

NOTE TO USERS

This reproduction is the best copy available

UMI

RICHARD JOLICOEUR

ALAN WILSON WATTS

SPIRITUALITÉ ORIENTALE EN OCCIDENT. UN PARCOURS.

PREMIÈRE PÉRIODE : 1935-1958



Thèse
présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

AVRIL 2000

© Richard Jolicoeur, 2000



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-51260-6

Canada

Dans une très large mesure, la thèse de doctorat que nous vous soumettons aujourd'hui, s'inscrit dans la foulée de notre mémoire de maîtrise, « *Alan Watts : La fonction de la pensée intuitive dans le processus créatif.* » ©1991. Dans le cadre du présent travail, nous avons voulu élargir considérablement la problématique du mémoire (*i. e.* l'intuition et la critique de la pensée rationnelle abstraite) en insistant tout particulièrement sur la notion de *parcours*, c'est-à-dire sur cette idée de *quête* qui est présentée comme un des fils conducteurs de notre analyse.

Ce que nous voulons faire connaître ici, c'est que nous sommes véritablement en présence d'une œuvre qui est d'un intérêt philosophique manifeste. Plus, qu'il y a dans les ouvrages de Alan Wilson Watts publiés durant la *Première Période* (1935-1958), la manifestation d'une pensée originale en formation ; une pensée dont on peut reconnaître aujourd'hui toute l'importance qu'elle a eue dans l'émergence de ce qu'il est convenu d'appeler la philosophie de la *contre-culture américaine*. Ce que nous voulons montrer, c'est que malgré ses propres contradictions et ses emprunts multiples à la tradition mystique occidentale, la théologie chrétienne, la psychologie des profondeurs, les traditions philosophiques et religieuses de l'Orient, cette philosophie est demeurée constamment éprise de cette « *grande certitude* » qu'il existerait au sein de toutes les grandes cultures spirituelles une *philosophia perennis*, c'est-à-dire une philosophie qui posséderait en propre un caractère universel et qui s'intéresserait, malgré des différences mineures relatives à l'interprétation culturelle, autant à la nature qu'à la destinée de l'homme. Une philosophie qui, somme toute, s'apparenterait plus à un amour de la sagesse qu'à une recherche explicative et justificative des causes, et conséquemment, à la théorisation d'une argumentation rationnelle. Nous montrerons que cette œuvre en formation s'inscrit également dans la voie de la continuité, ce qui n'est pas sans rappeler la figure du cercle ou encore la notion de cycle, qui rappelons-le, chez cet étrange philosophe d'Occident à l'esprit taoïste, se présente comme les circonvolutions d'un parcours qui retournent constamment à ses racines et à ses sources pour le mener *toujours* plus loin, c'est-à-dire *nulle part ailleurs* qu'« *ici et maintenant* ».

Résumé

L'objet de cette recherche doctorale consiste à mettre en évidence le fait que l'œuvre d'Alan Wilson Watts présente un intérêt philosophique manifeste. Plus, qu'il y a dans ses ouvrages publiés durant la *Première Période* (1935-1958), la manifestation d'une pensée originale en formation ; une pensée dont on peut reconnaître aujourd'hui toute l'importance qu'elle a eue dans l'émergence de ce qu'il est convenu d'appeler la philosophie de la *contre-culture américaine*. Ce que nous voulons montrer, c'est que malgré ses propres contradictions et ses emprunts multiples à la tradition mystique occidentale, la théologie chrétienne, la psychologie des profondeurs, les traditions philosophiques et religieuses de l'Orient, cette philosophie est demeurée constamment éprise de cette « *grande certitude* » qu'il existerait au sein de toutes les grandes cultures spirituelles une *philosophia perennis*, c'est-à-dire une philosophie qui posséderait en propre un caractère universel et qui s'intéresserait, malgré des différences mineures relatives à l'interprétation culturelle, autant à la nature qu'à la destinée de l'homme. Une philosophie qui, somme toute, s'apparenterait plus à un amour de la sagesse qu'à une recherche explicative et justificative des causes, et conséquemment, à la théorisation d'une argumentation rationnelle. Nous montrerons que cette œuvre en formation s'inscrit également dans la voie de la continuité, ce qui n'est pas sans rappeler la figure du cercle ou encore la notion de cycle, qui rappelons-le, chez cet étrange philosophe d'Occident à l'esprit taoïste, se présente comme les circonvolutions d'un parcours qui retournent constamment à ses racines et à ses sources pour le mener *toujours* plus loin, c'est-à-dire nulle part ailleurs qu'« ici et maintenant ».

