

L'au-delà des mots ou l'expression de l'inexprimable

L'exemple de Maître Dôgen

On peut à bon droit s'interroger sur l'efficacité de l'écrit aujourd'hui : produit-il encore un effet immédiat sur le lecteur ou n'est-il plus que *lettre morte* ? Certes, on n'a jamais autant lu ou écrit qu'à notre époque, mais doit-on vraiment se réjouir de la généralisation de l'écriture, devenue un banal défouloir ? Nietzsche mettait déjà en garde contre l'effet pervers de la multiplication des lecteurs : « Encore un siècle de lecteurs, — et l'esprit même empuantira. Que chacun ait le droit d'apprendre à lire, cela gâte à la longue, non seulement l'écriture, mais encore la pensée. »¹ Les civilisations qui n'ont pas laissé de traces écrites de leur existence n'ont pour ainsi dire pas existé, mais notre civilisation ne survivra peut-être pas à la multitude de traces confuses qu'elle laisse derrière elle. Ce qui est certain en tout cas de nos jours, c'est que *scripta non manent* : rien de plus éphémère que les ouvrages du temps présent, désuets dès leur publication.

Les textes philosophiques échappent-ils à cette critique définitive ? Rien n'est moins certain. On se contente en général de les commenter, sans en pénétrer réellement le sens, c'est-à-dire sans le vivre. Une certaine érudition s'interpose ainsi entre l'écrit et le lecteur, sous prétexte de lui fournir des « clefs » assurées de lecture. L'appropriation scolaire des grands textes les transforme en effet inexorablement en classiques, c'est-à-dire en ouvrages que personne ne lit plus. Plus grave encore, la confiscation de la philosophie par les professeurs l'a réduite à une discipline parmi d'autres, sans prise directe sur la vie, comme l'a montré Schopenhauer dans le chapitre des *Parerga* qui porte sur la philosophie universitaire². Cette spécialisation croissante a bien sûr encouragé le recours au « jargon d'aspect savant »³, l'obscurité passant trop souvent pour de la profondeur. Schopenhauer déplore de ce fait « l'entière dégradation de la philosophie » et la conséquence prévisible de son divorce d'avec le vrai style, le « déclin de la haute littérature en général »⁴.

En se généralisant et en devenant toujours plus « technique », la pratique de l'écriture philosophique a en effet dégénéré en simple exercice intellectuel, coupé de l'affectivité. La simplicité véritable fait désormais défaut, contrairement à l'époque où l'écrit était chose nouvelle et rare. Du coup, la lecture n'est plus une transformation de soi, mais un *hobby* comme d'autres, peut-être même moins exigeant... Sans doute l'écriture, en tant que telle, est-elle un facteur d'inertie et de reproduction des habitudes de pensée, mais faut-il pour autant renoncer à écrire ? Le procès de l'écriture n'est pas nouveau, même si les pièces à charge sont aujourd'hui plus nombreuses et accablantes que jamais. L'idée ancienne qu'il existe des vérités incommunicables, inexprimables soulignait déjà la difficulté à exprimer par des mots des pensées profondes et subtiles. On ne saurait dès lors s'étonner du regain de faveur de la posture mystique chez un Wittgenstein par exemple, prompt à démonter les « jeux de langage ». Mais l'on ne peut s'empêcher de trouver quelque peu affectée l'attitude de celui qui désespère de l'écriture, et ne cesse pourtant d'écrire (et de l'écrire). À l'image de la théologie négative, qui trouve

¹ Ainsi parlait Zarathoustra, I, « Lire et écrire », trad. M. Betz.

² *Au-delà de la philosophie universitaire*, trad. Y. Constantinidès, Mille et une nuits, 2006.

³ Cf. *ibid.*, p. 43 : « Entendre chanter une personne enrouée, voir danser un paralytique, cela est pénible ; mais surprendre une tête bornée en train de philosopher est insupportable. Pour dissimuler leur manque de pensées véritables, beaucoup montent un appareil imposant de longs mots composés, de phrases creuses embrouillées, de périodes interminables, d'expressions nouvelles et inouïes, toutes choses dont le mélange donne un jargon d'aspect savant passablement ardu. Et, avec tout cela, ils ne disent rien. »

⁴ *Ibid.*, pp. 67 et 68. Schopenhauer refuse en effet de dissocier la forme du fond : « Il nous semble bien superflu de redire ici – quoiqu'on ne saurait trop le répéter – que les bons écrivains, au contraire, s'efforcent toujours de faire penser à leurs lecteurs exactement ce qu'ils ont pensé eux-mêmes ; celui qui a quelque chose de juste à communiquer prendra grand soin que cela ne se perde pas. Aussi la première condition d'un bon style est-elle qu'on ait réellement quelque chose à dire. » (*Ibid.*, pp. 50-51).

le moyen de parler de ce qui défie pourtant l'expression, en disant ce qu'il n'est pas, la philosophie qui se veut mystique ignore en fin de compte l'art de se taire⁵ alors même qu'observer le silence serait pour elle le choix le plus raisonnable. C'est que le mysticisme a habituellement pour conséquence le ton inspiré, qui traduit au fond la fierté d'être le détenteur d'un savoir énigmatique, livré avec parcimonie.

