NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 N° 2 1956

Deux tentations actuelles, Bouddhisme et Existentialisme

François TAYMANS (s.j.)

p. 157 - 176

https://www.nrt.be/en/articles/deux-tentations-actuelles-bouddhisme-et-existentialisme-2351

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Deux tentations actuelles : Bouddhisme et Existentialisme

En décembre 1954, à Rangoon, dans une grotte sainte, toute aménagée pour la circonstance, un congrès bouddhiste mondial a tenu ses assises. Déjà en 1934, les représentants des sectes nombreuses du bouddhisme du Nord et du Sud s'étaient réunis au Japon pour proclamer leur foi en le Bouddha, le Dhamma (la sainte Loi) et le Sangha (la communauté bouddhiste).

Bien que poursuivant toujours un même but, celui d'une plus profonde unité en matière de doctrine, l'assemblée réunie à Rangoon, l'an passé, mit de façon très explicite à l'avant-plan de ses préoccupations l'expansion du bouddhisme dans le monde. L'atmosphère s'y prêtait d'ailleurs. Le congrès avait réuni des délégués des pays bouddhistes de l'Asie, les représentants des centres bouddhistes d'Europe, d'Australie, d'Israël et d'Amérique. A tous ces pieux adeptes du Bouddha, qui s'étaient recueillis au cri de *Saddhu, Saddhu,* le président de l'Union Birmane, dans son discours inaugural, donna le mot d'ordre suivant : « Le monde actuel est disloqué. Cette rupture de l'équilibre est due aux guerres ; les guerres sont le fruit du matérialisme. A celui-ci il faut opposer l'enseignement à la fois tout spirituel et pratique du Bouddha. Si l'on pouvait persuader tous les peuples d'adopter l'idéal bouddhique, nul doute que la paix serait rendue au monde ».

Nous assistons donc à un sérieux effort de pénétration des idées bouddhiques. A vrai dire il n'était pas nécessaire d'attendre ce troisième congrès pour en prendre conscience. Car cet effort existe et il est déjà organisé. Si la *Buddhist Vihara Society of England* s'est muée en la *Buddha Study Association,* pour bien marquer son orientation vers l'étude théorique et pratique du message du Bouddha, la France a, elle aussi, ses « Amis du Bouddhisme » dont l'activité déborde de beaucoup la publication de la revue *La pensée bouddhique.* De multiples moyens sont mis en œuvre en vue d'encourager l'étude des idées et des textes bouddhiques. On ne se contente pas, à cet effet, de publier des écrits émanant de bouddhistes notoires et présentant la doctrine (Dhamma) telle qu'elle est enseignée aujourd'hui en Orient, ni de tâcher de resserrer les liens d'amitié entre les associations bouddhiques d'Asie et celles d'Europe ; mais, par des conférences, des études, des classes de méditations, on initie les adeptes du mouvement à la pratique de l'ascèse et à la « spiritualité » bouddhique.

Par ailleurs, une vaste entreprise d'initiation du grand public aux problèmes de la philosophie et de la religion du Bouddha, la *Biblio-*

graphie Bouddhique, commencée il y a vingt-six ans, sous l'impulsion de son fondateur, Lean Prsyluski, interrompue pendant douze ans, puis reprise en 1949 par M^lle^ Marcelle Lalou, en est déjà au tome vingt-troisième.

Tout ce déploiement d'activités n'est pas sans porter des fruits. S'il ne réussit pas à faire des « conversions » nombreuses et radicales comme celle de M^lle^ Delannoy [1] qui, le dimanche 9 mai 1954, reçut l'ordination de *Sramana* au *Gandhamadan Vihara* de Darjeeling, dans pas mal d'esprits il sème le doute concernant la valeur de certains points essentiels du message chrétien, quand il ne va pas jusqu'à suggérer un syncrétisme doctrinal où se trouveraient fusionnés en un tout harmonieux les principes fondamentaux de l'une et l'autre religion.

Il nous a semblé intéressant et utile d'analyser ici ce phénomène d'engouement pour une idéologie apparemment si étrangère à notre mentalité d'européens du XX^e^ siècle. D'où vient l'intérêt suscité aujourd'hui par une pensée vieille de vingt-cinq siècles et qui semble, à première vue, détourner l'homme de l'effort en vue de toute réalisation d'un progrès matériel, alors que c'est ce progrès même dont est toute préoccupée notre génération d'occidentaux?

Sans doute, faut-il faire une part assez large aux événements. Ce n'est pas sans raisons que le président de l'Union Birmane parlait des guerres qui ont déchiré notre continent. Du point de vue propagande l'argument peut paraître convaincant. Les peuples qui ont entrepris ces guerres sont dans l'ensemble des peuples chrétiens. Si le christianisme n'a pu empêcher cette catastrophe, pourquoi n'essaierait-on pas autre chose? Et sans doute encore faut-il tenir compte de la séduction qu'exerce sur maints esprits une pensée à la fois plus vague et moins abstraite que la pensée traditionnelle en Occident.

Ce que dit Raymond Schwab [2], à propos du XIX^e^ siècle, reste vrai aujourd'hui : « Une Europe, où beaucoup de filons intellectuels et spirituels s'épuisaient et qui en avait assez de la raison raisonnante, cherchait n'importe quoi pourvu que ce fut autre chose. Avant même de savoir ce que ce serait, elle appelait du fond de sa mémoire confuse l'Asie qu'elle avait bien des fois maudite et toujours mal oubliée ».

Ce ne sont là pourtant qu'éléments adventices, capables de créer un climat favorable à l'adoption de certains points de vue, mais qui ne suffisent pas à expliquer la fascination qu'exerce dans nos pays la pensée philosophique et religieuse de l'Inde et tout spécialement le Bouddhisme [3].

---

1. Cfr *La Pensée Bouddhique*, vol. V, n. 3, juillet 1954, p. 15 et s. : *Comment je suis devenue bouddhiste?*

2. *La Renaissance Orientale*, Paris, 1950, p. 502.

3. **Il faut faire une distinction très nette entre bouddhisme et hindouisme du**

La raison profonde nous semble tenir dans une similitude étonnante entre certains courants de pensée qui aujourd'hui agitent nos pays et les orientations de la pensée bouddhique. Entre certain existentialisme et le bouddhisme existent de telles affinités, — nous voudrions le montrer au cours de cette étude, — que l'attirance exercée par l'un explique le goût que l'on éprouve pour l'autre [4]. Gardons-nous bien de tout concordisme artificiel, c'est dans le fond même des doctrines qu'apparaissent les ressemblances décisives [5].

La Nausée sartrienne, la Dukkha (Douleur) bouddhiste

Très suggestive nous paraît tout d'abord être la réaction de l'existentialiste en face de l'être donné. Celui-ci provoque la nausée. Entendons Sartre nous la décrire : « C'est donc ça la Nausée. Cette aveuglante évidence... j'existe, le monde existe... De temps en temps les objets se mettent à vous exister dans la main [6] ».

