siècles après sa mort sans que l'on puisse en déterminer l'historicité⁸. Qu'importe. Ce moine est l'héritier d'une tradition japonaise qui révère le *Sûtra du Lotus* comme l'enseignement ultime du Bouddha.

Dôgen passe pour l'un des plus grands écrivains du Japon et l'un des plus grands maîtres de l'histoire du bouddhisme. S'aventurer dans les méandres divaguants de son écriture est toujours une épreuve ; elle se disloque, elle s'épure jusqu'à l'inintelligible, alors qu'à l'évidence chaque mot, chaque phrase, chaque paragraphe semble dominé par l'exigence. Il y a là comme une déroute qui exige du lecteur une humble opiniâtreté. Lecture après lecture, on pressent cependant une œuvre fécondée par le *Sûtra du Lotus*, tant les références, les allusions, les triturations du livre canonique sont omniprésentes. Dans l'une de ses instructions, Dôgen cite un passage où le Bouddha recommande d'ériger des pagodes là où le *Lotus* sera vénéré sans qu'il soit nécessaire d'y placer des reliques, comme il explique-t-il, « *C'est qu'il y aura déjà le corps entier de l'Ainsi-venu [une épithète du Bouddha].* » Il renchérit, « *Les volumes de ce livre sont le corps entier de l'Ainsi-venu. Révéler les volumes de ce livre revient à vénérer l'Ainsi-venu. Trouver les volumes de ce livre revient à trouver l'Ainsi-venu. Les volumes de ce livre sont les reliques de l'Ainsi-venu* ⁹ . » Les passages strictement dévotionnels ne sont pas les fragments les plus essentiels de l'œuvre de Dôgen, ils fonctionnent comme des signes, à la manière de cette calligraphie peinte sur un pilier d'une maison de Kyôto¹⁰.

L'Extrême-Orient s'est longuement nourri des volumes du *Lotus*, vingt-huit chapitres en tout, de ses motifs et de ses paraboles. Les écoles japonaises, tout particulièrement, le considèrent comme le témoignage des enseignements les plus achevés du Bouddha. Dans ce livre épais pourtant, et ce n'est pas le moindre de ses paradoxes, ni le Bouddha Shâkyamuni ni ses innombrables protagonistes n'exposent la moindre doctrine. Dans le prologue, le bodhisattva Mañjushrî, le paragon de sagesse prophétise, grandiloquent, la délivrance d'un sublime discours pour le bonheur de tous les êtres et qui aura pour titre le *Sûtra du Lotus*. Mais il ne sera jamais prononcé : « *La prédication du sermon du Lotus, promise dans le premier chapitre, n'a jamais lieu. Le texte, si méritoire, a pour sujet un discours qui n'est jamais délivré. C'est une longue préface sans suite, de sorte que le Sûtra du Lotus est unique entre tous les textes. Il n'est pas simplement susceptible d'interprétations variées comme sont tous les textes, il est ouvert et vide en son cœur même* ¹¹ . »

De ce cœur vide, seuls l'exubérance et l'inouï paraissent jaillir. D'innombrables figures de bouddhas et de bodhisattvas, les « êtres d'éveil », se manifestent sous des formes variées, multipliant les prouesses et les exploits. Rien ne leur semble impossible. Leur œil d'Éveillé leur permet de percevoir l'esprit de tous les êtres, de contempler la totalité de leurs actes passés ou futurs. Ils parlent, conversent, et même abondamment ; mais à l'explication, ils préfèrent la déclamation, la louange et l'allégorie. Une fois, ils exultent ; une autre, ils content une histoire ou une fable. Par-dessus tout, ce texte est spéculaire : inlassablement, tous les personnages du *Sûtra du Lotus* proclament la magnificence d'un livre invisible intitulé le *Sûtra du Lotus*. Tout n'est que prétexte à célébrer ce

autre livre dont on apprend qu'il est long de « deux cents millions de myriades de stances ¹² ». Soit l'effet de cette singulière mise en abyme, la signification du *Lotus* sans cesse se dérobe.

La Voie de la Grandeur

Puissant, intense, troublant, le *Sûtra du Lotus* est l'un des sommets de la littérature du *mahâyâna*, « Voie de la Grandeur » (ou le « Grand Véhicule » pour s'en tenir à la littéralité). L'expression désigne un mouvement de réforme apparu en Inde peu avant le début de l'ère chrétienne à la marge des anciennes écoles bouddhistes¹³ ; à la marge et non en marge, faut-il préciser, car le mouvement n'est pas schismatique, il paraît plus comme une forme de dissidence interne¹⁴. Son émergence reste mystérieuse et les historiens ne savent lui assigner avec certitude de foyer d'origine. À l'évidence cependant, elle est concomitante de la généralisation de l'écriture en Inde à cette époque. On a encore peu souligné le rôle déterminant du passage de l'oral à l'écrit dans la formation de ce courant réformateur qui donna par la suite naissance à toutes les écoles bouddhistes qui se sont étendues des régions païennes au-delà l'Himalaya jusqu'à l'Extrême-Orient, de la Mongolie jusqu'au Japon. Dans ses premières manifestations en effet, la Voie de la Grandeur est une pratique du texte. Le disciple de la Grandeur se définit par l'acceptation, l'étude, la mémorisation, la recopie et la préservation de livres impossibles à qui entendent proclamer le vrai dharma (*saddharma*, ou « le dharma qui est » pour rester au plus près de la formule sanskrite qui confond la véracité avec l'évidence du réel). Les différents *Sûtras de la Sagesse*, le *Sûtra de Vimalakîrti* et le *Sûtra du Lotus* sont quelques-uns des joyaux de ce corpus littéraire¹⁵.