Ce n'est pas en effet un mince paradoxe que de voir « l'ineffable » ou « l'inexprimable » faire l'objet de tant d'analyses contournées ou volontairement sibyllines. Force est de constater que l'on ne communique rien tant que le prétendu incommunicable, même si l'on prend évidemment soin de s'entourer de précautions oratoires. L'erreur est sans doute ici d'opposer signification ésotérique et exotérique, compréhension profonde et superficielle, comme le souligne à juste titre René Guénon : « celui qui comprend véritablement est toujours celui qui sait voir plus loin que les mots, et l'on pourrait dire que l'"esprit" d'une doctrine quelconque est de nature ésotérique, tandis que sa "lettre" est de nature exotérique »⁶. L'écriture n'est donc pas tant en cause que l'inaptitude à une lecture active, qui aille au-delà de la matérialité des mots. Aussi ne s'agit-il pas pour le philosophe qui touche aux « mystères », au sens étymologique de ce mot, de renoncer à écrire, mais de trouver des lecteurs capables de reconnaître l'esprit d'un texte, souvent prisonnier de la lettre. Les deux philosophes qui insistent le plus sur les limites de l'instrument (peu) privilégié de transmission des pensées qu'est l'écriture, Platon et Nietzsche, s'efforcent ainsi d'en faire un jeu subtil mais sérieux pour prévenir toute lecture littérale⁷. Dans le dernier paragraphe de *Par-delà bien et mal*, qui condamne tout aussi peu l'écriture que Platon dans le *Phèdre*, Nietzsche signale en réalité au lecteur qu'il ne doit pas se contenter de la lettre, nécessairement figée et bientôt démodée, mais remonter aux pensées vivantes qu'il a fallu communiquer de la sorte. Rejetant l'un et l'autre la posture mystique, somme toute confortable, Platon et Nietzsche livrent leur contenu profond *malgré* la médiation regrettable de l'écrit. Inutile donc de partir à la recherche d'une doctrine ésotérique qui ne figurerait pas dans leurs ouvrages... Nietzsche ne fait d'ailleurs pas mystère de ce véritable ésotérisme⁸ de celui qui écrit des livres « pour tous et pour personne ».

La véritable philosophie ne saurait donc se satisfaire d'un langage tout fait, grevé d'habitudes de pensée millénaires. Seuls les mots peuvent pourtant tenter d'exprimer, c'est-à-dire d'évoquer, ce qui est au-delà d'eux. Les limites du langage, instrument inadéquat s'il en est, sont certes criantes, mais il est toujours possible de le régénérer, de le revivifier. En témoigne le « nouveau langage » de Nietzsche ou encore les « mots en liberté » futuristes. Conscient de la force d'inertie du langage, Marinetti a en effet satisfait son « besoin furieux de délivrer les mots en les tirant du cachot de la période latine » et en appelant à détruire sans hésiter la vieille syntaxe héritée d'Homère⁹. Malgré le caractère outrancier de ses déclarations et déclamations, il eut l'insigne mérite de rejeter l'érudition et la lecture passive, sans pour autant tomber dans un nihilisme langagier à la Dada. Car il n'est que trop facile de tirer prétexte des insuffisances de l'écriture pour se réfugier dans un minimalisme infantile...

Tout autre est l'attitude de Dôgen Zenji (1200-1253), éminent maître zen, qui servira ici d'illustration de cet apparent paradoxe qui consiste à exprimer l'inexprimable sans pour autant l'affadir ou l'aplatir.

Quelques mots d'abord de présentation de la vie et de l'œuvre de ce grand philosophe japonais, de plus en plus traduit en français. Le parcours de Maître Dôgen est

⁵ Cf. *L'Art de se taire* de l'Abbé Dinouart, éd. Jérôme Millon, 1996.

⁶ *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Guy Trédaniel, 1997, p. 144.

⁷ Voir là-dessus mon article, « "L'horizon humain". Platon et l'avenir de l'homme d'après Nietzsche », in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, hrsg. von A. Graeser, D. Kaegi, A. Laks und E. Rudolph, Heft 2/2002, pp. 286-299.

⁸ Cf. *Par-delà bien et mal*, § 30.

⁹ Cf. « Destruction de la syntaxe. Manifeste technique de la littérature futuriste », in *Tuons le clair de lune !!*, Mille et une nuits, 2005, p. 45.

pour notre propos exemplaire parce qu'il a longtemps cherché un maître avant de comprendre que « la Voie est sous nos pieds » et que le disciple conséquent devait actualiser lui-même sa nature de Bouddha (ou d'Éveillé) en abandonnant le corps et l'esprit, c'est-à-dire son attachement à la réalité illusoire. Certes, Dôgen a très tôt pris conscience de l'impermanence du monde (déjà orphelin de père, il perdit sa mère à l'âge de huit ans et entra comme novice dans un monastère dès l'âge de treize ans), mais il s'est longtemps heurté à un problème à ses yeux essentiel : si tout un chacun a en lui la *nature de Bouddha*, pourquoi lui faudrait-il tendre à l'Éveil ? L'innéité de la nature d'Éveil ne rend-elle pas inutile toute ascèse ? Et plus gravement : pour quelle raison tous ces Éveillés en puissance ne réalisent-ils pas leur vocation, pourquoi sont-ils si peu nombreux à devenir ce qu'ils sont ? Cette question n'est pas sans rappeler « l'argument paresseux » mentionné par les Stoïciens, savoir la tentation de s'abandonner au Destin lorsqu'on admet comme eux qu'il régit notre existence. Mais comme les Stoïciens, Dôgen refuse toute résignation et cherche auprès de nombreux maîtres réputés une solution à ce « grand doute » existentiel. Déçu de leurs réponses et, il faut le dire, passablement imbu de lui-même, il se décide à faire le rituel voyage en Chine pour aller au contact des maîtres ch'an. Contraint d'attendre dans le bateau la permission de débarquer, il fit alors (en mai 1223) la rencontre décisive d'un vieux cuisinier (*tenzo*) chinois, qui lui ouvrit les yeux et l'aida à ravalier son orgueil. On peut lire le récit de cette rencontre inopinée, mais précieuse pour Dôgen, dans le *Tenzo kyôkun*¹⁰. Dôgen, s'étonnant fort d'entendre le cuisinier du monastère lui dire avoir parcouru près de vingt-cinq kilomètres pour acheter des champignons aux marchands japonais afin d'agrémenter une soupe de nouilles qu'il comptait préparer le lendemain pour les autres moines, s'écrie candidement :

— Vénérable, pourquoi à votre âge vouloir encore assumer des tâches astreignantes et pénibles ? Ne serait-il pas plus sage de vous consacrer à la pratique de *zazen* et à l'étude des *kôans* ?