Remerciements

Je tiens à remercier monsieur Raynald Valois, directeur de thèse et professeur à la Faculté de philosophie de l'université Laval, pour l'intérêt qu'il a su porter à mon travail, de même pour ses précieux conseils et critiques qui m'ont permis de mener à terme ce projet.

Merci également à monsieur Réginal Richard (prélecteur), professeur à la Faculté de Théologie de l'université Laval, à monsieur Alexis Klimov, professeur au Département de philosophie, U.Q.T.R., ainsi qu'à monsieur Robert Plante, professeur à la Faculté de philosophie de l'université Laval.

Evidemment, pour Lucie.

Well i'm taking some time with my quiet friend
Well i'm takin' some time on my own
Well i'm makin' some plans for my gateway
There'll be blues skies shinning up above
When i'm cloud hidden
Cloud hidden
Whereabouts unknown

Well i've got to get out of the rat-race now
I'm tired of the ways of mice and men
And the empires all turning into rust again
Out of everything nothing remains the same
That's why i'm cloud hidden
Cloud hidden
Whereabouts unknown

Bridge
Sittin' up on the mountain-top in my solitude
Where the morning fog comes rollin' in
Just might do me some good

Well i'm waiting in the clearing with my motor on
Well it's time to get back to the town again
Where the air sweet and fresh in the countryside
Well i won't be long before i get back here again

Alan Watts blues, par Van Mousson, 1987

Douzième poème

Qui a dit que les dix mille choses étaient pénibles ?
On peut flâner toute sa vie !
Près de la maison cachés par des arbres splendides,
Doucement je médite le sans-forme ;
Dans mes errances, je pense aux parents, aux amis.
Puis soudain je m'en retourne aux ténèbres !
J'envoie ces mots à l'oiseau qui vole vers l'est.
A quoi me servirait de calmer ma nature ?

Ruan Ji, poète taoïste (210-263)

Table des matières

Introduction	6
Chapitre Un : L'Esprit du Zen	12
Chapitre Deux : La Voie du Milieu	41
Chapitre Trois : La Signification du Bonheur	74
Chapitre Quatre : Apercevoir l'Esprit	105
Chapitre Cinq : L'Identité Suprême	134
Chapitre Six : Pâques	169
Chapitre Sept : Bienheureuse Insécurité	186
Chapitre Huit : Mythe et rituel Dans le Christianisme	208
Chapitre Neuf : La Voie du Zen	242
Chapitre Dix : la Nature, l'Homme et la Femme	274
En terminant	306
Annexe : les sources bibliographiques	308
Bibliographie	317

Introduction

Dans une très large mesure, la thèse de doctorat que nous vous soumettons aujourd'hui, s'inscrit dans la foulée de notre mémoire de maîtrise, « *Alan Watts : La fonction de la pensée intuitive dans le processus créatif.* » ©1991

Rappelons qu'un des objectifs du précédent travail consistait à dégager et à cerner dans quelques-uns des ouvrages d'Alan Watts¹, les concepts fondamentaux relatifs à l'émergence de la pensée intuitive. Il s'agissait de « voir » comment cette pensée pouvait être saisie comme une redécouverte des possibilités créatrices de l'homme ; possibilités liées à la spontanéité de la pensée et de l'action.