Dans un contexte de controverses évidentes, ces Livres entendent restaurer les fulgurances des enseignements du Bouddha contre certaines mésinterprétations. Leur ton provocant est à la hauteur d'un scandale : la véracité du dharma a été longuement ensevelie, clament-ils. Désignés du terme d'auditeurs, les fossoyeurs ne sont autres que les *abhidharmistes*, les métaphysiciens bouddhistes de l'époque. Ceux-là revendiquaient d'élucider les ambiguïtés des enseignements du Bouddha et d'éviter de déjouer les inconsistances, afin d'établir une doctrine cohérente et explicative, l'*abhidharma*, littéralement le « méta-dharma », équivalent d'une métaphysique bouddhiste. Pour le disciple de la Voie de la Grandeur, une telle entreprise va à l'encontre même du projet du Bouddha. Le dharma n'est qu'un ensemble de dispositifs thérapeutiques pour répondre à l'angoisse existentielle de l'homme. Certes, il se donne à entendre comme un discours, mais le discours ne vaut pas système. Il s'appuie sur des idées-forces – l'éveil, l'amour, la générosité – qui, par leur puissance d'évocation, libèrent de nouveaux espaces, et des méthodes pour les explorer. Les paroles contingentes, évasives et parfois contradictoires du Bouddha ne sont pas des manques mais des signes : il n'existe pas de vérité païenne au-delà des phénomènes foisonnants du réel, les phénomènes sont déjà la vérité. Plus radicalement, les enseignements de l'Éveillé n'ont d'autre fin que de déjouer toute tentative métaphysique. Saturer

réal de significations jusqu'à en expliquer les fins dernières ne libère pas l'homme, il l'enchaîne, dit-il¹⁶.

La prédominance de la scolastique bouddhique en ces temps anciens aurait pu ruiner ce mouvement contestataire. Sans doute servi par la puissance de ces textes, il n'en fut rien. Au second siècle de notre ère, Nâgârjuna, l'antiphilosophe, rédige une œuvre décisive intitulée *les Stances du milieu par excellence (Mûlamadhyamakakârikâ)* qui subvertit toutes les catégories bouddhistes du temps. Siècle après siècle, ces stances sibyllines ont vivifié des générations de maîtres et de disciples. Paradoxalement, la métaphysique a par la suite regagné les traditions indiennes de la Grandeur. Le bouddhisme tibétain, qui est l'héritier direct des formes tardives de ces traditions, conjoint ainsi philosophie et l'antiphilosophie, donnant à leurs enseignements un aspect tantôt scolastique tantôt libertaire. Les Chinois, eux, ne sont guère sensibles à la métaphysique. À sa manière, la tradition chinoise (zen en japonais) a su préserver la radicalité du discours. Ses répliques sont tranchantes :

Un moine demanda au maître Yunmen : « Qu'est-ce que le Bouddha ? » Le maître répondit : « Un bâton à se torcher le derrière.¹⁸ »

L'être d'éveil

De livre canonique en livre canonique, une triade dessine la portée de la Grandeur. Il s'agit de trois termes sanskrits, *prajñâ*, *karunâ* et *upâya*, que l'on traduit le plus souvent en français par « sagesse », « compassion » et « moyens habiles ». Ces mots-clés condensent à eux seuls la Voie de la Grandeur telle qu'elle est appréhendée depuis deux millénaires. La sagesse (*prajñâ*) ne peut être expérimentée sans la compassion (*karunâ*), l'une soutient l'autre ; leur mûrissement conjoint s'épanouit dans une parfaite habileté (*upâya*) à agir dans la multitude des situations.

Comment de tels motifs peuvent-ils pleinement résonner dans nos langues ? La sagesse du Bouddha n'a rien d'une modération ou d'une quelconque prudence, elle est l'entente héroïque de l'angoisse existentielle et de sa délivrance. Sa compassion n'a rien d'un pâti. Le terme de *karunâ* fut d'ailleurs adopté pour sa quasi-homophonie avec *karana*, l'agir. Sans être littérales, des traductions plus audacieuses, plus expressives, pourraient sans doute mieux préserver et même rehausser leur sens profond. Ne devrait-on pas d'ailleurs convoquer des formes verbales plutôt que des substantifs pour témoigner d'une activité ? Le disciple de la Grandeur, proclament en effet tous ces livres, travaille même la matière du réel, dans ses frémissements, dans ses incendies et ses bruissements. Il est l'alchimiste qui transforme la Terre en or.