Le cuisinier se mit à rire à gorge déployée et me dit : — Il semblerait, mon ami l'étranger, que vous n'ayez pas encore compris ce qu'est l'engagement dans la pratique et que vous ne sachiez pas encore le sens des mots et des tournures de phrases.

Cette réponse me laissa sans voix et, confus, je lui demandai : — Que voulez-vous dire par *le sens des mots et des tournures de phrases* ? Qu'entendez-vous par *s'engager dans la Voie* ?

— Posez-vous continuellement la question, allez jusqu'au fond des choses et assurément vous deviendrez un homme de la Voie.

Dôgen ne comprit pas sur-le-champ ce que le vieux *tenzo* voulait dire par là, mais lors de leur deuxième rencontre, quelque temps plus tard, il finit par prendre conscience de la futilité d'une démarche qui, jusque-là, n'était qu'intellectuelle. En le rappelant ainsi à l'ordre, le vieux cuisinier lui avait montré par l'exemple que l'excès de réflexion l'empêchait de s'engager pleinement dans la Voie et qu'il lui fallait commencer par les « petites choses » de la vie comme l'alimentation pour entrer en possession de sa nature d'Éveillé. C'est que, contrairement au préjugé dualiste qui distingue la noble réflexion des ignobles activités manuelles, il n'y a pas de vrai fossé entre la vie « ordinaire » et la vie spirituelle : « Cuisiner aussi est une activité de Bouddha » ! De même qu'il n'y a pas de mets nobles ou ignobles selon le *Tenzo kyokûn*, mais seulement une bonne et une mauvaise manière de les préparer, il n'y a pas en soi d'activité plus noble qu'une autre ; ce qui ennoblit toute activité, c'est la présence d'esprit totale de celui qui agit, corps et esprit au diapason. En revanche, est condamnable l'attitude de celui qui ne met jamais tout son cœur dans sa tâche, parce qu'il est justement morcelé. La négligence est grave en toutes choses, dira le *Hagakure*, le code du samouraï écrit au début du XVIII^e siècle et dans lequel transparaît l'influence de l'ascèse zen. Ainsi, la préparation du repas des moines devient un acte spirituel au même titre que celui de méditer ou de lire les *sûtras*. L'investissement total du cuisinier apparaît dès lors comme une digne expression de la nécessité d'« abandonner corps et esprit », c'est-à-dire de lâcher prise, d'abandonner l'ego et ses constructions psychiques parasites : « Lors de la préparation du repas, si vous vous abandonnez totalement, ce dernier sera naturellement pur et raffiné ». Il est intéressant de citer ici un long passage du *Tenzo kyokûn* pour illustrer cette formidable *diététique* :

¹⁰ *Instructions au cuisinier zen*, trad. Janine Coursin, Le Promeneur, Gallimard, 1994.

Un plat riche composé d'ingrédients de premier choix, n'est pas nécessairement supérieur à un bouillon de simples légumes. Lorsque nous sommes amenés à préparer des légumes ordinaires, nous devrions y mettre toute notre attention, comme s'ils étaient des produits de grande valeur. Autant l'assemblée que nous nourrissons que nous-mêmes, devrions apprécier la vraie saveur de l'océan de la réalité. L'océan de la nature originelle ne fait pas de différence entre le goût recherché d'un met fin et le goût rustique d'un simple bouillon de légumes. Lorsque nous nourrissons les semences de la Voie et que nous entretenons les pépinières de sages, mets fins et légumes rustiques n'ont aucune incidence sur leur développement.

Il y a une vieille maxime qui dit : « La bouche du moine est comme un four. » Nous devrions comprendre que de simples légumes peuvent entretenir les pépinières de sages et permettre le développement des semences de la Voie. Ne les considérez pas avec mépris. Un Maître doit être en mesure de tirer parti d'un vulgaire légume pour le bien des humains et des êtres célestes.

La vie quotidienne, peu prisée des philosophes, reprend de ce fait toute son importance, puisque la quête de la Voie s'y enracine. De là l'insistance de Dôgen, qui apparaîtra sans doute excessive à tous ceux pour qui philosophie est synonyme de pure méditation, sur les soins quotidiens comme la toilette du visage¹¹ ou le fait de couper ses ongles¹² ! Il faut dire qu'il est de bon ton pour un ascète d'être d'apparence négligée : cela doit prouver son détachement de l'existence profane. Mais la dignité spirituelle doit se refléter à l'extérieur, elle doit *s'actualiser*, afin de prévenir tout dualisme. Le *Hagakure* poussera ce souci du maintien encore plus loin en exigeant du bon samouraï de s'abstenir de se plaindre (et même d'éternuer !) et en lui recommandant de ne pas oublier de mettre un peu de fard tous les matins pour, le cas échéant, mourir *en beauté* !

« La Voie est sous nos pieds », cela veut dire que la transcendance ne peut être atteinte qu'*au sein* de l'immanence. Car si on conçoit ces deux dimensions comme opposées et irréductibles, on s'interdit de penser toute forme de communication entre elles et on se condamne à un conflit sans fin entre « principes » irréconciliables. C'est pour s'insurger contre une conclusion aussi absurdemment logique que Dôgen ose affirmer que « les passions ne sont rien d'autre que l'Éveil ». Avec cette remarquable formule non-dualiste (qui renvoie à l'identité métaphysique du nirvâna et du samsâra), Dôgen montre que l'Éveil n'est pas un événement extraordinaire, situé hors de l'espace et du temps, mais qu'il ne peut avoir lieu qu'*ici et maintenant*, dans ce moment propice où on atteint la compréhension profonde. Voilà pourquoi Dôgen répète qu'il n'y a pas un instant à perdre pour qui veut suivre la Voie. L'impermanence de toutes choses, que l'on reconnaît volontiers, n'y change rien : c'est en vivant le temps comme vide et instable, c'est en le laissant filer, que nous lui enlevons toute réalité. Dans un de ses magnifiques poèmes, Dôgen fustige l'agitation, qui pousse à « perdre son temps vingt-quatre heures par jour » :