L'existence dont on prend conscience, l'existence que l'on fait ou que l'on subit, mais qui reste « immanente à elle-même », pleine d'elle-même, sans rien qui lui donne de sortir de soi : voilà l'objet du dégoût. « En ce moment même c'est affreux, si j'existe, c'est moi, c'est moi qui me tire du néant auquel j'aspire : la haine, le dégoût d'exister, ce sont autant de manières de me faire exister, de m'enfermer dans l'existence [7] ».

De son côté, le bouddhisme proclame comme vérité première que l'univers avec la totalité des êtres qui s'y trouvent enfermés est douleur. Déjà dès après sa conversion, à cinq moines, ses premiers disciples, qui lui avaient demandé de les instruire, le Bouddha, après avoir décrit longuement les étapes de la douleur : naissance, décrépitude, mort, concluait : « tout ce par quoi notre moi tient ensemble est douleur [8] ».

Et notons tout de suite que ni chez Sartre ni pour le bouddhiste, la nausée, la douleur ne s'attachent à des existences que nous appelle-

point de vue de l'influence mondiale. L'hindouisme est typiquement indien, le bouddhisme ne l'est nullement. Il s'est admirablement adapté aux conditions des pays les plus divers comme le Thibet, la Chine, le Japon, l'Indochine et les pays de l'Insulinde. Il prétend avoir en lui toutes les ressources pour s'adapter à nos pays d'Europe.

4. Dans un ouvrage que nous publiâmes il y a quelques années, *Les Paradoxes du Bouddhisme,* nous avions signalé cette similitude. Un de nos lecteurs a, dans une recension, regretté que nous n'ayons pas développé ce point. Nous sommes heureux de le faire ici.

5. Nous nous bornons au seul existentialisme de Sartre parce que c'est lui qui typiquement rejoint la pensée bouddhique. Par ailleurs le bouddhisme que nous étudions est celui qu'admettent toutes les sectes : une sorte de commun déterminateur du bouddhisme.

6. *La Nausée,* Paris, 1938, p. 160-161.

7. *Ibid.,* p. 133.

8. *Samyutta-Nikâya,* V, 470.

rions manquées, à cause d'un ensemble de circonstances qui les rendent exceptionnellement pénibles. Au contraire, il s'agit de l'être qui est plénitude de soi, tellement plein de soi qu'il est, au dire de Sartre, « empâté de soi-même ». Et quand le Bouddha éprouva le phénomène de nausée, ce fut, au dire de toute la tradition, au milieu même d'une nuit de joie, dans un des palais que son père avait aménagé pour lui, et où se déployait toute « la splendeur orientale [9] ».

Pourquoi donc cette conscience d'exister est-elle nausée? Pourquoi cette plénitude engendre-t-elle le dégoût au point que les bouddhistes l'appellent douleur? Parce qu'elle montre avec une clarté inéluctable toutes les conditions d'une vie qui n'est que soi ou pour employer les mots mêmes de Sartre d'une vie qui n'est que « en-soi ». Nous touchons ici à une des données primordiales de l'existentialisme : « l'être-en-soi » qui a son équivalent bouddhique dans la notion de *Samsâra* ou d'être rivé aux conditions du devenir.

L'Etre-en-soi : le Samsâra

Dans *L'Etre et le Néant*, Sartre s'est efforcé de nous décrire l'« être-en-soi » et il avoue ne pouvoir l'aborder que par approximation, par description : « En fait, l'être est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même. C'est ce que nous exprimons mieux en disant que *l'être est ce qu'il est*. Cette formule désigne une région singulière de l'être, celle de l'*être-en-soi*... Le principe d'identité (l'Etre est), principe des jugements analytiques, désigne l'opacité de l'être-en-soi... l'être-en-soi est massif [10] ».

Cette « région singulière de l'être-en-soi » nous est rendue plus familière par le dialogue d'Anny et de Pierre Roquentin dans *La Nausée*. Anny parle : « Tu n'as donc pas du tout changé?... Tu es une borne... une borne au bord d'une route. Tu expliques imperturbablement et tu expliqueras toute ta vie que Melun est à vingt-sept kilomètres et Montargis à quarante-deux. Voilà pourquoi j'ai tant besoin de toi... J'ai besoin que tu existes et que tu ne changes pas. Tu es comme le mètre de platine qu'on conserve quelque part à Paris ou aux environs. Je ne pense pas que personne ait jamais eu l'envie de le voir. Et bien je suis contente de savoir qu'il existe, qu'il mesure exactement la dix-millionième partie du quart du méridien terrestre. J'y pense chaque fois qu'on prend des mesures dans un appartement ou qu'on vend de l'étoffe au mètre [11] ».

Le contentement d'Anny s'explique sans doute autrement que par un attachement pervers à l'« en-soi ». Il naît de la conscience qu'elle prend de ses propres transformations en face d'un être qui ne chan-

9. Cfr *Buddha-Carita*, V, 46-62.
10. *L'Etre et le Néant*, Paris, 1943, p. 33.
11. *La Nausée*, p. 179.

ge pas : « Moi j'ai changé jusqu'au blanc des yeux [12] », mais, à travers son contentement, elle nous livre, avec l'image du mètre en platine, une description très nette de l'être qui ne bouge pas au milieu même de sa perfection : de « l'être-en-soi ».

A première vue, il semblerait qu'ici et sur un point essentiel, l'existentialisme et le bouddhisme, dont nous avons vu l'attitude initiale identique devant l'être, celle du dégoût, de la déception, s'opposent et radicalement. L'être-en-soi, tel que Sartre le décrit, apparaît irrémédiablement statique. C'est l'être figé en la totalité de ce qu'il est. Nous verrons plus loin, comment la conscience opère une déchirure au sein de cette totalité. Mais, l'être-en-soi c'est le mètre de platine qui mesure toujours exactement la dix-millionième partie du quart de méridien terrestre.

Or, pour le bouddhisme, la douleur, le dépit ont pour cause l'impermanence de l'être donné. Le Bouddha, un jour, tint à ses moines ce discours étrange : « L'œil, mes frères, est impermanent. Ce qui est impermanent est mauvais. Ce qui est mauvais est vide de vraie personnalité. Ce qui est vide de vraie personnalité n'est pas moi et je ne le suis pas. C'est ainsi qu'il faut le considérer avec un parfait regard intérieur pour l'estimer comme il convient. Le nez, mes frères, est impermanent. Ce qui est impermanent est mauvais. Ce qui est mauvais est vide de vraie personnalité. Ce qui est vide de vraie personnalité n'est pas moi et je ne le suis pas. C'est ainsi qu'il faut le considérer avec un parfait regard intérieur pour l'estimer comme il convient. La langue est impermanente... le corps est impermanent... la raison discursive est impermanente... les objets extérieurs sont impermanents. Ce qui est impermanent est mauvais. Ce qui est mauvais est vide de vraie personnalité. Ce qui est vide de vraie personnalité n'est pas moi et je ne le suis pas. C'est ainsi qu'il faut le considérer avec un parfait regard intérieur pour l'estimer comme il convient [13] ».