Osons traduire et déclarons que le disciple de la Grandeur aspire à se libérer de ses peurs et à prendre soin du monde. La Voie de la Grandeur est systématiquement présentée comme un chemin

dédoublé : sur le premier, il s'exerce à se défaire de ses peurs les plus fondamentales, la peur de mourir, la peur de ne pas être reconnu, la peur de ne pas être aimé, c'est *prajñâ*, la sagesse ; sur le second, il s'exerce à prendre soin de tous ceux qui meurent, de tous ceux qui ne sont pas reconnus, de tous ceux qui ne sont pas aimés, c'est *karunâ*, la compassion. Le chemin débute invariablement par l'acceptation inconditionnelle de sa propre fragilité et vulnérabilité. Mais l'acceptation, seule, ne suffit pas. Les Livres de la Grandeur se présentent comme une collection de leçons, de méthodes et de pratiques pour s'appliquer, jour après jour, à se libérer des peurs ainsi qu'à prendre soin du monde. Mais les deux chemins se conjoignent. Car plus je suis tendre, moins j'ai de crainte ; et moins j'ai de crainte, plus je suis tendre. Enfin, les moyens habiles couronnent le cheminement. Quelles que soient les situations, les conditions ou les personnes rencontrées, l'adepte accompli n'est plus démuné. Il ne se fatigue plus, il ne se désespère plus. Le monde souffre, il le guérit et le fait resplendir avec une habileté consommée. Par moyens habiles, il faut entendre à la fois un savoir-être et un savoir-faire propres à libérer la confiance et la joie, l'amour et la communion dans l'instant qui vient. C'est l'*upâya*, un terme sanskrit dérivé d'un verbe *upe*, « s'engager » (avec des acceptions similaires au français, « aller vers, entreprendre »). La Voie de l'Éveil se confond alors avec la Voie de l'Action.

Dans toutes ces Écritures, la figure du bodhisattva incarne l'accomplissement de la sollicitude dégagée des peurs. Le bodhisattva s'entend comme l'être (*sattva*) d'éveil (*bodhi*). L'étymologie reste néanmoins obscure, le terme paraît être la sanskritisation d'un moyen indo-aryen *bodhisatta* qui signifierait plutôt « le dévoué à l'éveil ». De fait, ce qualificatif de *bodhisatta* désigne dans le bouddhisme ancien le Bouddha Shâkyamuni dans son parcours à l'éveil au long d'innombrables vies avant qu'il ne renaisse sous les traits d'un Indien du nom de Gautama. Pour distinguer spécifiquement le bodhisattva engagé dans la Voie de la Grandeur, les Écritures redoublent l'épithète de celle de *mahâsattva*, « le grand être ». S'écartant de toute vraisemblance étymologique, une glossaire traditionnelle interprète le terme comme un oxymore qui réunit sous les mots de *bodhi* et de *sattva* les deux pôles de l'aspiration du bodhisattva. *Bodhi* désigne l'ultime libération, la délivrance de l'angoisse existentielle. La marche est ascendante, l'image est celle d'un orant agenouillé qui joint les mains et lève son regard vers les Éveillés. Le renoncement aux compulsions, aux frustrations et aux illusions est son chemin. *Sattva* nomme les êtres auxquels il s'attache inlassablement d'un amour infini. L'image, à l'inverse, est descendante, il est le secourant qui s'abaisse jusqu'aux petites bêtes qui grouillent et courent dessus et par-dessous la terre, et même encore plus bas, il plonge au cœur des enfers, jusqu'à sentir et le feu et la glace des tourments. L'affection est son chemin. Mais le bodhisattva n'opte pas pour l'affection contre la dés-affection, la Voie de la Grandeur les embrasse tous deux. Ce faisant, il explore le caractère profondément contradictoire et mystérieux de la vie.

Car oui, le disciple de la Grandeur entend bien révéler la vie contradictoire. Loin d'être paralysant, la contradiction l'anime. Il assume ce cercle mystérieux qui se referme sur lui-même : il n'y appartient pas, mais tout lui appartient. Il n'a décidé ni de son sexe, ni de sa famille, ni de son

temps. Son corps éprouve sa finitude dans ses faiblesses, l'épuisement, la maladie et la douleur rappelant obliquement qu'il est, lui aussi, promis à la mort. Il reste cependant le seul maître de sa vie. Nul autre que lui ne sent, ne pense ou n'agit à sa place. Instant après instant, il est sommé de choisir sans jamais pouvoir se dérober, car il sait que chacun de ses actes l'engage. Assumant pleinement ce lieu et cette place, il en est le garant et le responsable. La Voie devient une exploration continue de la vie. Celui qui s'y engage apprend à renoncer à l'impuissance (la démission devant sa propre force) tout autant qu'à la toute-puissance (le déni de sa propre vulnérabilité). Il renoue et jouit simplement de sa propre puissance. Dans la seule présence.

La présence

Tout comme on parle d'une profondeur de champ, il existe une profondeur de l'existence – la présence. Même si notre être se cantonne à demeurer là, dans la contingence du corps, l'existence n'est nullement réduite à ce là. La présence est une position d'ouverture, le corps vivant son foyer. Cette position n'a rien de statique car la présence, jaillissante, est toujours en mouvement. En elle-même, l'être se déploie et se confond avec son agir. La vie est aventure, la vie s'invente. La tâche de tout être humain serait-elle de clarifier le sens de cette présence agissante en ce monde ? Il n'y a pourtant rien à découvrir, puisque tout est déjà « à découvert » dans le seul fait d'être présent. La présence nous est donnée comme un mystère originaire qui échappe à toute emprise.

Tous les êtres de connaissance partagent la reconnaissance de ce mystère, mais tous ne font pas l'œuvre de cheminer vers lui : la présence est une grâce qui se donne dans la pure gratuité de l'existence nue, sans qu'elle s'impose comme une obligation. Pour un disciple de la Grandeur, la décision naît lorsqu'il se fait l'obligé de la présence, lorsque ce mystère devient l'enjeu de sa propre vie. Une telle clarification ne cherche pas à théoriser la vie. C'est la vie qui se laisse alors éprouver par la vie.

Évidemment, toute clarification suppose un effort de la pensée. Mais la pensée ne pense pas en dehors des sensations, des ressentis et des actes, elle ne les précède ni ne les suit. Même à penser la vie, la pensée n'est qu'un aspect du mouvement de la vie.