L'esprit que tant de gens
Chérissent en ce monde
N'est ému qu'un moment
Par le bruit du torrent dans la montagne
Au crépuscule en automne¹³

¹¹ Un chapitre entier du *Shôbôgenzô*, *Senmen* est consacré à cette question que l'on jugera bien à tort triviale, car l'état d'esprit dualiste prend sa source dans cette séparation première des soins du corps et du « souci de soi », c'est-à-dire le fait de prendre soin de son âme. Or, on ne peut guère purifier celle-ci si on néglige celui-là : « On voit qu'il est essentiel, dans la Loi du Bouddha, de laver son corps et son esprit, d'enduire son corps d'huile parfumée et d'éliminer toute souillure. (...) Lorsque nous sommes purs dedans et dehors, c'est l'ensemble de l'univers qui est purifié. » (Cité dans *Corps et esprit d'après le Shôbôgenzô*, trad. J. Coursin, Le Promeneur, Gallimard, 1998, p. 94).

¹² Cf. chapitre *Senjô* (Ablutions) : « Il faut que vous sachiez que tous les pères du bouddhisme ont fait des remontrances à ceux qui laissaient pousser leurs cheveux, et que garder les ongles longs est une pratique non bouddhique. En tant que descendants des bouddhas et patriarches, il ne faut pas vous complaire à ne pas suivre leur règle. Lavez-vous corps et esprit, coupez vos ongles et rasez-vous la tête ! » ((Cité dans *Corps et esprit*, op. cit., p. 80).

¹³ *Poèmes zen de Maître Dôgen*, trad. J. Brosse, Albin Michel, 2001.

L'affinité de pensée avec Épictète est ici grande. À la fin des *Entretiens*, ce dernier enjoint ses disciples à ne pas différer leur engagement, sous risque de le diluer dans le temps : « Mais maintenant, quand tu dis : "À partir de demain, je ferai attention", sache que par là tu veux dire : "Aujourd'hui je serai impudent, importun, vil ; il sera au pouvoir des autres de me chagriner ; je me mettrai en colère aujourd'hui, je serai envieux." Vois combien de maux tu accumules sur toi-même. Mais si c'est bon demain, combien est-ce meilleur aujourd'hui ; si demain cela t'est utile, ce le sera bien plus aujourd'hui, pour que demain aussi tu en soies capable et ne renvoies pas de nouveau au jour suivant. »¹⁴ C'est en somme notre indifférence au moment présent qui rend le temps si fuyant, si profondément décevant. Entre nostalgie et attentes, nous ne coïncidons jamais avec le temps de l'action. Mais l'éternité ne peut être saisie que dans l'immédiateté. Un célèbre chapitre du *Shôbôgenzô*, *Uji*¹⁵ (Être-Temps ou Le temps d'une présence), aboutit de la sorte à un nouveau paradoxe, un nouveau pied de nez à l'implacable logique dualiste : « Le temps, c'est l'être et l'être, c'est le temps ».

Comment dès lors s'orienter dans la vie – dans une vie sans repères fixes, sans certitudes autres qu'illusoires ? Lorsqu'il leur arrive de se mêler de géographie, les philosophes, à l'instar de Kant, se contentent d'indiquer comment s'orienter *dans la pensée*, en supposant peut-être que *le reste* suivra... On notera que Kant appelle curieusement « spontanéité » ou « liberté » l'obéissance à la loi morale supposée universelle et absolue. Ce formalisme moral est bien éloigné du « lâcher prise » bouddhique, qui se situe d'emblée *par-delà bien et mal*. Dôgen se moque régulièrement des érudits et autres professeurs de morale qui s'accrochent à leurs convictions avec l'énergie de l'espoir et n'osent pas se lancer dans l'abîme avec décision et courage :

Les érudits de notre époque restent attachés à leurs opinions subjectives et se fondent sur leur point de vue personnel pour déclarer qu'un bouddha doit être comme ci ou comme ça. S'il n'est pas conforme à leur manière de voir, ils le réfutent et partent en quête de quelque chose qui ressemble à leurs propres supputations. La plupart ne font aucun progrès dans la Voie. Quand on leur dit de grimper en haut d'une perche de cent pieds puis de faire un pas de plus en lâchant prise, ils répondent que c'est justement parce qu'ils sont en vie qu'ils peuvent étudier la Voie du Bouddha. Ce n'est pas ainsi que l'on atteint la vraie connaissance. Il faut bien se pénétrer de cela.¹⁶

Nous sommes ainsi prisonniers de nos préoccupations morales, comme de toutes les autres, et seul un tel *salto mortale* pourrait nous permettre de reconquérir notre spontanéité perdue, recouverte par des habitudes de penser rassurantes certes, mais en fin de compte aliénantes. Il ne s'agit bien sûr pas de se jeter réellement dans le vide, mais « lâcher prise » est en un sens encore plus effrayant puisqu'il s'agit de renoncer, avec l'ego, à tout confort intellectuel, à toute certitude. « Abandonner le corps et l'esprit » est dans une certaine mesure plus difficile que de renoncer à la vie et à ses charmes trompeurs puisqu'il nous faut, comme Dôgen, démasqué par le *tenzo* chinois, sacrifier notre petit moi adulé. Le déconditionnement véritable est à ce prix, puisque l'aliénation consiste paradoxalement à rester enfermé en soi au lieu de résonner avec l'univers tout entier. Découvrir notre visage originel, « celui que nous avons avant notre naissance » comme dit le zen, suppose de tomber le masque de l'individuation réductrice. La formulation classique de cette exigence de se perdre pour mieux se retrouver figure dans le *Genjô-kôan* (L'actualisation du point fondamental), sans doute le chapitre le plus commenté du *Shôbôgenzô* :

¹⁴ *Entretiens*, IV, XII, 20-21.

¹⁵ On trouvera une belle traduction française de ce texte dans le recueil intitulé *La présence au monde*, trad. J. Coursin, Le Promeneur, Gallimard, 1999.