Et la tradition tout entière a repris ce thème ; c'est l'instabilité que l'on découvre en soi et hors de soi qui est à l'origine du désenchantement. La vie est une ronde sans fin qui emporte l'homme de la naissance jusqu'à la mort, sans que jamais il puisse se fixer [14]. Et ce fut même un problème posé ensuite par la scolastique que d'expliquer la valeur et la rétribution des actes. Au roi Milinda qui lui demandait son nom, le moine Nâgasena répondit sans ambages : « On m'appelle, Sire, Nâgsena ; mes compagnons disent : Nâgasena. Mais Nâgasena ou Sûrasena ou Verasena, il n'importe ; ce n'est là qu'un nom sans contenu ; car il n'y a pas de sujet réel ici ; il n'y a pas de moi [15] ». Et

12. *Ibid.*, p. 186.
13. *Samyutta-Nikâya*, IV, 2.
14. Cfr entre autres *Jatakas*, 72.
15. *Milinda Pânha*, IV, 8, 313-315.

si la position du moine exprime un relativisme absolu qui n'est pas partagé par l'ensemble des fidèles, tous pourtant admettent que l'homme, s'il n'est jamais tout à fait autre, n'est jamais non plus tout à fait le même [16].

Donc d'une part, c'est l'être en sa fixité inaltérable qui cause la nausée, de l'autre au contraire c'est son perpétuel changement. Pourtant, à y regarder de près on s'aperçoit tout de suite que cette divergence est toute superficielle et qu'au fond c'est la conscience d'un statisme ruineux qui engendre le dépit bouddhique. On peut dire d'un carrousel qu'il emporte ceux qui l'occupent dans une ronde folle. Cependant quoi de moins changeant qu'un carrousel? Ce sont les mêmes chevaux de bois, les mêmes mouvements de ces chevaux de bois, les mêmes tours sur ces chevaux de bois. Le carrousel tient à un axe qui maintient son mouvement même dans la fixité. Et c'est précisément ce que le bouddhisme le plus ancien a parfaitement compris. Il a créé pour symboliser le royaume de l'impermanent (le *Samsâra*) un symbole très significatif : celui de la roue. La roue, sur les jantes de laquelle se trouvent décrits les âges de la vie, est tenue par les pattes d'un monstre personnifiant le dieu Mara. La roue peut bien tourner, elle peut donner l'illusion du changement, en réalité elle est prisonnière de l'étreinte du monstre et les variations qu'elle semble offrir en spectacle, en réalité sont des retours aux mêmes formes, aux mêmes événements, aux mêmes vicissitudes.

Aussi, comprenons-nous pourquoi le bouddhisme nous parle du salut en termes d'évasion. Il faut à tout prix sortir de la roue. Il faut, nous dit l'existentialiste, sortir de soi. Et la similitude des deux pensées éclate davantage encore lorsque nous entendons la tradition bouddhiste nous dire que la chaîne par quoi l'homme est rivé à la roue, c'est l'homme lui-même qui la forge. Le désir né de l'ignorance engendre tous les attachements par quoi le moi tient à soi et aux choses. C'est en atteignant l'homme dans sa subjectivité qu'on parvient à le sauver.

Car l'existentialisme de Sartre, tout comme le bouddhisme, entend bien proposer une voie qui libère l'homme de l'en-soi, qui le fasse triompher du Samsâra.

De la Nausée à l'Angoisse

L'être-en-soi « est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir, parce qu'il est empâté de soi-même. Tout se passe comme si pour libérer l'affirmation de *soi* du sein de l'être, il fallait une décompres-

16. Cfr de la Vallée-Poussin, *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, Paris, 1930, p. 150.

sion d'être [17] ». Et cette décompression d'être est réalisée par la conscience [18].

Sartre s'en prend ici vigoureusement à la notion de conscience comme seule coïncidence avec soi : « Il est impossible de définir la conscience comme coïncidence avec soi. De cette table je puis dire qu'elle est pleinement et simplement cette table. Mais de ma croyance je ne puis me borner à dire qu'elle est croyance. Ma croyance est conscience de croyance [19] ».

Cette décompression d'être au sein de l'être-en-soi qu'est la conscience, parce qu'elle réalise un « trou » dans l'opacité de l'être, parce qu'elle provoque une rupture de l'équilibre d'un être fermé sur soi, est du même coup néant de déterminisme, pouvoir de liberté, pouvoir de sortir de soi pour devenir autre. Mais aussi voyons-nous, sous l'influence de cette force libératrice, naître l'angoisse, le sens de la responsabilité. « Ce qu'il convient de noter ici, dit Sartre, c'est que la liberté qui se manifeste par l'angoisse se caractérise par une obligation perpétuellement renouvelée de refaire ce moi qui désigne l'être libre. Lorsqu'en effet, nous montrions tout à l'heure que nos possibles étaient angoissants parce qu'il dépendait de moi seul de les soutenir dans leur existence, cela ne voulait pas dire qu'ils dérivaient d'un moi qui lui au moins serait donné... ce moi avec son contenu à priori et historique c'est l'*essence* de l'homme ; l'acte est toujours par delà cette essence, il n'est acte humain qu'en tant qu'il dépasse toute explication qu'on en donne... Et c'est ici qu'apparaît l'angoisse comme saisie du soi en tant qu'il existe comme mode perpétuel d'arrachement à ce qui est, mieux encore : en tant qu'il se fait exister comme tel [20] ».

Et dans ce petit livre de vulgarisation, *l'Existentialisme est un Humanisme,* où se trouvent condensés en quelques pages les caractères fondamentaux de l'existentialisme, la même pensée est reprise encore : «L'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister : l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement [21] ».

Pour le bouddhisme aussi la libération commence par une prise de conscience : prise de conscience qui éveille le sens des responsabilités et qui porte sur deux points fondamentaux. Tout d'abord sur la vacuité de cet agrégat qui donne l'illusion du moi parce qu'il est engagé dans l'expérience d'une vie apparemment comblée, alors que cette vie

17. *L'Etre et le Néant,* p. 32-33.
18. *Ibid.,* p. 116.
19. *Ibid.*
20. *L'Etre et le Néant,* p. 72-73.
21. ***L'Existentialisme est un Humanisme,* Paris, 1946, p. 92.**

est rivée aux conditions de l'impermanent ou *Samsâra*. « Le meilleur des hommes, déclare le *Dhammapada*, est celui qui a des yeux pour voir [22] ». Et que voit-il donc? L'opposition entre le *sot* et le *sage*. Le sot est immergé dans le flux de la vie présente. Toutes les choses qui peuplent son univers ont à ses yeux consistance et réalité. « Ces enfants sont miens, à moi sont ces richesses, de telles idées hantent l'esprit du sot. Il ne s'appartient pas à lui-même, combien moins encore ses enfants et ses biens sont-ils à lui [23] ». Le sage, au contraire, s'est arraché à toutes choses et à soi-même : « Libéré des fausses croyances, connaissant l'incréé, tous ses liens rompus, toute embûche écartée, tout désir renoncé, il est le plus grand parmi les hommes [24] ». Mais cette opposition dont la conscience perçoit clairement le sens et la valeur n'a pas seulement pour effet de susciter une admiration platonique pour le sage et un sentiment de dégoût pour le sot. La même conscience qui conçoit l'idéal saisit aussi la possibilité et l'urgente nécessité de s'engager résolument sur la voie du salut. Car c'est un point que la tradition bouddhiste la plus ancienne, celle qui se prétend tributaire de la prédication du Bouddha, a professé sans relâche : le salut est au pouvoir d'un chacun et c'est l'homme, tout seul, qui construit en lui l'impérissable.