À venir

Souvenons-nous de ces simples moments, lorsque, dans une nuit obscure, nous cherchions à tâtonner une porte, un oreiller ou un objet. Le corps se raidissait, pesant et malhabile, cherchant dans la mémoire quelque repère pour se frayer un chemin vers la présence. Nous ne sommes pas présents lorsque la présence s'enlise sur elle-même et se referme en son lieu. À l'inverse, nous sommes présents lorsque nous sommes à l'écoute du temps qui vient. Pour l'homme, le temps qui vient est un à-venir, ce n'est pas un futur sans lien avec le passé, ce n'est pas non plus un futur déjà enclos dans

présent où les faits se déplient par la seule mécanique d'une cause qui entraîne inmanquablement son effet. Ce mot beau d'avenir désigne notre position d'être humain : dans la présence se déploie tout ce qui est possible.

On a pu faire au Bouddha le procès du pessimisme ; il le serait s'il soutenait un déterminisme absolu. Il évoque le cycle des existences, mais il ne voit d'enchaînement que lorsque la vie s'éprouve dans une stérile répétition. Dans l'expressive formulation métro-boulot-dodo, nous ne disons pas autre chose que le Bouddha. Dans la servitude de l'éternelle répétition, le présent reste enclos sur lui-même. Le passé ne peut être reconnu pas plus que ne se dessine un avenir. Le rêve y a-t-il encore une place ? Nous savons comme la répétition mécanique nous entraîne vers une lente déshumanisation et comment nous nous sentons redevenir humain lorsque nous nous permettons de vivre un *autre* possible. Rêver, simplement rêver, est déjà une trouée dans la banale répétition du quotidien.

L'épiphanie de la Terre

Un autre possible n'est pas la seule promesse d'une autre existence, mais d'un autre monde. Dans les Écritures de la Grandeur, la manifestation de l'activité éveillée des bouddhas et des bodhisattvas requiert inmanquablement la vision de cet autre monde. Un même motif inaugural se répète de livre canonique en livre canonique avec de multiples variantes. Il suffit que le Bouddha prêche, peu importe qu'il s'agisse d'un parc, d'une esplanade ou d'une montagne, pour que des foules de moines et de *bodhisattva-mahâsattva*, ces adeptes mystiques de la Grandeur, viennent s'assembler en cercle (*mandala*) autour de lui. La Terre se met alors soudainement à trembler. Une foule toujours plus nombreuse d'êtres surnaturels, de dieux, de musiciens célestes (les *gandharva*), de sublimes oiseaux et de la parure dorée (les *garuda*), accourent de toutes parts en ce lieu devenu l'épicentre d'une transfiguration. Car sous l'effet d'une magie, toute la Terre se renouvelle. Les prodiges succèdent aux prodiges. Le sol devient d'or et se pare de filets de diamants. De merveilleux palais surgissent et s'élèvent, tous plus somptueux les uns que les autres. Des bijoux tombent en pluie. Les parfums les plus suaves, les couleurs les plus éclatantes, les sonorités les plus cristallines saturent les sens des témoins assemblés. Non seulement l'espace se dilate mais également le temps. Dans cette épiphanie, l'à-venir se dévoile aux yeux des êtres par la seule monstration d'une Terre devenue soudainement pure et cristalline. Ils voient !

Cette Terre pure est une terre dilatée ; toutes les possibilités d'un monde vivant s'y trouvent enfin déployées. La plénitude des sens souligne, elle, une nouvelle appréciation de la vie. Souvent, il suffit d'un claquement de doigt pour que d'un coup la magie provoquée par le Bouddha ou quelques bodhisattvas aux sublimes talents s'évanouisse. Car il s'agit bien d'une magie, soulignent à l'envi les Écritures. Elle n'est d'ailleurs contemplée que par les bodhisattvas les plus accomplis. À la différence de ces voyants, les autres disciples ne perçoivent que l'apparence ordinaire du monde Sahâ. Le monde

Sahâ, « le monde d'Endurance », est le nom donné dans tous ces livres à notre Terre où chacun endure les limitations et les impossibilités. Pour ces disciples à la vue déficiente, rien n'a bougé, rien ne s'est transformé. La magie est un art qui étonne et émeut, la réalité ordinaire semble soudainement abolie et les limites franchissables. Par leur magie, les bouddhas et les bodhisattvas convertissent le regard des adeptes et les invitent à leur tour à s'inventer magicien : il ne s'agit pas simplement de transformer mais de renouveler sa relation au réel. Le monde devient un lieu d'imagination.

Le seul dévoilement ne ferait que mettre à jour une réalité déjà présente. Mais ce qui est vu n'est pas encore advenu. Le revoilement qui s'ensuit crée le mouvement nécessaire à notre propre transformation : nous pouvons désormais rêver. Le revoilement défait également toute interprétation littérale qu'un autre monde existerait caché, secrètement, doublant en quelque sorte ce monde-ci. Tout particulièrement dans cette Voie de la Grandeur, il n'existe ni arrière-monde ni d'autre monde ailleurs, il n'existe que notre propre capacité à transfigurer ce monde ordinaire. L'extraordinaire requiert précisément ce monde d'Endurance qui s'étend dans l'espace et dans le temps partout autour de nous.