¹⁶ *Shôbôgenzô Zuimonki* (Notes conformes au Trésor de l'Œil de la vraie Loi), I, 13. Ce recueil des enseignements de Dôgen rapportés par son disciple Ejo a été traduit et commenté par Kengan Robert aux éditions Sully, 2001.

Lorsque les Bouddhas sont authentiquement Bouddhas, il est inutile pour eux d'en avoir conscience. Ils sont pourtant des Bouddhas attestés, et continuent d'attester le Bouddha. Ils perçoivent et saisissent intimement les formes et les sons, de tout leur corps et esprit, mais ce n'est pas comme une image dans un miroir, ou le reflet de la lune dans l'eau, où lorsqu'un côté s'éclaire, l'autre reste dans l'ombre.

Étudier la Voie bouddhique, c'est s'étudier soi-même. S'étudier soi-même, c'est s'oublier soi-même. S'oublier soi-même, c'est être attesté par tous les dharmas. Être attesté par tous les dharmas, c'est se dépouiller de son corps et de son esprit, ainsi que du corps et de l'esprit d'autrui. C'est voir disparaître toute trace d'Éveil, et faire apparaître constamment cet Éveil sans trace.

Qui s'enquiert de la Loi bouddhique s'en trouve aussitôt éloigné de mille lieues. Mais lorsque la Loi lui est transmise correctement, il se trouve immédiatement tel qu'en lui-même.

Lorsque quelqu'un part en bateau, s'il regarde vers le rivage, il pense à tort que ce dernier est en mouvement. Mais s'il fixe son regard sur le bateau, il s'aperçoit que c'est celui-ci qui avance. De même, lorsque vous prétendez, avec une conception confuse du corps et de l'esprit, discerner et affirmer les dharmas, vous vous imaginez à tort que votre esprit et votre nature intrinsèque sont constants. Mais si, opérant un retour sur vous-même, vous restez attentif à chacun de vos actes, le principe en vertu duquel les dharmas sont impermanents apparaît clairement.¹⁷

Cette belle métaphore montre qu'il s'agit en réalité, en abandonnant corps et esprit, de rejeter cette conception confuse de leurs rôles respectifs. Aussi Dôgen se refuse-t-il à dissocier l'étude de la Voie par le corps et l'étude de la Voie par l'esprit : les deux sont à ce point complémentaires qu'on ne les distingue que par commodité¹⁸. La formule capitale de Maître Dôgen, « La pratique est réalisation », traduit ainsi la volonté de dépasser toute forme de dualisme, en rejetant l'idée commune selon laquelle la pratique est *moyen* de réalisation. Il ne s'agit pas ainsi de s'exercer en vue d'une fin donnée, comme dans l'ascèse occidentale, qui creuse un fossé entre la discipline et le résultat, toujours différé, au point de paraître improbable ou hypothétique ; il suffit au contraire de s'engager entièrement dans la pratique, sans arrière-pensées et surtout sans se fixer par avance un but ou un objectif. Il n'y a pas un instant à perdre pour qui cherche l'Éveil, répète Dôgen : toute délibération sur les moyens appropriés apparaît dès lors comme une perte de temps, voire comme une manière de gagner du temps... « La Voie est sous nos pieds », c'est ici et maintenant que tout se joue : inutile donc de tergiverser !

Malgré ce fort accent mis sur la pratique, qui pourrait se suffire à elle-même, Dôgen n'oublie jamais de se réclamer de Bouddha et des patriarches. Il a beaucoup écrit certes, mais en tant que disciple si l'on peut dire orthodoxe. On sait que la prétention à l'originalité est tardive et qu'elle suppose un climat de pensée individualiste. Maître Dôgen ne prétend bien évidemment à aucune originalité, mais met toute sa fierté dans la juste transmission du *Dharma*, de l'enseignement de Gatauma Bouddha. Dôgen fait très souvent référence à la première transmission par Bouddha à Mahâkâshyapa ; ce dernier, le seul à sourire en retour, en signe de compréhension profonde, à Bouddha qui s'était levé et montrait une fleur de figuier sauvage à la *Sangha*, la communauté de disciples, reçoit de sa part cette fleur qui symbolise la Loi¹⁹. D'où l'insistance de Dôgen sur le rapport privilégié de maître à disciple, la transmission véritable se faisant toujours *de face à face, de cœur à cœur (i shin den shin)*, donc de manière personnelle et sans médiation de l'intellect. Son grand ouvrage, le *Shôbôgenzô* (le Trésor de l'Œil du véritable Dharma), dont le titre se réfère à ce récit, vise ainsi, comme tous les grands ouvrages de réformateurs, à opposer aux interprétations personnelles et parfois trop

¹⁷ *Genjô-kôan*, in *La Vision immédiate. Nature, Éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, trad. Bernard Faure, Le Mail, 1987, pp. 113-114.

¹⁸ Lire à ce sujet l'important chapitre *Shinjin Gakudô* (L'étude de la Voie par le corps et par l'esprit) dans le recueil *Corps et esprit, op. cit.*, pp. 46-57.

¹⁹ Cet épisode légendaire figure dans un *sûtra* chinois, *Le Sûtra des questions au Bouddha du roi Mahâbrahman et la clarification des doutes*. Bouddha aurait dit à Mahâkâshyapa : « Je possède le Trésor de l'Œil de la vraie Loi, l'esprit merveilleux du nirvâna, et je le confère maintenant à Mahâkâshyapa. » Dôgen consacre tout un chapitre du *Shôbôgenzô*, *Udonge*, à cette fleur d'*udumbara*, de figuier sauvage (on peut le lire dans la récente traduction de Yoko Orimo aux éditions Sully : *Shôbôgenzô*, traduction intégrale, tome I, 2005, pp. 187-195).

raffinées²⁰ une *actualisation* du message originel. Se référant à la posture du Bouddha (qui connut l'illumination assis en lotus sous l'arbre de l'Éveil), Dôgen préconise tout simplement de revenir à la source originelle, à la pratique de la méditation assise (*zazen*). Il faut commencer par là et le reste suivra ; toute inquiétude à ce sujet révèle encore un mental agité, l'incapacité à être tout entier dans ce que l'on fait. Car, pour atteindre l'Éveil, il ne faut paradoxalement pas y aspirer, les attentes angoissées et les vaines projections étant caractéristiques de l'ego encore pris dans les rets de la réalité factice...