Nous nous étions alors familiarisés avec la notion centrale d'intuition, qui est au cœur même de toute la réflexion de l'auteur ; c'est-à-dire cet état d'esprit au moyen duquel les choses nous apparaissent spontanément dans leur acception totale. Mais il s'agissait également de se questionner (et par le fait même de questionner également la « grille d'analyse » Wattsienne) sur les limites de l'utilisation exclusive de la pensée abstraite comme *seul* outil pouvant permettre de comprendre le monde. Pour l'essentiel, les propos de Watts portaient sur la critique de la pensée rationnelle qui, selon lui, s'en tiendrait trop exclusivement à l'utilisation des mots et des concepts perçus comme seuls véhicules valides de la pensée formelle, elle-même comprise comme étant la seule capable de rendre *réellement* compte de la réalité.

Il est bien entendu manifeste, que nous désirons dans le cadre du présent travail, élargir considérablement la problématique du mémoire de maîtrise en insistant tout particulièrement sur la notion de *parcours*, c'est-à-dire sur cette idée de *quête* présentée comme un des fils conducteurs de notre analyse. Et c'est pourquoi, afin de rendre le plus fidèlement compte d'une œuvre philosophique qui se façonne², mais également devant l'abondance des ouvrages publiés entre 1935 et 1975, nous avons cru bon de limiter notre analyse à la

¹ Tout particulièrement : *The Spirit Of Zen : A Way of Life, Work And Art In The Far East*, 1936. *Behold The Spirit . A Study In The Necessity Of Mystical Religion*, 1947. *The Wisdom Of Insecurity*, 1951. *The Way Of Zen*, 1957. *Nature, Man And Woman*, 1958. *Psychotherapy East And west*, 1961. *The Joyous Cosmology*, 1962. *Beyond Theology : The Art Of Godmanship, Christianity And Militancy*, 1964. *The Book : On The Taboo Against Knowing Who You are*, 1966. *Does It Matter ? Essays On Man's Relation To Materiality*, 1968. *In My Own Way : An Autobiography*, 1915-1965, 1972.

² « work in progress »

Introduction

Première Période d'écriture¹ de l'auteur, soit celle qui débute en 1935 avec *The Spirit Of Zen* pour se terminer en 1958 avec la parution de *Nature, Man And Woman*.

Ce que nous voulons faire connaître ici, c'est que nous sommes en présence d'une œuvre² qui nous a semblé d'un véritable intérêt philosophique, et ce, au sens premier du terme³; comme le serait l'intérêt pour la recherche d'un *souverain bien* et que, malgré que cette œuvre puisse nous apparaître à première lecture par trop éclectique, elle demeure tout de même fondamentalement éprise d'une grande certitude, celle qui se fonde sur cette croyance profonde (et c'est ce que tente de traduire Watts dans ses écrits) qu'il existerait au sein de toutes les grandes cultures « spirituelles » une *philosophia perennis*⁴, c'est-à-dire une philosophie qui posséderait en propre un caractère universel et qui s'intéresserait, malgré quelques différences mineures relatives à l'interprétation culturelle de chaque peuple, tout autant à la nature qu'à la destinée de l'homme. Une philosophie qui somme toute, s'apparenterait plus à un amour de la sagesse⁵ qu'à une recherche explicative et justificative des causes, et conséquemment, à la théorisation d'une argumentation rationnelle. Encore plus, une philosophie qui ne prendrait sa source ni dans les mots ni dans les idées, mais qui tirerait plutôt sa signification et son origine d'un *état* de connaissance et d'existence. En bref, une philosophie de l'être, mais sans l'ego.

Dans plusieurs cultures, cette *philosophia perennis* occupe une position centrale et enviée, même lorsque qu'il n'y a qu'une minorité d'individus qui s'y intéresse.¹

¹ C'est au cours de cette *Première Période* que l'auteur découvrira son style littéraire, affinera sa méthode de travail et d'analyse pour parvenir à cette forme d'écriture qui lui est propre. Ainsi, il passera par une étape plus « scolaire » du recours aux abondantes citations d'usage qui ont pour but d'encren et de justifier ses propositions, à une méthode d'écriture beaucoup plus libre et mature, où il se permettra de citer approximativement de mémoire et de reprendre quelquefois à son compte plusieurs idées empruntées ailleurs...