Les surgis de la Terre

Ce motif de l'épiphanie de la Terre connaît de multiples variantes. Le *Sûtra du Lotus* n'en fait pas un thème inaugural comme dans tant d'autres livres ; il apparaît cependant d'une façon fort originale dans le quinzième chapitre intitulé « Les surgis de la Terre ». Celui-ci occupe une place médiane dans la composition du livre en vingt-huit chapitres. L'exégèse traditionnelle chinoise, puis japonaise, y marque une rupture dans l'économie d'un texte divisé en deux parties, les quatorze premiers chapitres formant « l'enseignement préparatoire » et les quatorze derniers « l'enseignement fondamental » pour reprendre des formulations traditionnelles. Dans la première partie du *Lotus*, le Bouddha se manifeste dans une forme limitée, quatre-vingts ans de vie terrestre ; dans la seconde, il révèle une forme dilatée à l'extrême, d'une longévité quasi-éternelle. À ce moment médian du livre, une multitude de bodhisattvas venus des horizons infinis s'affirment prêts à honorer le *Sûtra du Lotus* et à le prêcher dans le monde d'Endurance. Le Bouddha Shâkyamuni leur assure cependant que leur soutien n'est pas nécessaire, car au sein même de ce monde une autre multitude de bodhisattvas a la capacité d'accomplir cette tâche. Alors que le livre s'est déjà longuement détaché de toute attente triviale et convenue, l'inconcevable s'ajoute à l'inconcevable. À la surprise générale des disciples présents, la Terre se fend et des cohortes sans fin de bodhisattvas accompagnés de leur suite surgissent de ses entrailles. Ils ont à leur tête quatre bodhisattvas qui répondent au nom de Agir-Supérieur, Agir-Inférieur, Agir-Pur et Agir-Ferme¹⁹. L'incrédulité est générale, même parmi les disciples les plus affermis. Maitreya se fait alors le porte-parole de l'assemblée pour interroger le Bouddha : d'où peuvent bien surgir cette foule de bodhisattvas, si nombreuse que l'infinité du temps ne suffirait pas à la décompter ? Le Bouddha prend alors la parole pour témoigner de leur présence immémoriale.

expliquant « [qu’]ils demeurent au sein de l’espace au nadir du monde d’Endurance²⁰ ». À c
bodhisattvas, il a déjà longuement enseigné la voie qu’ils ont impeccablement accomplie.

L’insistance répétée de Maitreya à connaître leur sphère d’origine attire évidemment l’attention s
la brève réponse du Bouddha : « *Ils demeurent dans l’espace au nadir du monde d’Endurance.*
Autrement dit, ils résident dans un espace vide par-dessous la Terre. *Âkâsha*, le terme utilisé dans
version sanskrite, ne désigne pas un espace vide qui serait révélé par des limites comme peut l’être
une arène ou la place d’un marché, mais l’espace dans sa dimension d’ouverture infinie, à l’image
d’un ciel vaste et sans borne. Surgissant de l’ouvert, ces bodhisattvas ouvrent un nouveau chem
marqué au sceau de l’agir (les noms des quatre bodhisattvas chefs de file sont emblématiques). I
chapitre se clôt sur une nouvelle interrogation de Maitreya : comment le Bouddha a-t-il pu enseigner
en si peu d’années à une telle multitude ? La question trouvera sa réponse dans le chapitre suivant q
s’intitule « La longévité de l’Ainsi-venu ». Le Bouddha s’y dévoilera libéré de sa temporalité
organique. Ce n’est que par habileté (*upâya*), dira-t-il, qu’il apparaît naissant et mourant. En fait,
demeure en ce monde Sahâ depuis des temps immémoriaux, et il demeurera encore en ce monde po
des temps incommensurables.

Figurer le réel

Le *Lotus* exploite les procédés narratifs propres aux Écritures de la Grandeur. Tous ces livres
entendent dévoiler (par la monstration) et révéler (par la parole) un autre possible. Ils ne disent p
une réalité derrière une fiction, ils œuvrent à figurer le réel. Les lire et tenter de séparer
l’extravagance du raisonnable (étant entendu quel seul le raisonnable serait acceptable) pour e
extraire les supposées vérités essentielles trahirait leur portée. Le langage du dharma est de natu
métaphorique et nous devons le prendre comme tel. Les termes de fiction et de réalité sont même
récuser si nous voulons en saisir le véritable motif.

Dans l’histoire de la pensée occidentale, la fiction et la réalité forment un couple aux rappor
ambigus, la fiction renvoyant au néant et la réalité à l’être. Depuis Platon, l’imaginaire a été tant
valorisé tantôt dévalorisé. S’il est reconnu dans sa fonction créatrice, il peut tout autant être déprécié
comme un pur divertissement de la pensée qui manque l’essence de l’être²¹. Dans l’enseignement d
Bouddha au contraire, la fiction et la réalité ne se rapportent pas à des catégories comme l’être et
néant, elles s’entrelacent nécessairement pour figurer le monde – autrement dit l’imaginer autrement.
L’imaginaire ne cisaille pas le monde en deux, d’un côté la réalité, de l’autre la fiction, il lui donne
forme. L’imaginaire révèle nos capacités ; nous pouvons penser, nous pouvons rêver, nous pouvons
inventer au cœur d’un monde réel.