« Celui qui, selon la voie qu'il s'est faite lui-même, nous disent les *Sutta-Nipâta*, a maîtrisé tout doute, abandonné gains et profits, détruit les renaissances, celui-là, oui, est un vrai disciple [25] ». « Celui qui s'est mis au-dessus du temps passé et à venir, qui s'est évadé des demeures où l'esprit reste captif et a conquis l'intelligence, celui-là, oui, sa marche en ce monde est sûre [26] ».

Une fois engagé sur la voie du salut, l'homme est seul; non pas en ce sens qu'il ne puisse trouver un maître capable de lui enseigner l'art d'agir, mais parce qu'aucune force ni hors de lui ni en lui, qui ne soit de lui, ne peut l'aider à réaliser la grande aventure. Ce « délaissement » pour employer le mot de Sartre, qui augmente le sentiment d'angoisse, ne prend un caractère absolu que parce qu'il implique la conviction de l'inexistence d'un Dieu créateur. « On peut, lisons-nous dans *l'Etre et le Néant* (p. 25), concevoir une création, à la condition que l'être créé se reprenne, s'arrache au créateur pour se refermer sur soi aussitôt et assumer son être : c'est en ce sens qu'un livre existe contre son auteur. Mais si l'acte de création doit se continuer indéfiniment, si l'être créé est soutenu jusqu'en ses infimes parties... s'il n'est en lui-même que le néant, alors la créature ne se distingue aucune-

22. *Dhammapada*, 273.
23. *Dhammapada*, 62.
24. *Ibid.*, 95, 97.
25. *Sutta-Nipâta*, 514.
26. *Ibid.*, 372.

ment de son créateur, elle se résorbe en lui; nous avons affaire à une fausse transcendance et le créateur ne peut même pas avoir l'illusion de sortir de sa subjectivité ».

Ce thème est repris entre autres dans *Les Mouches* où nous entendons Oreste déclarer à Zeus que, s'il existe lui, Oreste, comme créature libre et à partir du moment où il existe, son pouvoir ne consiste pas à faire la volonté du dieu mais sa volonté à soi et jusqu'à s'opposer sans répit à son créateur.

Et dans *l'Existentialisme est un Humanisme* (p. 95), le drame du délaissement est énoncé en quelques formules dont l'inexorable clarté ne laisse place à aucun doute : « même si Dieu existait, ça ne changerait rien... non pas que nous croyons que Dieu existe, mais nous pensons que le problème n'est pas celui de son existence. Il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu ».

Le bouddhisme est tout aussi catégorique dans sa négation de l'existence d'un Dieu créateur. Et il trouve deux raisons à cette prise de position péremptoire : la première est le fatalisme que le monisme hindou fait nécessairement peser sur l'existence humaine. Si l'*atman*, c'est-à-dire le fond personnel de l'être humain, ne se distingue pas du Dieu Brahma, ce que nous nommons homme n'est plus qu'une expression vide de sens : l'homme n'existe plus. Et tout l'effort du Bouddha tend à remettre bien en lumière le vrai pouvoir autonome de la liberté humaine. « Vos actes sont ce que vous voulez qu'ils soient », ne cesse-t-il de répéter. Le second motif qui fonde l'athéisme bouddhiste, c'est la conception initiale et fondamentale de la nature des choses existantes. Si le monde est dans sa totalité un malheur, une source de malheurs, il est inconcevable qu'il soit l'œuvre d'un Dieu sage et aimant.

Aussi, dans ses dialogues avec ses disciples, le Bouddha ne se fait-il pas faute de ridiculiser la croyance en un Dieu Brahma, éternel, créateur de toutes choses. Les *Digha-Nikayas* [27] montrent le dieu dans un ciel de félicité d'ailleurs toute transitoire, victime de l'illusion, parce qu'il fut le premier à y entrer, qu'il était le dieu unique. Mais, en réalité, Brahma comme les autres dieux, comme les hommes, est soumis à la loi de l'impermanent; il doit renaître et mourir toujours. Car ce n'est que par la voie que le Bouddha ouvre aux hommes qu'on échappe à la roue du devenir.

L'univers n'est donc pas l'œuvre d'un créateur. Il est le produit des actes humains. Sartre nous dit : il n'y a d'univers qu'un univers humain; « les choses seront telles que l'homme aura décidé qu'elles soient [28] ». Le bouddhisme, on le voit, affirmait vingt-cinq siècles auparavant la même chose [29]. Et ces deux affirmations qui se rejoi-

27. III, 2, 2c.
28. *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 54.
29. Cfr entre autres toute la section des Discours intitulée : Anguttara-Nikaya.

gnent mènent à une conception similaire de l'homme : l'homme est liberté.

L'homme conçu comme liberté

Sans doute, existe-t-il, nous l'avons dit, un conditionnement humain donné à priori : l'essence ou « en-soi ». Mais l'homme doit se déterminer librement dans son existence par rapport à ces conditions données. Cette détermination, ce pouvoir de donner à son existence le sens, l'orientation, la valeur de son choix, sont tels, qu'ils peuvent définir tout l'homme non pas comme une nature déjà faite, mais comme une nature qu'il fait ou plus exactement comme le projet d'une liberté qui se veut continuellement soi, comme liberté. « Lorsque je déclare, dit Sartre, que la liberté à travers chaque circonstance concrète ne peut avoir pour but que de se vouloir elle-même, si une fois l'homme a reconnu qu'il pose des valeurs dans le délaissement, il ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs... cela veut dire simplement que ces actes des hommes de bonne foi ont comme ultime signification la recherche de la liberté en tant que telle... Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière [30] ».

Sur ce point précis de la définition de l'homme comme une liberté reconnue et voulue pour elle-même, la révolution opérée par le Bouddha au sein d'une tradition hindoue, toute statique ou qui, du moins, parut telle au réformateur, a transformé du tout au tout la conception de la personne.

Pour l'Hindou, c'est la naissance qui détermine la valeur et le mérite de l'homme. Un Brahme est saint parce qu'il est Brahme. Et il est Brahme parce qu'il est né dans cette caste privilégiée. Le hors-caste, qui n'a point d'origine divine, est un maudit et le devoir du croyant, c'est de le traiter comme tel. L'effort de l'Hindou, durant son existence ici-bas, portera donc sur une conformité de toutes ses actions aux exigences de sa caste. Il ratifiera, par la pratique d'un ritualisme s'attachant jusqu'au moindre détail de ses activités, les conditions de sa vie déterminées par sa naissance.