² Qui est composée d'essais et d'ouvrages d'analyse, de synthèse et de vulgarisation sur l'héritage philosophique et religieux de l'Asie Centrale, héritage qui est questionné dans sa relation au Christianisme, à la psychologie des religions et à la psychologie moderne (i.e. psychologie des profondeurs); également, des ouvrages de sensibilisation et de vulgarisation sur la Spiritualité Hindoue et Orientale (Védantisme, Taoïsme, Confucianisme, Bouddhisme); qui comprend à l'occasion, des monographies sur le Bouddhisme Zen; à plusieurs reprises, des ouvrages qui critiquent l'enseignement théologique du Christianisme institutionnalisé ainsi que l'interprétation de ses dogmes; plusieurs ouvrages qui questionnent la « véritable destinée » de l'homme et où se côtoient et s'interpellent « le vivre » de l'anxiété et de l'insécurité avec la quête du bonheur; à certains moments, des ouvrages qui analysent la « puissance et la force » de la symbolique récurrente chez plusieurs grandes civilisations mise en relation avec la symbolique judéo-chrétienne; et pour l'ensemble de son œuvre, comme en filigrane, une charge virulente contre le « vide spirituel » qui résulterait du développement de la rationalité Occidentale. Et finalement, la critique de toute forme de « matérialisme » (qui selon lui, serait tout sauf du « véritable matérialisme », puisque cette philosophie « par trop intellectuelle » semble exclure le véritable plaisir... et l'extase...)

³ C'est-à-dire une œuvre d'intention, qui suppose une certaine orientation de la pensée, nous pensons ici au sens étymologique qui nous apprend que le terme *philein* signifie d'abord le sentiment d'un amour-désir, d'un appel, d'un effort qui serait orienté vers le bien.

⁴ Sur cette question, voir une des sources privilégiées et souvent citées par Watts: A.K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, New York, 1943, et *Am I My Brother's Keeper*, New York, 1947, qui parut à Londres sous le titre de *The Bugbear of Literacy*, la même année.

⁵ *Philo et sophia*

Introduction

Si l'on veut bien accepter de croire Alan Watts, cette *philosophia perennis* existerait toujours dans notre culture, même si elle n'occupe pas une position véritablement enviable et même si, selon lui, nous ne possédons pas le recul historique suffisant pour en déterminer toute la réelle influence. En fait, si l'on veut bien suivre sa position, ce serait à cause de notre type de formation intellectuelle (qui divise plus qu'elle ne lie) que nous vivrions encore aujourd'hui une très grande confusion lorsque nous tentons de l'interpréter. C'est pourquoi, nous confondons beaucoup trop facilement philosophie et pensée et que nous avons alors tendance à évaluer toutes les autres cultures à travers notre prisme analytique. Et c'est justement parce que nous croyons abusivement occuper la position centrale dans le « monde civilisé », que nous n'arrivons pas à prendre conscience de l'extrême précarité de cette position unique et plutôt « provinciale » en regard d'un consensus philosophique quasi universel autour d'une même doctrine essentielle que nous appelons tantôt métaphysique ou encore mysticisme ; une doctrine que l'on retrouvait déjà il y a 6000 ans autant au Nouveau-Mexique qu'en Orient. Un mysticisme qui n'est en aucune manière une fuite, c'est-à-dire, un retrait volontaire du réel dans un « espace » subjectif et secret, mais qui est plutôt un éveil à la réalité concrète et actuelle distincte de ce monde dit « concret » de la philosophie spéculative. Une métaphysique qui laisse entendre que le monde dans lequel nous vivons serait comme un gigantesque organisme et que si nous tenons à y poursuivre des objectifs et des actions spécifiques dont le but avoué est de le contrôler, nous ne parviendrons qu'à nous en éloigner de plus en plus. Finalement, un mysticisme et une métaphysique qui postulent que le temps n'est qu'une illusion, et qu'il est donc tout à fait inutile de poursuivre un « futur » qui n'existe pas.²