Le titre du *Sûtra du Lotus* est lui-même une figure de l’imaginaire. Dans la fange, la fleur de lotus

éclôt immaculée. Le livre revient plusieurs fois sur la question de la métaphore et de la parabole soulignant que tous les bouddhas du passé, du présent et du futur font œuvre de « *la plus grande variété de relations, de paraboles et de locutions* ²² » dans leurs enseignements. Tour à tour magiciens, griots, conteurs, voyants, ils excellent dans cet art de l'imaginaire, à même de nous émouvoir et de nous mouvoir. Agir-Supérieur, Agir-Infini, Agir-Pur et Agir-Ferme surgissent de fentes de la Terre. Leur surgissement pourrait-il inspirer notre agir, qu'il devienne à la fois supérieur, infini, pur et ferme ? Jamais les métaphores et les paraboles ne décrivent un autre monde, ailleurs lointain, mais toujours ce monde d'Endurance. Le disciple de la Grandeur ne se libère pas du monde mais *dans* le monde. La libération ne peut naître que du présent, de ses propres agencements, de ses contingences et de ses limitations, en lui trouvant ses propres lignes de force à la manière d'un sculpteur qui fait surgir une œuvre d'art dans la matière brute, précisément, en suivant ses veines et ses fêlures.

[7] *Le Sûtra du Lotus*, trad. du chinois par Jean-Noël Robert, Paris, Fayard, 1997, p. 337 (avec quelques modifications). L'orientaliste Jean-Noël Robert est l'auteur d'une magistrale traduction française de la version de Kumârajîva (IV^e siècle), celle même qu'utilisait Dôgen. Version originale chinoise, T, IX, 262, p. 52a.

[8] Il s'agit du *Kenzeiki* (« Le Recueil de Kenzei »), une biographie de Dôgen rédigée par le moine Kenzei (1415-1474). Sur l'anecdote, cf. Yaoko Mizuno, *Dôgen zenji no ningenzô* (« Portrait du maître zen Dôgen »), Tôkyô, Iwanami shoten, 1995, p. 18-191.

[9] *Nyorai zenshin* (« Le Corps entier de l'Ainsi-venu »), Yaoko Mizuno, *Shôbôgenzô*, Tôkyô, Iwanami shoten, 1991, volume 3, p. 349.

[10] Sur la place du *Sûtra du Lotus* dans l'œuvre de Dôgen, on lira l'ouvrage lumineux de Taigen Dan Leighton, *Visions Awakening Space and Time: Dogen and the Lotus Sutra*, New York, Oxford University Press, 2007.

[11] George et Willa Jane Tanabe (dir.), *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1989, p. 2.

[12] *Sûtra du Lotus*, T, IX, 262, p. 51a.

[13] Le terme de bouddhisme ancien, utilisé tout au long du livre, est une appellation commode pour désigner les premières écoles indiennes qui ne relèvent pas des traditions réformées du *mahâyâna* (le Grand Véhicule / la Voie de la Grandeur). L'école Theravâda représente le dernier rameau existant des premières écoles bouddhistes.

[14] Sur ces questions de marginalité, on lira de Joseph Walser, *Nâgârjuna in Context: Mâhâyâna Buddhism and Early Indian Culture*, New York, Columbia University Press, 2005.

[15] *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary*, trad. par Edward Conze, Bolinas, Four Seasons Foundation, 1973 ; *The Large Sûtra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamâyâlanakâra*, trad. par Edward Conze, Berkeley, University of California Press, 1975 ; *Soûtra de la Liberté inconcevable*, trad. du chinois par Patrick Carré, Paris, Fayard, 2000.

[16] Sur la critique de l'*abhidharma* dans les premières Écritures de la Grandeur, cf. John W. Schroeder, *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001.

[17] Ce livre majeur dans l'histoire du bouddhisme a fait l'objet de nombreuses traductions et études. En français, on lira de G. Bugault, *Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2002.

[18] *Passe sans porte*, T, XLVIII, 2005, p. 295c.

[19] Les noms des quatre bodhisattvas peut également se traduire par Pratique-Supérieure, Pratique-Infinie, Pratique-Pure et Pratique-ferme. Le terme commun, en sanskrit comme dans son équivalent chinois, a le sens de « conduite, action, pratique ».

[20] *Sûtra du Lotus*, T, IX, 262, p. 41b.

[21] Richard Kearney, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 12-3.

UN AGIR INFINI

Ce que j'effectue m'affecte

Le *karma* est un mot-mystère qui semble résister à toute appropriation. Bien qu'en sanskrit le terme signifie simplement l'acte, le *karma* est toujours pensé en corrélation avec ses effets. Souvent, seul le contexte permet d'établir le sens d'une occurrence qui peut désigner tantôt une action, tantôt ses conséquences, tantôt les deux, et parfois même l'agent. Mais le *karma* ne s'entend pas comme l'acte simplement réduit à son fait ou à ses conséquences, il a toujours une signification morale. Dans les plus anciens textes védiques²³, le terme de *karma* désigne spécifiquement le rite sacrificiel du brahmane qui, par son exécution, réactive l'ordre du monde. Son acception s'est par la suite étendue pour désigner les bonnes œuvres comme les mauvaises. On le sait, les Indiens partagent une vision extensive et dynamique de l'existence selon laquelle chacun renaît en fonction de ses actes. Les vies futures et leurs conditions, loin d'être distribuées de façon aléatoire, sont modelées par la qualité morale des actes, les uns entraînent vers de plaisantes destinées, les autres vers les affres et les tourments. Cette vision n'est cependant pas univoque, suscitant de multiples interprétations controversées dans l'ensemble des traditions spirituelles indiennes²⁴.