Le Bouddha a remis dans les mains de l'homme l'entière responsabilité de sa personne et de sa destinée. Le *karma* (l'acte humain) n'est pas ce complexe de vertus ou de vices hérités par la naissance et qui fatalement engage l'homme dans une voie qu'il n'a le plus souvent pas voulue, mais qu'il est contraint de suivre; le *karma* c'est l'acte issu de la conscience et de la liberté. Et cet acte crée la personnalité authentique de l'homme.

Il faut lire, à ce sujet, l'*Anguttara-Nikâya*, cette section des Discours sur la doctrine, qui traite plus spécialement de l'action. Le

30. *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 82 et suiv.

Bouddha y expose l'origine et l'évolution de l'acte humain. Son explication reste centrée sur le dogme des transmigrations ou naissances successives, desquelles il veut affranchir l'homme. Les mots *action féconde, action stérile,* doivent être compris en fonction de cette loi de la palingénésie qui veut qu'un être reste lié aux conditions de la vie transitoire. L'action féconde est celle qui contient un germe de naissance prochaine : elle est donc aux yeux du Bouddha la plus pauvre. Au contraire l'action stérile c'est celle qui ne possède plus aucun principe de devenir : c'est l'action parfaite. « Moines, dit le Bouddha, il y a trois principes qui commandent l'action : la convoitise, la haine, l'erreur. Un acte né de la haine et formé dans la haine produit ses fruits, quel que soit le lieu où la personnalité se trouve. Et là où cet acte vient à maturité, là l'auteur en goûte le fruit, soit qu'il s'épanouisse en cette vie, soit qu'il attende une existence future...

» Moines, il y a trois principes qui commandent l'action : l'affranchissement de la convoitise, l'abandon de la haine, la libération de l'erreur. Un acte né d'un cœur sans convoitise, maître de la haine, libre de toute erreur, cet acte qui ne porte pas en soi la semence des appétits inférieurs, ne renaît pas. Semblable au tronc du palmier, coupé à la racine, incapable de croître encore, cet acte ne produit pas de fruit dans une existence à venir [31]. »

Le Bouddha enseigne donc l'existence de deux *karmas,* l'un fécond, l'autre stérile. Et la cause de la fécondité comme de la stérilité du *karma* est le libre choix de l'homme. Accepter de vivre selon les conditions de l'être engagé dans l'impermanent, c'est produire le *karma* fécond, lequel engendre une personnalité rivée aux péripéties du devenir. Rompre avec ces conditions, c'est stériliser le germe d'une naissance nouvelle dans l'impermanent et construire ainsi une personnalité affranchie de tout déterminisme. « Je suis le fruit de mes propres actions; je suis l'héritier de mes actions. Mes actes sont la matrice, les parents, l'origine de ma personnalité. Quelque action que je pose, bonne ou mauvaise, j'en serai tôt ou tard l'héritier. Telle devrait être la pensée habituelle de la femme comme de l'homme, de l'homme du monde et du reclus [32]. »

On voit donc bien que bouddhisme et existentialisme sont d'accord pour remettre dans les mains de l'homme le plein pouvoir de réaliser sa destinée : l'homme à la racine de son être est liberté et le but même de son action c'est la liberté. Que s'il en est ainsi, il nous resterait à décrire les ressorts de cette liberté, pour voir enfin quelle issue est offerte respectivement par l'une et l'autre philosophie, au déploiement de ce pouvoir avec quoi la personne est déclarée identique.

---

31. *Anguttara-Nikâya,* I, 132.
32. *Ibid.,* III, 70.

Les ressorts de l'action libre

L'homme est fondamentalement liberté, acte libre. Cette liberté en exercice offre deux faces qui constituent comme l'envers et l'endroit de l'homme en projet. Elle est d'abord une puissance d'arrachement, de rupture, ou, selon le mot de Sartre, de « néantisation ». Les bouddhistes usent d'un terme tout analogue, celui de destruction, d'annihilation. Elle édifie, ensuite, ou, à tout le moins, se propose d'édifier l'homme et l'univers, selon des conditions nouvelles de transcendance.

La liberté est un pouvoir d'arrachement

« (La réalité humaine), dit Sartre, doit être un être qui peut réaliser une rupture néantisante avec le monde et avec soi-même; et nous avons établi que la possibilité permanente de cette rupture ne faisait qu'une avec la liberté... Etre pour le « pour-soi », c'est néantiser l'« en-soi » qu'il est. Dans ces conditions, la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation. C'est par elle que le pour-soi échappe à son être comme à son essence. C'est par elle qu'il est toujours autre chose que ce que l'on peut dire de lui, car au moins est-il celui qui échappe à cette dénomination même, celui qui est déjà par delà le nom qu'on lui donne, la propriété qu'on lui reconnaît... Du seul fait que j'ai conscience des motifs qui sollicitent mon action, ces motifs sont déjà objets transcendants, pour ma conscience, ils sont dehors; en vain chercherais-je à m'y accrocher, j'y échappe par mon existence même. Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte; je suis condamné à être libre [33]. »

De son côté, le canon bouddhique exprime presque en chacune de ses parties la même pensée : la liberté est un pouvoir d'extinction de l'être. Ce pouvoir d'extinction s'exerce selon les conditions mêmes qui ont formé l'être. Le vouloir passionnel, cause du *karma* fécond, est à l'origine de la formation de l'agrégat humain soumis aux vicissitudes des naissances successives. Il faut donc détruire cette volonté et par le fait même on détruit l'être qui en est le fruit. « Celui qui a déraciné en lui les sources mêmes de toute attache, nous disent les *Sutta-Nipâta*, qui ne les replante plus ensuite, ne les laisse plus prendre racine, est à juste titre appelé conquérant (*Muni*). Ce grand Sage a contemplé l'état de paix [34]. » « Fort, il a pénétré jusqu'à la destruction des naissances et, ayant laissé là tout raisonnement, il est hors de la série des êtres vivants [35]. »

« Après avoir conquis cet état, disent à leur tour les *Samyutta-*

33. *L'Etre et le Néant*, p. 514-515.
34. *Muni Sutta*, 206.
35. *Ibid.*, 208.

Nikâyas, ceux qui se sont libérés des attaches sont complètement éteints [36]. »

Dans son premier sermon à Bénarès, le Bouddha use des mêmes termes pour exprimer sa foi en son salut définitif : « Et maintenant la connaissance jaillit au dedans de moi-même; immense est la libération de mon cœur, ceci est ma dernière existence, il n'est plus pour moi de naissance à l'avenir [37] ».

Ainsi, la première réalisation de la liberté c'est une néantisation, une extinction des conditions de l'en-soi, des conditions d'une existence enfermée dans l'impermanent. Extinction qui, pour un bouddhiste, signifie la fin de toute existence soumise au devenir. Ce devenir, on s'en souvient, est conçu comme le mouvement circulaire, par quoi l'être, tournant sur soi, en revient toujours aux mêmes péripéties de l'existence. Néantisation que Sartre nous décrit comme l'élimination par la conscience et la liberté du conditionnement historique et à priori de la réalité humaine.

