



ISSN 2007-4654

ISSN en ligne : 2260-8109

Des interstices du bouddhisme zen chez Jean Grenier et Albert Camus

Estrella Desentis Torres

Universidad Nacional Autónoma de México, Mexique

estrella.desentis@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4453-2669>

Reçu le 29-07-2021 / Évalué le 30-09-2021 / Accepté le 19-10-2021

Résumé

Les îles de Jean Grenier et *Noces* d'Albert Camus partagent une façon d'appréhender le monde qui coïncide avec certaines notions du bouddhisme zen telles que la vacuité, l'illumination, l'absence de l'ego, la contemplation du paysage etc. C'est grâce à cet intérêt commun que je me propose d'analyser les expériences décrites dans ces deux recueils d'essais littéraires à l'aide des catégories du zen. Cette école du bouddhisme a été proche de l'Occident pendant le XX^e siècle, ce qui a permis d'établir un échange philosophique enrichissant. Ainsi, à partir de ces deux auteurs qui ont une vision plus contemporaine du zen, il est possible de mettre en relation leurs œuvres respectives avec une philosophie à la fois étrangère et proche.

Mots-clés : vide, bouddhisme, zen, littérature

Intersticios del budismo zen en la obra de Jean Grenier y Albert Camus

Resumen

Las islas de Jean Grenier y *Bodas* de Albert Camus comparten una forma de aprehender el mundo que coincide con ciertas nociones del budismo zen tales como la vacuidad, la iluminación, la ausencia del ego, la contemplación del paisaje, etc. El objetivo de este artículo consiste en analizar las experiencias descritas en los ensayos literarios a partir de categorías del zen. Esta escuela del budismo fue cercana a Occidente durante el siglo XX, lo cual permitió establecer un intercambio filosófico enriquecedor. De esta manera, a partir de estos dos autores que tienen una visión contemporánea del zen, es posible relacionar sus obras con una filosofía a la ajena y cercana.

Palabras clave: vacío, budismo, zen, literatura

Interstices of Zen Buddhism in the Works of Jean Grenier and Albert Camus

Abstract

Islands by Jean Grenier and *Nuptials* by Albert Camus share a way of apprehending the world which can coincide with some Zen Buddhist notions such as emptiness, Enlightenment, selflessness, contemplation of landscape, and so on. The aim of this paper is to analyze the experiences described in these literary essays from a framework based on Zen philosophy. This school of Buddhism was keen to the Western world during the 20th century, which allowed the establishment of a nourishing philosophical exchange. Thus, based on authors with a contemporary view of Zen, it is possible to relate Grenier's and Camus' works with a philosophy both alien and familiar.

Keywords: emptiness, Buddhism, Zen, literature

Introduction

L'influence des philosophies orientales sur la pensée occidentale est un sujet très intéressant à analyser. Non seulement comme une recherche des références directes ou explicites concernant les philosophies telles que le bouddhisme, l'hindouisme ou le taoïsme en ce qui concerne Jean Grenier, mais aussi comme une quête des points de repère qui nous rappellent qu'il existe toujours des résonances même pour des formes de pensée qui semblent très différentes. C'est le cas d'Albert Camus. *Les îles* de Jean Grenier, publié en 1933 et *Noces* d'Albert Camus en 1939, sont deux recueils d'essais littéraires qui puisent un état d'esprit particulier dans une source commune. Ainsi, Camus a écrit la préface de l'œuvre de Jean Grenier, qu'il considérait d'ailleurs comme son maître et à qui il a dédié son essai « Le désert » de *Noces*. Cette communauté d'intérêt et cette estime réciproque m'ont motivée à entreprendre une exégèse d'extraits de ces œuvres à travers certains concepts du zen. Le choix de cette école du bouddhisme vient du fait qu'il existe un dialogue fructifiant depuis le XX^e siècle entre la philosophie occidentale et l'École de Kyoto. Quoique Grenier manifeste une préférence évidente pour l'hindouisme dans *Les îles*, je considère qu'utiliser des notions du Zen - qui, en plus, correspond à une école du bouddhisme née en Inde - nous permet de faire une lecture plus contemporaine d'expériences d'illumination, de vacuité, d'espace, etc. Par la suite, celles-ci pourront être mises en relation avec certaines expériences décrites par Grenier et Camus. Il s'agit donc de repérer dans ces essais littéraires des échos de certains concepts clés du Zen. De cet axe d'analyse découle un double parcours : nous examinerons la notion de l'intersubjectivité à travers l'expérience de l'espace incarné dans les figures de l'île et du désert ; après quoi, nous réfléchirons à