Épuration bienvenue tant l'ascèse bouddhique – c'est le destin (malheureux) de toute discipline d'Éveil de dégénérer en religion... – s'était égarée dans des controverses sans fin autour de tel ou tel point de doctrine²¹. Or, discuter à perte de vue, loin d'être une preuve de vitalité de la religion, dispense de suivre la Voie ! Nul doute que Dôgen souscrirait à cette formule définitive de Lao Tseu : « Celui qui a la vertu ne discute pas, celui qui discute n'a pas la vertu ». En ce sens, la spéculation intellectuelle est toujours un signe de déclin, de déclin de la pratique en l'occurrence. L'érudition prend alors le pas sur la réalisation, comme à l'époque alexandrine : on se spécialise dans l'étude de tel ou tel penseur, mais on ne se sent guère tenu d'appliquer sa pensée...

Épictète en avait déjà fait la remarque dans ses *Entretiens* : la bonne connaissance des textes de Chrysippe ou de Zénon (chaque Stoïcien débutait son enseignement par une explication de texte, et Épictète, malgré la belle simplicité de sa pensée, ne dérogeait pas à cette règle) n'est pas en elle-même une fin, la théorie ne devant jamais être dissociée de la pratique. Il faut donc se méfier de l'orgueil intellectuel du « bon élève », qui « comprend » parfaitement le texte étudié, car une telle compréhension, si elle ne donne pas lieu à une pratique adéquate, n'est qu'intellectuelle et vaine. C'est pourquoi Épictète fait toujours l'éloge de Socrate, qui n'a certes rien écrit, mais qui donnait l'exemple par ses actes²², ce qui est incomparablement plus important. Les textes ne sont utiles qu'en tant qu'ils éclairent et guident la pratique ; si on s'y attache pour eux-mêmes, on prend l'écorce pour le noyau. En réaffirmant ainsi le primat absolu de la pratique sur la théorie, Épictète met en évidence les stratégies inconscientes d'évitement que certains « disciples » mettent en œuvre pour différer tout engagement véritable. Pour Épictète déjà, il n'y a pas un instant à perdre si on veut réellement devenir vertueux, la perversion suprême étant de faire de l'enseignement de la vertu lui-même une excuse pour ne pas pratiquer²³. Aussi n'a-t-il pas de mots assez durs pour fustiger ceux qui affectent d'être philosophes tout en se gardant bien de l'être vraiment ; au contraire des profanes, ces apprentis philosophes dédaignent la mise à l'épreuve pour ainsi dire en pleine connaissance de cause.

²⁰ Rappelons en effet que de nombreuses écoles concurrentes sévissaient à l'époque de Dôgen (le bouddhisme de la Terre pure par exemple) et qu'il a été profondément déçu par leur manière très particulière de transmettre l'enseignement de Bouddha.

²¹ On peut par exemple évoquer la grande tradition logiciste se réclamant de Nagarjuna. Assumant son refus de tout dualisme, Dôgen renvoie dos à dos et sans ménagement les partisans de l'éternalisme et ceux du nihilisme : « Sachez donc que, selon le *dharm*a du Bouddha, le corps et l'esprit relèvent l'un et l'autre de l'Ainsité unique, et que l'essence et la forme sont non-duelles. Cela a été reconnu en Inde comme en Chine et ne saurait être remis en question. Bien mieux, pour l'école éternaliste tous les *dharm*as sont permanents, aussi bien le corps que l'esprit, tandis que pour l'école nihiliste, tous les *dharm*as sont anéantis, l'essence aussi bien que la forme. Dès lors, comment pourrait-on opposer l'impermanence du corps à la permanence de l'esprit ? N'est-ce pas là se détourner de la doctrine ? » (*Polir la lune et labourer les nuages*, Œuvres de Maître Dôgen présentées et traduites par Jacques Brosse, Albin Michel, 1998, p. 58). Le risque pour le bouddhisme est en effet de dégénérer en discipline purement intellectuelle, oubliuse du corps.

²² Cf. *Entretiens*, II, I, 31-33 : « Quoi ! Socrate n'écrivait-il pas ? Et qui a écrit autant que lui ? Mais pourquoi écrivait-il ? Ne pouvant avoir toujours quelqu'un pour examiner ses opinions et pour être examiné à son tour, il s'examinait et se réfutait lui-même, et les prénotions, il ne cessait de les soumettre, à tour de rôle, à un examen pratique. Voilà comment écrit un philosophe ; quant aux belles paroles, la méthode que je t'indique les laisse à d'autres, aux insensés ou aux bienheureux, à ceux qui ont du loisir parce que rien ne les trouble plus, ou bien à ceux qui, par sottise, sont incapables d'une pensée suivie. »

²³ Cf. *Entretiens*, I, XXIX, 35. Épictète se moque du jeune homme qui, quand l'occasion de faire ses preuves se présente, se met à pleurer et dit : « Je voulais encore apprendre » : « Apprendre quoi ! Si tu n'as pas appris ce que tu sais pour le mettre en œuvre, pourquoi l'as-tu appris ? » On ne pourra savoir si l'on est prêt que si l'on s'engage sans hésitation, sans calcul. C'est pour éviter tout atermoiement que le bouddhisme zen recommande de « se lancer dans l'abîme avec décision et courage ».