La liberté s'efforce d'édifier l'homme en projet : le « pour-soi ».

La liberté ne se borne pas à cet aspect négatif d'elle-même; elle est projection de soi vers la transcendance. Elle tend au moins à réaliser un « projet d'être », un état du sujet dans lequel la conscience et la liberté victorieuses des conditions du devenir se trouvent enfin maîtresses de soi et du monde. Ce projet d'être, pour Sartre, est, selon ses propres mots, l'*ens causa sui,* l'être qui a repris si totalement à son propre compte toutes ses conditions d'être, qu'on peut le considérer comme le créateur de cet être même qu'il est devenu. Pour le bouddhiste, c'est l'état d'*Arahat,* c'est-à-dire l'état de la parfaite et totale réalisation de la conscience et de la liberté, dans lequel par la connaissance et par le vouloir libre se trouvent acquises les conditions d'une existence capable de subsister en soi et pour soi, sans être plus jamais soumise à des nécessités extrinsèques, dont la plus avilissante est celle des transmigrations successives. Voyons de plus près l'un et l'autre de ces projets.

« L'acte fondamental de liberté, dit Sartre, est trouvé; et c'est lui qui donne un sens à l'action particulière que je puis être amené à considérer : cet acte constamment renouvelé ne se distingue pas de mon être; il est choix de moi-même dans le monde et du même coup découverte du monde [38]. »

« Nous l'avons vu, pour la réalité humaine, être c'est se choisir; rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse *recevoir* ou *accepter.* Elle est entièrement abandonnée, sans aucune

36. *Samyutta-Nikâya,* V, 725.
37. *Samyutta-Nikâya,* V, 420.
38. *L'Etre et le Néant,* p. 539.

aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail [39] ».

Ainsi, dans le délaissement total, ce qui est créé jaillit de la seule liberté et ce que cette liberté aspire à réaliser enfin, c'est « cette totalité indissoluble d'« en-soi » et de « pour-soi » qui n'est concevable que sous la forme de l'être « causa sui » ; c'est cet être et nul autre qui pourrait valoir absolument [40] ».

Et l'affirmation est lancée par Sartre qui nous fait sortir de tout état d'hésitation, sur le sens précis de sa pensée : « Ainsi ma liberté est-elle choix d'être Dieu et tous mes actes, tous mes projets traduisent ce choix et le reflètent de mille et mille manières [41] ».

Le bouddhiste, lui, par l'extinction de tous les éléments constitutifs d'une naissance nouvelle dans l'impermanent, aboutit à la Sagesse parfaite, l'état d'*Arahat*. Cette sagesse comporte deux choses : une connaissance, car, on s'en souvient, c'est l'ignorance qui cause les déviations du vouloir. L'état de perfection doit donc nécessairement avoir pour base une connaissance d'où la vraie liberté puisse jaillir : une connaissance adéquate de l'homme et des choses, que Buddhaghosa, le célèbre commentateur bouddhiste du V^e^ siècle de notre ère, décrit comme l'éveil dans l'homme d'une intelligence divine [42]. Elle consiste aussi, cette sagesse, dans un état d'affranchissement intérieur ou, pour mieux souligner la valeur positive du mot, un état de domination par rapport à tout l'univers existant. Rien ne résiste au pouvoir du sage. Tout le réel, sur terre, aux enfers et dans les cieux, est en son pouvoir [43]. Il lit les pensées secrètes des cœurs. Et son corps développe un pouvoir magique capable de transformer le monde entier des corps. Sans doute, ce corps continue-t-il à se désagréger au rythme de l'impermanent : il n'échappe point à la mort. Mais, par la sagesse, le saint est d'avance confirmé dans l'immutabilité bienheureuse, il est déjà par anticipation fixé dans le *Nirvâna*, l'état de joie d'où l'on ne revient plus. « Car celui-là je l'appelle en vérité un sage dont ni les dieux, ni les esprits, ni les hommes ne savent le cheminement... Héros, conquérant, accompli en toutes choses, je l'appelle sage en vérité. Brisée la chaîne des naissances, consommé le savoir, accomplies enfin sont en lui toutes les perfections [44] ».

Voici donc décrit l'acte humain, sous son double aspect de néantisation, d'extinction et de projet, de conquête de l'état de transcendance. Il nous resterait à comparer le résultat de cette action libre dans l'un et l'autre système.

---

39. *Ibid.*, p. 516.
40. *Ibid.*, p. 716-717.
41. *Ibid.*, p. 689.
42. *Visuddhi-Magga*, III, 436-437.
43. *Dhammapada*, 423.
44. *Dhammapada*, 420-423.

Comparaison entre les résultats acquis dans l'une et l'autre philosophie

Ici, les deux pensées dont nous avons essayé de montrer les aspects convergents accusent une opposition radicale. Pour Sartre, le résultat est et ne peut être que négatif : le projet est irréalisable. « L'être total,... celui dont l'existence serait synthèse unitaire de « l'en-soi » et de la conscience, cet être idéal serait « l'en-soi » fondé par « le pour-soi » et identique au « pour-soi » qui le fonde, c'est-à-dire l'*ens causa sui*. Mais précisément parce que nous nous plaçons du point de vue de cet être idéal pour juger l'être réel... nous devons constater que le réel est un effort avorté pour atteindre à la dignité de cause-de-soi. Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. Tout se passe donc comme si « l'en-soi » et le « pour-soi » se présentaient en état de désintégration par rapport à une synthèse idéale... C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de « l'en-soi » et du « pour-soi » et leur relative indépendance [45]. »

Ainsi donc, s'il nous fallait résumer les étapes de la pensée de Sartre, nous dirions : il est impossible que l'homme ne soit pas un arrachement à son être donné (l'en-soi, l'essence). Impossible qu'il ne soit pas un projet de constituer une réalité humaine, nouvelle et transcendante, en laquelle l'essence serait identique à l'existence. Impossible en un mot de ne pas former le projet de devenir « causa sui » et de réaliser par là la totalité parfaite de l'être. Mais, le projet, nécessairement, quoique librement, entrepris : « je suis condamné à être libre », aboutit nécessairement aussi à l'échec. « La progression s'arrête là (à l'effort en vue de réaliser l'être cause-de-soi) par suite de l'insuffisance d'être du « pour-soi »... Aussi l'*ens causa sui* demeure comme le manque, l'indication d'un dépassement impossible *en hauteur* qui conditionne par sa non-existence même le mouvement de la conscience [46]. »

Il en va tout autrement du bouddhisme qui s'achève par un chant de triomphe : « Celui dont la conquête n'est plus conquise ensuite, dans la victoire de qui nul être en ce monde ne peut entrer, par quelle voie allez-vous le conduire, l'Eveillé, l'Omniscient, l'Insaisissable [47] ? »

Réussite? Oui. Victoire? Incontestablement. Il n'est pas sans intérêt de faire ici l'inventaire de ce succès final. La tradition est presque unanime dans la description qu'elle nous livre du résultat de la conquête. Sans doute, faut-il mettre à part quelques sectes que des présupposés matérialistes amenèrent à identifier purement et simplement l'être avec l'être conditionné dans le temps (dans l'impermanent). A la destruction de cet être, nous l'avons vu, s'emploie toute

45. *L'Etre et le Néant*, p. 717.
46. *L'Etre et le Néant*, p. 714.
47. *Dhammapada*, 179.

l'énergie du converti. Cet être anéanti jusque dans les causes de son devenir, il ne reste donc plus rien. Le *Nirvâna*, ou fin suprême, c'est le néant.