Nous montrerons au cours de notre analyse de la *Première Période*, que nous sommes constamment en présence d'une œuvre qui s'inscrit dans la voie de la continuité, ce qui n'est pas sans rappeler l'idée d'un cercle sans fin ou encore celle du cycle, qui rappelons-le, chez cet étrange philosophe d'Occident à l'esprit taoïste, se présente comme les circonvolutions d'un parcours qui retournent constamment à ses racines et à ses sources pour le mener *toujours* plus loin, c'est-à-dire : nulle part ailleurs qu'« ici et maintenant ». C'est pourquoi nous n'hésitons pas à utiliser de façon analogique, cette figure simple du cercle Zen pour symboliser la totalité de l'univers et en même temps son ultime vacuité. Un *cercle* qui trouve sa toute première impulsion rotative dans cette petite monographie sur le Zen qu'il publie alors qu'il n'a que vingt ans³ et qui boucle une dernière rotation

¹ Alan Watts. *Myth And Ritual In Christianity*, Beacon press, Boston, 1953, p. 14.

² Sur cette question, voir *The Wisdom of Insecurity*, Pantheon Books, Inc., New York, 1951, tout particulièrement les Chapitres Six et Sept. (Nous nous intéresserons à cette question au Chapitre Sept de notre exposé.)

³ Signalons que ce premier ouvrage doit énormément aux essais sur le bouddhisme Zen de D.T. Suzuki. *Essays in Zen Buddhism*, 3 vol., Luzac, London, 1927, 1933, 1934. (parus sous le titre de *Essais sur le bouddhisme Zen*, Première, Deuxième, Troisième Série, Éditions Albin Michel, 1972.)

Introduction

avec Tao, *The Watercourse* (1975), qu'il écrira en collaboration avec Ai Chung-Liang Huang, qui en termina seul la rédaction, deux ans après son décès.

Sur le plan formel, notre projet a donc supposé une relecture de ses œuvres, le plus souvent dans leur édition originale, ainsi qu'une nouvelle analyse de leur contenu. D'où l'intérêt que nous avons accordé à l'analyse de ses propres sources. D'un côté, la tradition mystique occidentale, la théologie chrétienne et la psychologie des profondeurs ; de l'autre, les traditions philosophiques et religieuses étrangères comme l'Hindouisme, le Bouddhisme et la philosophie du Tao. Dans une égale mesure, nous avons voulu montrer comment par son apport critique et son œuvre de vulgarisation de la pensée Orientale, même si cette entreprise a souvent choqué l'orthodoxie des chercheurs en études asiatiques et des érudits philosophes, comment il a su marquer son époque, tant sur le plan des idées que sur celui de la promotion d'une nouvelle éthique, et comment par ses écrits et par son action, il se fit le défenseur d'un mouvement plus global d'Éveil spirituel.

En terminant, il n'est peut-être pas inutile de brosser rapidement un tableau du contexte d'émergence de cet Éveil spirituel. En effet, si l'on se réfère aux discours revendicateurs d'une certaine jeunesse activiste des années soixante, c'est à la fin des années cinquante qu'aurait déferlé sur toute l'Amérique en provenance de la Côte Ouest, une combinaison à peu près indéfinissable d'activités diverses et de nouvelles pratiques morales, au sein desquelles semblait vouloir émerger une nouvelle génération d'américains qui cherchaient à donner un sens différent à la vie. Pour un bon nombre d'entre eux, il s'agissait pour l'essentiel de rejeter un mode de vie et des valeurs rattachés à la génération qui les avait précédés. Globalement, ils voulaient remettre en question des règles et de valeurs qui demeuraient rattachées aux anciennes voies collectives et traditionnelles contraignantes de la spiritualité pour se tourner plutôt vers un apprentissage d'expériences spirituelles influencées par la spiritualité orientale.