Il faut en tout cas se méfier de la lecture passive parce qu'elle introduit une regrettable distance entre l'enseignement et la mise en pratique. Le risque de passivité est encore plus grand lorsqu'il s'agit de textes consacrés par la tradition comme les *sûtras*, d'après Dôgen, qui a jugé bon de consacrer plusieurs chapitres du *Shôbôgenzô* à l'art de *bien* lire. L'immense respect que l'on a pour de très vieux textes paralyse non seulement le sens critique, mais finit par interdire tout rapport vivant à l'esprit, prisonnier de la lettre. Il n'est dès lors pas étonnant que l'on glisse bientôt vers une répétition rituelle, un formalisme vide – comme dans le bouddhisme de la Terre pure²⁴, qui exige de ses disciples, pour gagner cette « Terre pure », de répéter d'innombrables fois le nom du Bouddha Amida, sans même parler de certaines incantations tibétaines, qui justifient l'accusation d'auto-hypnotisation que Nietzsche par exemple a formulée contre la pratique machinale de la prière. Cela semble être le sort de toute pratique religieuse négligente de dégénérer en routine ou en verbalisme : avec un peu d'entraînement, on peut parfaitement marmonner quelque prière tout en pensant à autre chose... On relâche alors son attention et on se détourne de l'essentiel ; après tout, une prière n'est « efficace » que si elle exprime notre être tout entier, si elle est spontanée.

Lui-même grand lecteur des *sûtras* (notamment le célèbre *Sûtra du lotus*), Dôgen ne saurait dissuader de les lire, même si elles peuvent devenir un obstacle de plus pour l'Éveil, le *satori*, qui est toujours spontané et qui survient quand on s'y attend le moins. Comme Épictète avant lui, qui mettait en garde contre l'attachement aux mots dans ses *Diatribes*²⁵, Maître Dôgen propose lui aussi un enseignement dans le *Shôbôgenzô*, qu'une approche trop respectueuse de la lettre peut empêcher d'*entendre*. La vénération, qui entraîne passivité et relâchement de l'attention, interdit ainsi l'écoute spontanée, non prévenue. Le chapitre du *Shôbôgenzô* intitulé *Bukkyô* (Les *sûtras* du Bouddha) résume parfaitement l'art de bien lire de Dôgen :

Savoir lire un *sûtra*, c'est savoir où est le *sûtra*. Le récitant est le récité, et c'est parce qu'il lit et qu'il est lu que sa vision est totale et son savoir complet. (...) En lisant les *sûtras*, on s'attache aux mots et aux lettres. Et si, en les lisant, ce sont eux qui vous lisent, le vrai sens vous échappe. Avec les mots, aucun profit, et sans les mots, aucun profit. Alors, formulez vite un énoncé vrai ! (...) C'est à propos de ce sens profond qu'un ancien a dit : « Quand vous lisez un *sûtra*, vous devez avoir l'Œil du *sûtra*. » Il faut que vous sachiez que, s'il n'y avait pas eu de *sûtras*, la vérité n'aurait jamais été énoncée. Vous devez examiner le cas où le *sûtra* se dépouille du *sûtra*, et où la lecture des *sûtras* est inutile.

Par conséquent, quiconque est déterminé à étudier la Voie deviendra forcément un fils de Bouddha quand les *sûtras* lui auront été transmis. C'est perdre son temps inutilement que d'étudier les vues erronées des non-bouddhistes. Le Trésor de l'Œil de la vraie Loi qui s'actualise maintenant est un *sûtra* du Bouddha, et c'est pourquoi tous les *sûtras* du Bouddha sont le Trésor de l'Œil de la vraie Loi. Cela n'a rien à voir avec les dualismes tels que semblable et différent, ou soi et autrui. Il faut que vous sachiez que les *sûtras* sont innombrables et que vous ne pourrez jamais les élucider tous. Toutefois, soyez certain que vous actualisez par votre pratique le Trésor de l'Œil de la vraie Loi.²⁶

Si l'on parvient donc à se délivrer des mots et de la matérialité pesante des textes, l'on comprendra que lire comme il convient un *sûtra*, c'est cueillir soi-même la fleur du vide (*Kûge*), devenir soi-même un Éveillé. Comme l'écrit Dôgen dans le beau chapitre *Busshô* (La nature d'Éveillé), « il viendra un temps où compréhension et sens profond se rejoindront » ; seule la pratique de la méditation assise peut permettre de surmonter l'écart entre compréhension intellectuelle et compréhension profonde, intime. Les *sûtras* deviennent rapidement dans l'esprit de Dôgen des expériences vécues, des fils d'Ariane plutôt que des toiles conceptuelles où des mouches savantes se débattent... Dans le chapitre *Kankin* (Lecture des *sûtras*), la parole de Bouddha entre en résonance

²⁴ Cf. Shinrân, *Sur le vrai bouddhisme de la Terre pure*, Seuil, Points-Sagesses, 1994.

²⁵ Voir par exemple *Entretiens*, IV, IV, 10-11 : « Voyons, après avoir agi de cette façon et t'être appliqué à ces pratiques, as-tu fait plus mauvaise besogne que si tu avais lu un millier de lignes ou en avais écrit autant ? Car, lorsque tu manges, te plains-tu de ne pas lire ? Ne te suffit-il pas de manger conformément aux principes que t'ont appris tes lectures ? (...) Si tu ne te laisses pas troubler par les contingences, qu'est-ce qui te manque ? Des livres ? Comment, ou à quelle fin ? – N'est-ce donc pas une préparation pour la vie ? – Mais la vie est pleine de tout autres choses que de livres. C'est comme si l'athlète, quand il entre dans le stade, se mettait à geindre parce qu'il ne s'exerce pas au dehors. »

²⁶ Cf. *Corps et esprit*, op. cit., pp. 91-93.

avec la vacuité et l'univers même s'en fait l'écho : « (...) le livre des sùtras est écrit sur les arbres et les pierres, les champs et les villages le propagent, un atome de poussière le met en scène et le vaste espace le commente. »²⁷ Du coup, les préoccupations scolaires habituelles, savoir s'il y a des sùtras plus importants que d'autres et lesquels « il faut lire » de préférence, apparaissent bien futiles :