Mais, nous avons eu l'occasion de le montrer ailleurs [48], d'accord en cela avec la majorité des interprètes les plus qualifiés du bouddhisme, ces quelques sectes ne représentent pas la pensée bouddhique dans son ensemble. La vraie tradition bouddhiste donne au mot *Nirvâna* le sens d'une plénitude, d'un achèvement, d'une exaltation de la personne humaine. Et cet achèvement est décrit, on s'en souvient, comme une connaissance parfaite de tout le réel et comme un pouvoir, dans l'homme, sur ce réel. L'homme, entré dans le Nirvâna, a non seulement dépassé la condition des mortels, il est au-dessus des dieux mêmes. Laissons de côté la question de savoir si cette connaissance porte sur une essence infinie qui serait conçue comme l'être subsistant en plénitude, centre de toute perfection. Une exégèse plus poussée du bouddhisme nous découvrirait, sans doute, une évolution dans la pensée bouddhique à partir de la conception d'un état purement subjectif de conscience et de pouvoirs personnels, jusqu'à la reconnaissance d'un objet infini de contemplation, une essence pure de « bouddhéité » où vont se perdre tous les « nirvanés » [49].

Dans son ensemble, la tradition accepte, en tout cas, l'état subjectif de conscience et de liberté parfaites. Et, puisque c'est sur ce point que la comparaison avec l'existentialisme de Sartre peut s'établir le plus immédiatement, bornons-nous à l'analyse de cet état, afin de tâcher de saisir pourquoi les deux pensées sont ici divergentes.

A partir de la négation du Dieu créateur, les deux philosophies, on aurait pu le croire, allaient aboutir aux mêmes conclusions : à l'échec de l'homme dans sa tentative de construire un moi transcendant. Or, nous l'avons vu, tandis que pour Sartre l'échec est le terme de l'acte libre, pour le bouddhiste, au contraire, c'est le succès. D'où vient donc cette différence des résultats à partir de points de départ identiques ?

Elle nous paraît provenir du fait que le bouddhisme a intégré dans sa philosophie, qu'il voulait athée et somme toute rationaliste, un élément religieux, une croyance qui, au point de départ, passe inaperçue, mais qui peu à peu s'impose comme l'élément essentiel de la Sagesse même qui est la perfection ultime. Cet élément c'est le pouvoir divin d'opérer le salut qui est inhérent à l'action humaine. S'il n'y a pas de Dieu créateur, il y a pourtant du divin dans la vie de l'homme. Le divin c'est ce qui sauve, c'est la puissance découverte par le Bouddha en vertu de laquelle chacun peut parvenir au salut.

Sans doute, dans la prédication et peut-être même dans la con-

48. *Les Paradoxes du Bouddhisme*, Paris, 1947, p. 181 et suiv.
49. Cfr *Les Paradoxes du Bouddhisme*, p. 185.

science du fondateur, ce pouvoir apparut dès l'abord comme un pouvoir purement humain. L'homme fait sa destinée, il ne doit compter sur rien de ce que la tradition hindoue offrait comme moyens salvifiques. Le secours des divinités, les actes rituels et sacrificiels : de tout cela qui était reconnu comme des forces divines, il fallait montrer l'inanité foncière. L'homme était donc apparemment seul sur la voie du salut. Mais, peu à peu, par une évolution que nous qualifierons, à la suite de M. de la Vallée-Poussin [50], de dogmatique, la tradition a découvert dans l'action humaine une force qui passe l'homme, un élément transcendant immanent à la conscience et à la liberté.

De là, l'irruption tout inattendue, au sein du système de philosophie fermé sur soi, d'une religion débordante de vitalité. Le divin, c'est ce qui sauve. Et puisque le Bouddha apparaît comme le Sauveur, on n'hésite pas, malgré les dénégations toutes verbales, à le considérer comme Dieu [51].

L'effort de l'homme consiste à libérer en lui cet élément divin du salut et à rejoindre ainsi le Bouddha dans l'état de parfaite connaissance et de plénitude de pouvoir. Les expressions de la littérature canonique du bouddhisme le plus ancien s'expliquent si l'on tient compte de cette donnée essentielle : l'homme, parvenu au terme de son ascèse purificatrice, est appelé, nous l'avons vu, l'omniscient, le parfait, l'inégalé. Dominant tous les êtres, pénétrant jusqu'à la racine même de l'être, il a réalisé en lui l'état de transcendance parfaite.

Conclusion

Dans *L'Existentialisme est un Humanisme* [52], Sartre écrit cette phrase dont il faut lui savoir gré, car elle jette un jour saisissant sur le fond même de sa pensée : « L'existentialisme (contrairement aux philosophies athées du XIX[e] siècle) pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas. Car avec lui, disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible ; il ne peut plus y avoir de bien à priori, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser : il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes ». Et plus loin il ajoute : « L'existentialisme n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente [53] ».

Ces conséquences, les voici, selon les mots mêmes de l'auteur : « Si

50. *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, Paris, 1930.

51. Aucun bouddhiste, interrogé sur la qualité du Bouddha, ne dira de lui qu'il est Dieu. Il dira plutôt : il est au-dessus de tous les dieux. Mais, par là même il confesse sa croyance profonde. La qualité de Dieu c'est d'être suprême. Et Bouddha est suprême en sagesse et en pouvoir.

52. P. 36.

53. *Ibid.*, p. 93-94.

j'ai supprimé Dieu le Père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs [54] ». Ce quelqu'un, c'est chacun d'entre nous. Et nous avons entendu déjà Sartre expliquer sur ce point sa pensée : « Dire que nous inventons des valeurs ne signifie pas autre chose que ceci : la vie n'a pas de sens à priori. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez [55] ».

Voici qui a le mérite d'être clair. Nous ne discuterons pas ici la négation fondamentale de l'existence de Dieu, puisqu'aussi bien la présente étude n'a pas pour but d'offrir une réfutation de la philosophie de Sartre, pas plus, d'ailleurs, qu'une critique de la pensée bouddhique. A l'une et l'autre philosophie manque ce coup d'œil porté sur le réel et qui montre en celui-ci une présence sans cesse agissante et aimante, dont la création entière est une fulgurante manifestation. Mettons-nous d'emblée dans l'optique sartrienne : Si Dieu n'existe pas, c'est à nous de créer les valeurs. Sans doute, si nous entendons par valeur le simple choix de devenir ce que librement nous voulons, tout homme est bien amené à inventer des valeurs. Mais pourquoi faut-il que ces valeurs se présentent comme le projet de réaliser une transcendance? Si je suis libre, cela veut dire que je puis choisir. En ajoutant même, avec Sartre, que je suis nécessairement libre, il faudra conclure que je dois nécessairement aussi choisir.