l'expérience de la vacuité selon le zen à travers la figure du bodhisattva, lors de la mort chez Grenier et de la contemplation du paysage chez Camus.

La compréhension de l'espace

En 1935 le philosophe japonais Watsuji Tetsuro écrit son œuvre *Fūdo, le milieu humain* en réponse à l'essai fondamental de Martin Heidegger *Être et Temps*. Watsuji argumente qu'il faut prendre en compte le paysage et le climat - et non seulement la temporalité - comme un *élément structurel de l'existence humaine*¹ (Watsuji, 2006 : 17). Loin d'appréhender le paysage comme un déterminisme géographique, Watsuji le comprend dans un sens qui intègre une intersubjectivité des individus et de leur environnement. Contrairement à Heidegger qui se limite à l'individu, Watsuji ne conçoit pas qu'il soit possible de faire une scission entre une subjectivité, les autres et l'espace. Il utilise l'expression japonaise *aidagara* (*lien de parenté ou relation interpersonnelle*)² (Watsuji, 2006 : 27) pour qualifier l'expérience commune de l'existence dans un paysage partagé. Par ailleurs, cette expérience dépasse le dualisme du sujet-objet puisque *nous nous comprenons en eux* [les phénomènes atmosphériques] *et nous découvrons nos propres changements à travers les changements du climat*³ (Watsuji, 2006 : 28). La relation de l'être humain avec son paysage constitue un lien symbiotique car notre corps ressent le monde et le représente dans la pensée : cette représentation comprend l'expérience individuelle, le paysage et les autres. Le besoin de fabriquer des vêtements, des logements ou des formes des communautés spécifiques obéit à cette relation, si bien que Watsuji établit un rapport fondamental entre le paysage et la compréhension ontologique des sujets qui l'habitent.

De leur côté, Grenier et Camus mettent un accent particulier sur l'espace. D'abord, le titre du recueil de Grenier évoque un lieu précis : l'île. Ces îles, comme l'auteur le dit dans la postface, représentent des *Solitudes* (Grenier, 2012 : 157) et chacune manifeste une expérience distinctive. Dans aucun de ces essais les îles ne sont des espaces réels : c'est une chambre mansardée, ou l'évocation d'un mythe grec, ou encore des descriptions littéraires d'autres livres, etc. En ce sens Grenier utilise l'île comme une figure plutôt qu'un paysage, cela lui permet cependant de retourner à l'espace concret où se trouve le sujet et il s'ouvre ainsi à une expérience d'intersubjectivité non-dualiste :

[...] *le bras recourbé de l'Amirauté et le bleu parfois indigo de la mer, me faisaient participer à leur existence, et que cette existence avait beau me paraître illusoire, elle ne l'était pas plus que la mienne, ni moins; de sorte que dépourvus les uns et les autres de tout soutien, mais nous soutenant les uns*

les autres, laissant écouler notre vie à chaque instant par nos blessures, mais échangeant notre sang, nous éprouvions secrètement l'Unité qui fait être ce qui, réduit à lui-même, n'est pas. (Grenier, 2012 : 148).