Maître Rujing me dit : « étudier le Zen, c'est avant tout abandonner le corps et l'esprit ; Consacre-toi à seulement t'asseoir ; ne sois pas attaché au fait de devoir brûler de l'encens, de te prosterner, de réciter les noms des Bouddhas, de lire des sùtras ». Alors je lui demandai si c'était juste de dire qu'une simple phrase peut contenir un enseignement essentiel, d'un sùtra bref qu'il contient un enseignement complet et si nous pouvions prétendre que seuls les sùtras qui exposent ce qui est essentiel contiennent un enseignement parfait. Par ailleurs, lui dis-je, certains sùtras sont volumineux. Bien que brillants, ils n'apportent aucun éclaircissement et ne devraient donc pas être considérés comme des sùtras essentiels. Il répondit par la négative et me fit remarquer que ce que j'étais n'était pas juste. Il argumenta en me disant que le Tathagata a toujours été au fond des choses et il importe peu qu'il ait été bref ou non dans ces exposés. Un sùtra dense est un développement exhaustif. Un sùtra bref relate sobrement ce qui est indispensable. Et en outre, aucun sùtra n'est incomplet. De plus, un silence et un exposé spirituel sont tous deux des activités de Bouddha. Le rayonnement de la connaissance, prendre un repas, naître au paradis, descendre des cieux, se faire moine, pratiquer, rencontrer les démons, réaliser la Voie, mendier, entrer dans le nirvana sont tous des activités de Bouddha. Les êtres sensibles qui peuvent concevoir cela, obtiennent tous des mérites. Par conséquent, tu devrais être au clair sur la question et comprendre que toutes ces choses sont des sùtras au contenu essentiel.

Aujourd'hui, j'ai intégré grâce à vous que les sùtras essentiels sont au-delà de la notion de sùtras essentiels.²⁸

On peut donc déjouer le piège des mots en ayant avec un texte un rapport personnel, viscéral. Quiconque écrit « avec son sang » n'attend rien de moins de *l'héritier parfait*, comme Nietzsche appelle le vrai lecteur dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, car « le sang est esprit ». Ne faire qu'un avec l'auteur, dépasser en soi le dualisme du « sujet » et de l'« objet », du « moi » et du « toi » est le fait des « lecteurs prédestinés », de ceux qui ne se contentent pas de lire avec les yeux. Il est frappant à cet égard de remarquer que sept siècles avant Nietzsche et son « nouveau langage », Dôgen, tout en écrivant, s'est efforcé d'éviter la pétrification des lettres peintes sur le papier (« l'ennuyeuse éternité » du Verbe, que Nietzsche déplore à la fin de *Par-delà bien et mal*) en jouant sur les mots, en multipliant les nuances et les contre-pieds et en maintenant l'ambiguïté salutaire de la pensée que la fade clarté de l'expression trop souvent dissipe. La pratique-réalisation est après tout censée conduire à la liberté spirituelle, au déconditionnement ; le comble serait en effet que l'enseignement de l'Éveil lui-même entraîne un sommeil dogmatique encore plus profond que celui des profanes ! Il faut donc exprimer l'inexprimable « sans utiliser de caractères » :

Impossible de définir
Ce qui est par-delà les mots
Dans le pinceau ne doit même pas rester
Une goutte d'encre²⁹

Cela explique la forme souvent déconcertante des discours du *Shôbôgenzô*, qui vise à décourager d'emblée toute habitude et tout confort de lecture. L'assimilation simplement intellectuelle est en ce sens à l'opposé de la digestion, de l'incorporation du message originel. Dôgen connaissait certainement cette anecdote chinoise qui souligne la dépendance spirituelle persistante des prétendus affranchis³⁰. En parfait héritier de

²⁷ Cf. *Corps et esprit, op. cit.*, p. 82.

²⁸ Ce passage est extrait de *Hokyo-ki* (Notes de Chine) de Maître Dôgen.

²⁹ *Poèmes zen de Maître Dôgen, op. cit.*

³⁰ Voir Julius Evola, « Le zen et l'Occident », in *Orient et Occident*, Arché, Milan, 1982, p. 181 : « La recherche d'une expérience directement vécue et personnelle est le propre du zen, ainsi qu'un fort élément polémique contre les formes traditionnelles éthiques, contre les règles, les règles conformistes, les écritures et les prescriptions. L'idéal zen de liberté spirituelle conduit même dans certains cas à l'iconoclasme et à l'anarchie. "Si tu rencontres un Bouddha ou un Patriarche du Zen sur ton chemin, tue-le !" – dit Rinzai, l'un des plus grands maîtres zenistes. Aucune idole, aucune image, aucune référence extérieure ne doit nous faire sortir de

l'esprit d'Éveil du Bouddha, il recommande aux spécialistes des *sûtras* de « tuer le Bouddha », c'est-à-dire de cesser d'être intellectuellement serviles et de tâcher de devenir eux-mêmes des Éveillés. Le meurtre du Père est ici synonyme de libération véritable, de sortie de l'enfance spirituelle.

Pour le disciple, être respectueux du maître commande ainsi de ne plus en dépendre. Le véritable style est tout compte fait la forme intérieure, le style de vie dont parle Épictète dans le *Manuel*. Écrire, loin d'être indifférent, est fondamentalement un moyen de donner du style à son caractère et de transmettre un style de vie, un exemple. C'est pour cela que l'écriture philosophique digne de ce nom engage la personnalité tout entière : il n'y a plus alors de distance entre l'écrivain et l'homme.

Mais rien ne garantit que de tels écrits trouveront des lecteurs prédestinés, c'est-à-dire des héritiers. Dôgen laisse percer une certaine inquiétude dans ce poème, qui sera aussi le mot de la fin :

Inlassablement
La lumière du soleil parcourt la terre.
Après nous,
Qui éclairera
La Voie du Dharma ?³¹

nous-même. "Lâchez prise" est un autre commandement, et cela signifie que nous devons abandonner tout support, nous libérer de tout lien, détachement qui doit être à la fois extérieur et intérieur. À un disciple qui pensait avoir fourni des preuves de son émancipation en brûlant les livres de Confucius, le Maître dit : "Tu ferais mieux de brûler les livres qui sont en toi." »

³¹ *Poèmes zen de Maître Dôgen, op. cit.*