Le bouddhisme ancien présuppose le *karma* plus qu'il ne l'explique. À lire les tout premiers textes, les paroles du Bouddha sont pour le moins elliptiques. Dans sa bouche, le *karma* se confond simplement avec l'intention, une singularité qui distingue le bouddhisme ancien des autres traditions indiennes. Dans la *Section des discours en nombres croissants* du canon de l'école theravâda, le Bouddha enseigne à ses disciples la célèbre formule : « Ô moines, je dis que l'intention est l'acte. Ayant voulu, on commet un acte physique, vocal ou mental ²⁵ . » D'une façon plus générale, le *karma*

désigne l'acte moral dans son étendue embrassant à la fois une intention, une réalisation et des conséquences tout en faisant ressortir la force première de l'intention. Selon la présentation usuelle, l'intentionnalité de l'acte produit des « fruits » (*phala*), des rétributions qui se révéleront dans « les trois temps », autrement dit dans la vie actuelle, dans la vie suivante ou dans les vies futures. Seule la qualité morale de l'intention (et non celle de l'acte proprement dit) conduira à renaître ici ou là. Dénués d'intentionnalité, les actes involontaires n'interfèrent pas dans ce processus. Les premières écoles bouddhistes ont par la suite élaboré des métaphysiques pour en dire *plus* que ces quelques thèses. Là aussi, les discussions, parfois fort savantes, sont contrastées et variées.

Toute action produit des conséquences immédiates ou lointaines, visibles ou plus souterraines. Même s'il se fonde sur le principe de causalité, le processus karmique n'est cependant pas compris comme un simple enchaînement mécanique d'événements. Le *karma* souligne que tout acte – en tant qu'acte moral – laisse une imprégnation dans le psychisme. D'une manière subconsciente, dirait-on aujourd'hui, il va *affecter* l'expérience des êtres qui les ont *effectués*. Les imprégnations successives forgent à leur tour des structures mentales qui modèlent les comportements, les habitudes et notamment la façon d'habiter le monde. Le processus est récursif : les pensées, les gestes, non seulement se répètent mais s'accumulent sous la forme d'une mémoire. L'identité ne se reconfigure pas simplement d'un moment en moment, elle se bâtit sur des expériences passées. Un acte donné n'aura donc jamais la même répercussion puisqu'il entre en résonance avec le matériel psychique toujours singulier de celui qui l'a commis (une histoire, des sensations, des émotions, tout ce qui fait une personnalité). Il n'est pas anodin que les conséquences soient présentées comme des fruits. La métaphore agricole suggère un processus de maturation invisible, le *karma* resurgit sous la forme d'une nouvelle expérience de la vie.

Renaître

Les traditions bouddhistes décrivent notre condition d'être sentant et vivant sous la forme du *samsâra*, le cycle de la vie et de la mort. La foule des êtres renaît sous différentes formes, six en tout : les êtres infernaux, les esprits affamés, les animaux, les êtres humains, les titans et les dieux (les *pretas*, les esprits affamés, sont des sortes de gnomes difformes au long cou qui ne peuvent jamais assouvir leur faim ; les *asuras* sont des titans belliqueux parfois confondus avec les dieux). À chaque forme correspond un domaine de renaissance, depuis les enfers jusqu'aux cieux. Entraînés par des inclinations et des pensées communes, les êtres s'assemblent dans ces différents espaces. Les habitants des enfers sont enclins aux manipulations et aux manœuvres ; les esprits affamés sont avides de renommée et de profit ; par instinct, les animaux recherchent la protection de leur groupe ; par hygiène ou par stratégie, les êtres humains s'abstiennent, quant à eux, de créer de la souffrance pour ne pas souffrir eux-mêmes ; les titans ont l'esprit jaloux, ils sont ombrageux et belliqueux ; dans leurs domaines célestes, les dieux poursuivent, eux, les plaisirs et les délices. Dans cette typologie

ordonnée, les textes détachent parfois le caractère tout particulier de Mâra (« la Mort »), un dieu han par le délire de toute-puissance²⁶.

Chaque forme est un tempérament. Mais quel que soit le domaine de renaissance, les agissements, les comportements et les pensées sont ordonnés par un même désir : la soif d'appropriation (*trsnâ*). Tous, autant qu'ils sont, ressentent une instabilité et une insécurité dans le flot de la vie. Ils sont, non seulement promis à une mort future, mais ils savent que leur existence peut à tout moment décho dans la souffrance, l'insignifiance et l'absurdité. Un sentiment diffus d'insécurité et de manque ordonne leur vie, le plus souvent inaperçu. Ils construisent une histoire en poursuivant une foule de biens matériels ou symboliques comme la renommée, la reconnaissance, la protection, le pouvoir et le plaisir pour juguler l'angoisse existentielle créée par ce sentiment d'insécurité et de manque qui sans cesse doit refluer dans les profondeurs de l'âme pour être supportable. Les désirs du quotidien sont eux-mêmes marqués au sceau de cette angoisse. S'ils sont comblés, les êtres éprouvent de la jouissance et de la satisfaction (l'angoisse est provisoirement levée) ; s'ils ne le sont pas, de la frustration et de l'insatisfaction. Tel est le *samsâra*, le cercle de la vie et de la mort où chacun s'efforce longuement d'assujettir un objet puis encore un autre pour se donner l'espoir que l'existence soit autre chose qu'un mirage. Pour le Bouddha, l'entreprise est nécessairement vouée à l'échec et les méthodes qu'il propose visent à rompre cette intentionnalité du moi défaillant. L'angoisse ne peut se défaire qu'en reconnaissant, en acceptant et en assumant pleinement la fragilité de l'être, sa vacuité (*shûnyatâ*). Rien ne manque puisqu'il n'y a rien à combler. De cette reconnaissance, une autre fécondité de l'existence peut se déployer. Dans les enseignements du Bouddha, l'éveil est le no donné à une telle conversion.