Après une description du paysage algérien, le sujet n'est plus un spectateur mais *il fait partie* du paysage. C'est à ce moment qu'intervient une prise de conscience de l'illusion de la subjectivité individuelle en faveur d'une intersubjectivité des existences qui ne se réduit pas aux êtres humains sinon que c'est toute une *Unité* qui partage une corrélation sans laquelle celle-ci ne pourrait pas être. De même, cette prise de conscience du sujet peut nous rapprocher du zen : la pensée ontologique des substances est illusoire étant donné que tout est traversé par le Vide, il n'y a pas de soutien *essentiel* mais plutôt une corrélation entre tous les êtres sentients qui sont en changement constant : *la Vacuité est une vérité intuitive, grâce à laquelle nous pouvons décrire l'existence comme relative et multiple* (Suzuki, 2003 : 791). La notion de vacuité comprend la pluralité des singularités sans les enfermer dans une identité fixe. Faute de soutien individuel, Grenier comprend que ce qui les porte n'est pas la substance mais la relation ; la corrélation comporte une ontologie distincte de celle des substances : *La vérité [...] implique un lien, une relation et une proximité. Seules les relations intensives rendent les choses réelles*⁴. (Han, 2016 : 74).

Cette assimilation de la subjectivité au paysage est aussi présente chez Camus. L'essai « Le désert » ne fait pas référence à un lieu réel en contraste avec les autres où les toponymes apparaissent : Tipasa, Alger, Djémila. Pareillement aux îles de Grenier, le désert est une figure, une idée qui sert au sujet à revendiquer le lien entre l'homme et le monde tangible. Camus s'éloigne des métaphysiques et des vérités qui dépassent la condition humaine et la proximité puissante du paysage : *qu'ai-je à faire d'une vérité qui ne doive pas pourrir ? Elle n'est pas à ma mesure* (Camus, 2016 : 69). Le désert est une image du monde sans dieux ; le paysage n'a pas besoin de dieux car lui seul suffit. L'homme appartient au paysage et retrouve une issue pour l'ego à travers l'indifférence de la nature :

Des millions d'yeux, je le savais, ont contemplé ce paysage et, pour moi, il était comme le premier sourire du ciel. Il me mettait hors de moi au sens profond du terme. [...] Le monde est beau, et hors de lui, point de salut. La grande vérité que patiemment il m'enseignait, c'est que l'esprit n'est rien, ni le cœur même. Et ce monde m'annihile. Il me porte jusqu'au bout. Il me nie sans colère. (Camus, 2016 : 67-68).

Si Grenier découvre dans le paysage une corrélation fondamentale, Camus semble avoir déjà conscience de cette intersubjectivité, parvenant même à

l'excéder jusqu'à anéantir l'ego. Le sujet de cet essai reconnaît sa propre mesure dans un paysage qui enseigne des vérités sans faire autre chose qu'exister : *La force stimulante d'un paysage est impersonnelle, on le voit bien, pour la simple raison que tout paysage ignore complètement les tourments ou les plaisirs éprouvés par les personnes qui le traversent* (Winspur, 2015 : 94). Il convient de préciser, par ailleurs, que le zen propose une compréhension du monde qui ressemble à cette expérience : la nature se présente en l'homme hors d'une relation sujet-objet ; en effet, c'est surtout une expérience d'évanouissement de l'ego qui permet une ouverture à la réalité telle qu'elle est. Au contraire de l'expérience romantique du sujet qui se projette dans le paysage, ici le sujet est traversé par le paysage. Si la temporalité subjective est un épanouissement du moi, l'intersubjectivité de l'espace est une sortie du moi qui retourne au monde. Une sorte d'expérience copernicienne où l'homme n'est plus le centre du Tout et, en conséquence, cette certitude permet d'accueillir le monde au lieu d'essayer de le saisir. Dans ce sens, il n'y aurait pas de centre, seulement le vide.