Et c'est au sein de ces expériences « quasi mystiques » jumelées à une critique de l'*american way of life* que ce mode de vie s'étendit et fleurit au cours des années soixante et soixante-dix auprès des *beatniks* et des *hippies*. Dans ce bazar aux couleurs psychédéliques et de musique rock, dans ce mélange d'odeurs plutôt *illicites* où germaient des idées plus ou moins *licencieuses*, l'on retrouvait plusieurs chefs de file : des artistes, des écrivains, des guides spirituels et même des philosophes. C'était une époque d'expérimentations et dans une certaine mesure, reconnaissons-le, une période d'excès qui prenait des formes très variées. C'était l'époque un peu naïve où une jeunesse exubérante recherchait quelque chose qui pouvait remplacer les valeurs matérialistes

Introduction

proposées par la société de consommation nord-américaine.

Et c'est de l'intérieur de cette nouvelle société en marge de l'autre, et qui façonnait sa propre culture au jour le jour, qu'œuvraient certains penseurs, mais aussi certains gourous qui se chargeaient (très souvent contre une forte rémunération) d'initier la jeunesse à des idées différentes au sujet de la religion et de la philosophie.

Nous pensons que c'est dans l'émergence de ce nouveau contexte culturel qu'il faut situer le travail de Watts, autant celui du personnage que celui de l'écrivain, car il fut l'un des premiers en Amérique à se présenter sous des allures bigarrées de Christ à l'oriental, portant sandales de cuir et kimono japonais. Polémiste, il savait se faire aussi bien l'apôtre de l'*Amour Libre* que celui de l'hédonisme et de la démesure. Libre penseur, il aimait se référer (souvent pour justifier ses choix et ses actes) tout autant aux préceptes de l'« action maintenant » qu'il empruntait au Bouddhisme Zen qu'à celui de l'« Éternel Maintenant » qui s'inspirait de la mystique occidentale.

Les véhicules privilégiés qui lui permirent d'atteindre un public important ont été d'une part l'écriture et d'autre part l'enseignement à l'Académie des Études asiatiques de San Francisco, les conférences qu'il donna dans plusieurs collèges et universités sans oublier sa participation à des projets dans les domaines de la radio et de la télévision. Ses messages souvent simples, portaient sur l'amour ; l'amour physique sans restriction, mais aussi l'amour de la Nature et plus simplement le Bouddhisme Zen, qu'il soutenait être accessible et compréhensible non seulement aux Orientaux mais aussi aux Occidentaux à condition qu'il puisse être adapté à leur culture. Et c'est entre autres pour en avoir vulgarisé les préceptes qu'il restera un essayiste important dans la littérature associée à la spiritualité.

Derrière l'image qu'il projetait d'un homme libre, toujours difficile à cerner, de professeur (et non pas de maître) du Zen, de philosophe tranquille qui semblait exceller dans l'art de vivre, se cachait un homme de contradictions qui vécut au quotidien des tortures de l'âme qui ne le laissèrent jamais en paix avec lui-même.

Watts naquit dans un monde paisible, élevé dans une famille de la classe moyenne de la campagne anglaise, il grandit entouré de facteurs qui permirent très jeune l'éclosion de l'esprit philosophique. Pourtant, on ne pourra pas dire de lui qu'il fut un grand philosophe qui aurait dû mériter sa place au panthéon de l'histoire de la philosophie occidentale. Malgré tout, s'il y a une petite place pour lui, ce n'est certainement pas parce qu'il a laissé une œuvre rigoureuse et analytique qui force notre admiration, non, pas du tout. La voie du Zen et du

Introduction

Tao, cette voie de l'accomplissement personnel qui fut la sienne ne débouchait sur rien d'autre que sur l'idée qu'il fallait pour chacun trouver et voyager sur sa propre route. Mais ce que l'on pourra retenir de lui, c'est cette extraordinaire habileté avec laquelle il arriva à traduire certaines idées de l'Orient dans des termes qui furent compréhensibles à la jeunesse du vingtième siècle en quête d'une nouvelle conscience spirituelle des années 60 et 70.