Topographie

Si le cercle représente l'aspect dynamique et temporel de l'existence, les destinées sont également ordonnées dans l'espace. La littérature bouddhiste dessine une cosmologie et une géographie élaborés des univers. Ils sont en nombre infini, mais tous possèdent une même structure : au centre, une montagne axiale entourée d'îles-continentes puis des océans et des montagnes disposés alternativement en cercles concentriques. Les différents domaines de renaissance ne sont que des régions de l'univers : les cieus, là où vivent les dieux, s'élèvent, étage après étage, par-dessus la montagne axiale. Les enfers, eux, se trouvent dans les profondeurs de l'Île du Jamblon, le continent du Sud, là où vivent les hommes²⁷.

Tous ces domaines sont-ils à entendre comme de véritables « lieux » où chacun s'en irait renaître ? La question présuppose que des espaces existeraient indépendamment d'une conscience qui les percevoirait. Dans l'ensemble des traditions bouddhistes, le processus cognitif n'est pas appréhendé

comme un processus de représentation « mentale » de données sensorielles externes. La représentation supposerait un monde distinct qui ne serait pas *encore* un phénomène de conscience. Pour toutes ces traditions, le monde est *déjà* un phénomène de conscience. L'intériorité et l'extériorité ne sont donc pas appréhendées comme deux réalités séparées mais simplement comme les deux aspects indissociables d'une même expérience. Exister, c'est expérimenter la réalité, à la fois dans son aspect subjectif (je me perçois comme un sujet de conscience) et dans son aspect objectif (je perçois des objets de conscience). Renaître ne signifie donc pas que quelqu'un naisse ou se trouve projeté dans un *autre* monde que celui que nous connaissons. Chaque domaine décrit plutôt un style de réponse à l'angoisse existentielle. Les titans, par exemple, se caractérisent par la jalousie et leur esprit belliqueux. Le jaloux vit dans un monde où tout porte à l'envie et au soupçon. Dans ses multiples interactions, il va sans cesse trouver des motifs de jalousie autour de lui. Les événements vont se répéter, certes différents à chaque fois, et pourtant inlassablement identiques à eux-mêmes. Lorsqu'ils évoquent le *samsâra*, les traditions bouddhistes rendent également compte de ce processus répétitif qui, non seulement, colore mais donne à vivre de nouvelles expériences en fonction des désirs et des frustrations. Le paradis comme l'enfer désignent des épreuves névrotiques du réel.

L'interprétation du karma

Considérée comme une « loi » quasi-physique qui régirait un enchaînement mécanique de renaissances, cette loi du *karma* paraît fort discutable. Certes, la conception des traces mnésiques paraît proche des théories psychologiques contemporaines, mais l'on pourrait objecter qu'un événement subi (que l'on songe notamment à toutes les formes de violences subies) façonne la personnalité et son rapport au monde. Un acte inintentionnel peut, aussi bien qu'un acte intentionnel, susciter des sentiments comme la honte ou la culpabilité. En outre, quelle place accorder aux actes manqués ? Quant à la renaissance elle-même, la raison bute immédiatement sur d'insolubles apories. L'envisager comme une réalité objective, ne serait-ce que la question de l'origine : si l'existence est une succession continue de vies, d'où procède la première vie, comment la première intention a-t-elle jailli ? Répondre, comme le font les traditions indiennes, que le cycle n'a jamais eu de commencement ne paraît guère satisfaisant.

Nombre d'auteurs bouddhistes contemporains présentent cependant les renaissances comme un fait expérimental. Pour Kulatissa Nanda Jayatilleke (1920-1970), un célèbre universitaire cinghalais qui renouvela les études bouddhiques, la perception des existences antérieures serait en fait une « rétrocognition », une faculté mentale extrasensorielle qui peut être développée par la pratique de la méditation²⁸. Jean-Pierre Schnetzler (1929-2009), l'un des pionniers du bouddhisme français, médecin psychiatre et psychanalyste, s'est illustré par ses positions tranchées en la matière : la renaissance est un fait objectif auquel des chercheurs occidentaux ont déjà consacré des travaux.

- [read online The Professionals: Strategy, Money and the Rise of the Political Campaigner in Australia](#)
- [download Secrets \(Secrets, Book 1\)](#)
- [read The Cambridge Companion to Rawls \(Cambridge Companions to Philosophy\) here](#)
- [download online The Southern Front pdf, azw \(kindle\)](#)
- [read Wild Invitation: A Psy/Changeling Anthology \(Psy-Changelings\) for free](#)

- <http://www.satilik-kopek.com/library/The-Professionals--Strategy--Money-and-the-Rise-of-the-Political-Campaigner-in-Australia.pdf>
- <http://www.shreesaiexport.com/library/Secrets--Secrets--Book-1-.pdf>
- <http://www.shreesaiexport.com/library/How-the-Immune-System-Works--Includes-FREE-Desktop-Edition--Wiley-Desktop-Editions-.pdf>
- <http://unpluggedtv.com/lib/Wonder-Boys.pdf>
- <http://aneventshop.com/ebooks/Critical-Readings--Media-and-Gender--Issues-in-Cultural-and-Media-Studies-.pdf>