L'expérience de la vacuité

Il est fréquent de stéréotyper le moine bouddhiste qui s'éloigne du monde pour se recueillir, à travers la méditation, dans une vie spirituelle enrichissante. Quoique cela soit vrai pour certaines traditions bouddhistes, le cas du bouddhisme zen est différent : l'éloignement du monde du moine zen pour se préparer à recevoir l'illumination implique à la fin un retour au monde, à l'emprise des désirs. La figure du bodhisattva est un être qui a atteint l'illumination sans que cela signifie une transcendance du monde disons réel ; au contraire, le Nirvana lui permet de comprendre la corrélation fondamentale de la Vacuité et, ainsi, il *devient prajña* (sagesse) et *karuna* (compassion) envers tous les êtres qui souffrent encore dans le cycle karmique : *Mais prajña est plus qu'un principe seulement intellectuel, il produit karuna (amour ou compassion), et avec sa coopération il atteint le grand but de la vie, l'évasion de tous les êtres hors de l'ignorance, des passions et de la misère* (Suzuki, 2003 : 92). En somme, l'isolement méditatif ouvre l'ego à la réalité du Vide et le transforme en compassion active pour tous ceux qui continuent à la dériver dans l'illusion des essences, des désirs et du cycle de renaissance et de mort. L'expérience du Néant en Occident est souvent associée à la mort, la disparition finale de l'individu. Jean Grenier, notamment, décrit deux expériences de mort qui ont des différences paradigmatiques en ce qui concerne l'assimilation de la vacuité, d'un côté l'anéantissement et, de l'autre, l'élargissement de l'existence.

En effet, la conscience de la mortalité dans « L'île des Pâques » est insoutenable quand le sujet confronte la maladie du boucher : *je voudrais pouvoir regarder en*

face ceux qui vont mourir puisque j'en suis, moi (Grenier, 2012 : 99). Dans l'essai se déroulent les discussions du boucher et du sujet sur l'état de santé du premier ; ce n'est pas une description physique de la maladie mais un changement dans la pensée et la façon dont le boucher cesse de s'opposer à sa propre mortalité pour enfin l'accueillir. Contrairement à cette abnégation, le sujet se sent profondément bouleversé par la proximité de la mort et il se plonge dans des activités intellectuelles pour se distraire : *Pour chasser cette épouvante, je me lançais alors dans des études que je savais m'être absolument inutiles [...]* *Ce n'était pas tant le goût de la connaissance que l'effroi du néant* (Grenier, 2012 : 105). Le lecteur n'arrive pas à « regarder » la mort du boucher, et le sujet respecte son intimité *Je parle du boucher alors qu'il avait encore un semblant de connaissance [...] le reste ne regarde personne* (Grenier, 2012 : 108). Le voile sur la mort du boucher renforce le caractère individuel et isolé du décès même s'il s'agit de la condition humaine *per se*.

Pourtant, dans l'essai « Le chat Mouloud », la représentation de la mort est tout à fait différente. Ce chapitre - le plus long de tous - est divisé en quatre parties qui racontent la relation de l'auteur avec son chat, depuis son adoption jusqu'à sa mort. La profondeur de l'expérience de cette relation nous rappelle l'accent que met le zen sur la vie quotidienne : *Le mystère (ce qui est caché) serait la manifestation. Il n'y a pas un niveau supérieur de l'être qui s'antépose à l'apparition du phénomène [...]* *Le monde est entièrement là dans une fleur du prunier* (Han, 2015 : 31). Ce n'est pas dans la métaphysique la plus abstraite que se trouve une Vérité supérieure sinon dans le monde de tous les jours ; là il est possible *véritablement* de retrouver une corrélation profonde : *Des idées, grand Dieu ! Et pourtant le chat existe, et c'est la différence qu'il y a entre lui et ces idées-là* (Grenier, 2012 : 51). D'ailleurs, c'est l'expérience de la mort de son chat qui fera naître une conception de la mortalité où le sujet sort des limites qui le séparent du monde. La mort constitue donc un retour à la corrélation fondamentale :

Il [Mouloud] succombait à une loi d'amour universelle qui s'exerce sur nous bien rarement et qui s'était emparée de son être, l'avait modelé et pétri. Autrefois le soleil pouvait lui sembler cuisant ou la nuit glacée. Désormais il n'était pas un endroit du monde qu'il ne pût se concilier. Partout il serait accueilli et fêté. Il épouserait la forme du lieu qui le recevrait et peu à peu se confondrait avec lui. Une résistance opiniâtre se changeait en stricte obéissance pour resurgir en révolte dans une nouvelle existence, et cette alternance de rumeur et de paix composait la vie universelle (Grenier, 2012 : 63).