Mais choisir quoi? Si je choisis d'être un lâche, au nom de quelle réalité ou de quel principe va-t-on proclamer cette valeur inférieure à celle que représente l'aventure de Sartre? D'autant que celle-ci aboutit nécessairement, de l'aveu même de son auteur, à l'échec. La pleine logique du système, si l'on donne au mot « valeur » une autre signification que celle du choix de n'importe quoi, — et il semble bien que Sartre veuille lui garder cette signification —, s'exprimerait comme suit : « Si j'ai supprimé Dieu le Père, j'ai par le fait même supprimé toute valeur, toute raison d'en chercher une, et de tenter un effort vers la transcendance ». L'engagement dans la structuration d'un « pour-soi » est une entreprise inutile.

Le bouddhisme qui part, lui aussi, de la négation du Dieu créateur, s'il aboutit à un ahèvement transcendant de l'homme, c'est, nous l'avons vu, en vertu d'un élément adventice qui s'est glissé dans la philosophie, ou mieux, à cause d'une croyance à laquelle il n'a pas renoncé, la croyance au divin. Le divin existe, mais il n'est pas, comme le pense l'hindouisme, l'Etre immuable, substance profonde et cause de tout ce qui existe. L'être se fait, et il se fait par la seule force des *karmas* humains. Mais le divin, c'est la puissance qui sauve. Et cette puissance l'homme parvient à la libérer en soi, lorsqu'il agit conformément à l'idéal prêché par le Bouddha.

54. *Ibid.*, p. 89.
55. *Ibid.*

Et le Bouddha, par son message et par la réalisation concrète de celui-ci, devient, par une évolution que l'on s'explique fort bien, l'hypostase même du divin, hypostase qu'iront retrouver, en laquelle trouveront à s'absorber, tous ceux qui, suivant l'exemple du maître, auront marché jusqu'au bout sur la route royale de la délivrance. Voilà donc comment le bouddhisme parvient au succès.

Mais on voit, par là même, les déficiences de cette tradition bouddhique, qui se donne comme une philosophie du pur agir humain et qui aboutit à une religion. On voit aussi comment la pensée religieuse elle-même devrait être complétée simplement pour être cohérente. Aussi longtemps que cet élément divin, qui est l'élément du salut, n'aura pas eu d'explication dernière, aussi longtemps qu'elle n'aura pas rejoint l'idée d'un Dieu créateur, toute la pensée religieuse demeurera flottante, inconsistante. Ce Divin qui sauve, d'où sort-il? Est-il une pure projection humaine? Alors nous nous trouvons devant un pseudo-transcendant tel que le condamnait à juste titre Sartre lui-même. S'il n'est pas qu'humain, il a donc son existence propre et, puisqu'il est l'infini, le parfait, l'absolu, au dire des bouddhistes, on ne voit pas comment il pourrait être la cause finale dernière, sans être la cause efficiente première. Tout ne peut absolument être rapporté à lui que si tout, en définitive, vient de lui.

Que si nous cherchons à découvrir les raisons pour lesquelles l'une et l'autre philosophie, l'existentialisme sartrien et le bouddhisme, connaissent de nos jours la vogue que nous rappelions au début de cette étude, les quelques motifs suivants nous semblent fournir une base solide d'explication.

Tout d'abord, l'une et l'autre se présentent comme une philosophie de l'actuel, de l'existentiel, en opposition avec les philosophies essentialistes. L'Etre que le bouddhisme trouvait installé dans la métaphysique hindoue était un absolu tout fait, qui ne se contentait pas seulement d'imposer à l'adoration son immobilisme suprême, mais qui bloquait toutes les énergies de l'homme, substituant à l'exercice de la liberté une sorte de prédestination absolue : « Par naissance, disait-il, vous êtes purs ou impurs ». La révolution du Bouddha a porté tous ses coups contre une telle croyance. Il a remis dans les mains d'un chacun le pouvoir de réaliser son salut. Ce sont vos actes, a-t-il déclaré, qui font votre personne; et votre personne se fait et se défait au rythme de votre action. Pour enlever du fond des consciences le sentiment d'une sujétion par rapport à une puissance supra-terrestre, il est allé jusqu'à nier l'existence d'un Dieu créateur.

De son côté, l'existentialisme de Sartre conçoit l'être non pas comme donné; ou plutôt cet être-là doit être « néantisé ». Il n'est que le conditionnement historique de l'homme, auquel il faut s'arracher. L'être qui mérite qu'on s'y intéresse c'est l'être en projet, le « pour-soi »,

œuvre de la liberté humaine créatrice. Cette position fondamentale identique non seulement comporte une exaltation de la liberté — et ceci expliquerait déjà une part considérable de l'attrait qu'exercent ces deux pensées, — mais elle implique une opposition irréductible à tout dogmatisme. Bien que, nous l'avons vu, le bouddhisme ait introduit subrepticement, dans toute l'évolution de son système, une croyance qui exerce en secret sa puissance d'équilibre. Ce n'est pas d'observer la loi, le rituel hindou, de se conformer aux exigences de la caste qui importe, c'est d'agir en vue du salut en rompant toute attache à l'impermanent.

Pareillement, ce n'est pas de se conformer aux usages de la société humaine, ni aux exigences des principes à priori de la morale qui importe, mais de réaliser l'arrachement à « l'en-soi », pour réaliser la structuration du « pour-soi ». Et cette substitution de l'effort libre à l'intrusion d'autres vouloirs dans la vie ne comporte-t-elle pas une part considérable de séduction?

Enfin, le bouddhisme, tout autant que l'existentialisme, se présente comme une aventure. L'iconographie et la peinture bouddhiques conservent comme un symbole de l'engagement dans la voie du salut : la représentation du Bouddha, à cheval, fuyant, dans la nuit, son palais et tous les charmes qui l'ont séduit jusqu'alors, résolu à tout tenter pour obtenir la Sagesse.

Le disciple du Bouddha sait qu'il suit un maître aux prises, dès le jour de la grande renonciation, avec toutes les péripéties d'un drame, où, seul contre l'univers entier, contre les esprits, contre les dieux mêmes, il lui faut faire son salut.

C'est aussi l'homme tout seul, dressé contre tout ce qui peut s'appeler *Dieu, contre la société, contre le cours habituel des choses, qui* caractérise le héros de Sartre. En face des idéologies totalitaires, on comprend qu'une aventure, en laquelle toutes les ressources personnelles doivent donner, exerce un attrait qui n'est pas qu'en surface. Au moins donc faudra-t-il reconnaître à l'une et l'autre formes de pensée le mérite d'avoir rompu radicalement avec une conception mécaniciste et déterministe de la vie.

F. TAYMANS, S. J. (†)