La mort est une conciliation avec le monde, avec le paysage et le climat. L'annihilation du sujet est, en réalité, un élargissement de l'existence, un

détachement ontologique. Certes, la transformation de Mouloud comme la figure du bodhisattva implique un changement d'ordre ontologique : l'illusion de l'essence se défait dans le *devenir*. Le bodhisattva se situe aussi dans une ambivalence entre le Nirvana et le Samsara sans s'attacher à l'un ou à l'autre puisqu'il n'y a ni l'un ni l'autre. Tout est vacuité : *les Bodhisattvas [...] sont déliés du concept du soi [...] Le bodhisattva ne saisit aucun concept ; il ne s'accroche à rien. Sa Sagesse Parfaite, c'est le vide* (Dumoulin, 1963 : 23). Grenier utilise des verbes qui évoquent une dissolution de la volonté : concilier, accueillir, épouser, recevoir. La partie finale de l'extrait est, sans doute, un rappel du cycle karmique de la renaissance et de la mort ; la rupture de ce cycle serait l'illumination que l'auteur décrit ainsi dans son chapitre « L'Inde imaginaire » : *Rien ni Personne. Mais alors tu n'es rien ni personne. Non pas, tu es Cela. Permanent à travers l'impermanence, présent dans l'absence, répandu dans le vide [...] Si je m'incline sur le plus profond de moi, je cesse d'exister, je ne suis plus moi- Ni un autre. - Je suis Cela* (Grenier, 2012 : 131-132). Mouloud n'est plus un chat, la mort le renvoie à la vie universelle sans les afflictions individuelles. Cependant, le ressuscité dans une nouvelle existence serait à nouveau la reprise de l'attachement aux essences et au monde illusoire.

À la différence de *Les îles* dont le titre évoque l'isolement, *Noces* est déjà une quête de la relation. Les essais de Camus sont surtout une manifestation d'un accord, d'une corrélation avec le ciel, la mer, le soleil. Ce lien n'est pas toujours une expérience confortable ; au contraire, l'intersubjectivité avec le paysage comporte fréquemment un abandon des Vérités, une conscience poignante de la mortalité ou une vulnérabilité face à l'indifférence de la nature. En outre, l'expérience de libération de l'ego est présente chez Camus dans l'essai « Le vent à Djémila » ; lorsque le sujet s'insère dans le paysage, il y a une ouverture semblable à celle de la Vacuité. L'espace n'entoure plus l'être humain ; en effet, rien n'entoure autre chose, le centre est vide. Le Tout existe sans les limites imposées par la pensée des identités et des essences. Ainsi, Camus décrit :

Ce bain violent de soleil et de vent épuisait toutes mes forces de vie. À peine en moi ce battement d'ailerons qui affleure, cette vie qui se plaint, cette faible révolte de l'esprit. Bientôt, répandu aux quatre coins du monde, oublié, oublié de moi-même, je suis ce vent et dans le vent, ces colonnes et cet arc, ces dalles qui sentent chaud et ces montagnes pâles autour de la ville déserte. Et jamais je n'ai senti, si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde (Camus, 2016 : 26).

L'extrait commence par décrire une certaine douleur provoquée par les forces de la nature, le soleil et le vent ; ce qui s'apparente à la manière dont Grenier raconte les sensations de Mouloud en vie. Néanmoins, c'est le détachement de

soi-même qui anéantit ces souffrances, le vent à Djémila est si fort que le sujet se sent *poli par le vent, usé jusqu'à l'âme* (Camus, 2016 : 25), l'intensité du monde dépasse la notion de l'esprit, la transforme en vacuité car il n'y a plus de distinction entre le sujet, le vent, les colonnes, les montagnes, etc. L'abandon de l'ego déploie une expérience du monde ; ce n'est pas une expérience d'un sujet avec l'objet-monde mais une présence au monde en étant le monde même : *la contemplation exhaustive du paysage signifie se plonger en lui, en écartant le regard de soi-même. Celui qui contemple n'a pas le paysage comme un objet face à lui. Or, le contemplatif se fusionne au paysage.* (Han, 2015 : 99). La temporalité du zen, c'est le présent ; l'expérience de la présence au monde se ressent seulement au présent et les voies pour y arriver sont aussi variées que les formes de l'expérience même. La contemplation méditative n'est pas un état passif ; au contraire, il s'agit d'une activité qui est avant tout un état qui a besoin de s'actualiser constamment, la pratique méditative constituant le véhicule et le but à la fois. En plus, la méditation ne se limite pas à s'asseoir dans une posture particulière ; elle fonde une pratique présente dans toutes les activités de la vie quotidienne. C'est pourquoi l'expérience de la vacuité peut se réaliser pendant l'enterrement d'un chat ou la contemplation d'un paysage.

Conclusion

La pensée des essences, le dualisme sujet-objet et l'emphase sur la subjectivité sont des représentations qui ont encore une importance capitale dans notre façon de comprendre le monde. Considérer le paysage, le climat et les autres comme des entités extérieures à notre subjectivité individuelle résulte presque invraisemblable étant donné que nous habitons de manière collective dans un espace partagé. En outre, cette représentation du monde qui est exclusivement tournée vers l'individu tend à appréhender une réalité aveugle aux relations existantes. Le bouddhisme zen propose une philosophie différente de la philosophie occidentale de la substance ; cependant, cela ne veut pas dire qu'il ne soit pas possible d'établir des *liens*. Grenier et Camus transforment les figures de l'île et du désert, espaces de désolation, en espaces ouverts sur le monde. Leurs intuitions concernant la conciliation des opposés permettent une compréhension du monde à travers l'expérience vécue plutôt qu'à partir de l'abstraction philosophique.

La Vacuité, le Néant, le Vide sont des notions qui possèdent une connotation précise pour le bouddhisme zen. Il ne s'agit pas d'un nihilisme qui nie tout, bien au contraire, c'est une approche de la corrélation inhérente des existences diverses. C'est une compréhension intégrale qui ne suit pas des préceptes logiques car la raison correspond seulement à une autre manière de se représenter le monde ;

d'où le besoin d'utiliser le terme « expérience ». De fait, il n'est pas possible de définir le Vide ni l'Illumination puisqu'ils ne sont pas descriptibles : il faut subir l'expérience. Les textes de Grenier et de Camus donnent des pistes sur ce qu'ils ont vécu et ressenti et contiennent de surcroît leurs propres visions du monde : un monde qui s'échappe aux essais de saisissement mais qui ouvre la possibilité de se répandre en lui. Ce qui résulte précieux dans ces essais, c'est qu'aucun des deux auteurs ne cherche la démonstration ou la confirmation d'une pensée concrète. Ils partagent leurs expériences avec leurs lecteurs et poursuivent sans cesse la quête d'une vérité qui ne soit pas conventionnelle : *Vois ce drapeau qui claque au vent. Disent les moines thibétains au candidat à l'initiation, est-ce le drapeau qui s'agite ou le vent ? Il faut répondre : ce n'est ni le drapeau ni le vent c'est l'esprit* (Grenier, 2012 : 147).

Bibliographie

- Camus, A. 2016. *Noces suivi de L'été*. Paris: Gallimard.
Dumoulin, H. 1963. *A History of Zen Buddhism*. New York: Pantheon Books.
Grenier, J. 2012. *Les îles*. Paris: Gallimard.
Han, B. 2015. *Filosofía del budismo zen*. Barcelona: Herder.
Han, B. 2016. *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.
Suzuki, D.T. 2003. *Essais sur le bouddhisme zen*. Paris: Albin Michel.
Watsuji, T. 2006. *Antropología del paisaje*. Salamanca: Sígueme.
Winspur, S. 2015. Paysage et d'autres réseaux de vie chez Camus. In: *A Writer's Topography. Space and Place in the Life and Works of Albert Camus*. Leiden: Brill.

Notes

1. "Elemento estructural de la existencia humana."
2. "*aidagara* (parentesco o relación interpersonal)."
3. "nos comprendemos a nosotros mismos dentro de ellos y descubrimos nuestros propios cambios a través de los cambios del tiempo."
4. "La verdad [...] Implica un *vínculo*, una *relación* y una *proximidad*. Sólo las relaciones intensivas hacen que las cosas sean reales."