Mais afin qu'il puisse s'adresser à cette jeunesse nord-américaine dans le langage simple et souvent convaincant pour lequel il allait passer maître, il fallait qu'il ait au préalable « fait ses classes » et qu'il ait assimilé suffisamment les connaissances sur lesquelles il allait bâtir son idéologie. Et ce que nous postulons ici, c'est qu'au cours de la *Première période d'écriture*, de 1935 à 1958, Alan Wilson Watts va élaborer son propre système à partir de sources spirituelles diverses pour ensuite les synthétiser en une vision du monde assez exotique pour être personnelle qu'il saura habilement présenter au grand public avec un succès qui ne se démentira pas au cours de la *Deuxième période d'écriture*, de 1959 à 1973, où il poursuivra ses variations métaphysiques sur le même thème.

1

Le premier ouvrage de Watts, *The Spirit of Zen : A Way of Life, Work and Art in the Far East*¹, fut publié en 1935, et, de l'aveu même de l'auteur, fut écrit en à peine un mois, alors qu'il n'était âgé que de vingt ans. Ce livre avait la prétention d'éclaircir et de populariser les écrits « énigmatiques et divaguants » de D.T. Suzuki² qu'il rencontra pour la première fois à l'occasion du *Congrès Mondial des Religions* en 1936. Ce premier livre fut en quelque sorte un résumé enthousiaste mais aussi un peu naïf des *Essais sur le Bouddhisme Zen* du professeur Suzuki, ce maître du Zen qui l'impressionna fortement autant par sa très grande simplicité que par son manque total de prétention. Et c'est avec toute la déférence qui s'impose à un jeune essayiste que Watts présente ses hommages au maître dans la préface de la première édition.

Je n'aurais jamais pu écrire ce livre s'il n'avait pas été destiné à l'œuvre du Professeur Suzuki du Collège Bouddhiste Otani à Kyoto. C'est du reste essentiellement à lui que l'Occident est redevable de sa connaissance du Bouddhisme Zen et je lui suis profondément reconnaissant de m'avoir autorisé à citer dans cet ouvrage un grand nombre des écrits et des paroles de maîtres zen dont il est le traducteur. Ce livre sera pour certains une première introduction au Bouddhisme Zen ; je leur recommande donc vivement de se référer, après lecture, aux trois volumes des *Essais sur le bouddhisme Zen* du Professeur Suzuki, où le sujet est traité dans toute sa complexité³

Mais ce n'était pas le premier texte que Watts soumettait au grand public, car il avait déjà publié plusieurs articles pour le compte de la *Société bouddhiste de Londres*⁴ dans les pages du journal *Le Bouddhisme en Angleterre*⁵ sous l'instigation de son Président et Directeur Christmas Humphreys⁶ qui l'avait introduit dès 1930 à la lecture des ouvrages de Suzuki. Et ce premier livre lui fut justement dédié.

¹ Publié à Londres par John Murray Ltd., et traduit par Marie-Béatrice Jehl sous le titre de *L'Esprit du Zen*, Paris, Éditions Dangles, 1976.

² C'est cette formule moins respectueuse qui sera utilisée par Watts en 1972. Cf. *Mémoires (1915-1965)*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1977, p. 122.

³ *L'Esprit du Zen*, Préface de la première édition.

⁴ « London Buddhist Lodge »

⁵ Aujourd'hui : « *La Voie du Milieu* ».

⁶ Pour se familiariser avec sa propre conception du Bouddhisme, voir C. Humphreys, *Vivre en bouddhiste*, Paris, Fayard, 1974

L'Esprit du Zen

Si ce petit opuscule d'un peu plus de cent pages fut si important pour Watts, c'est peut-être parce que sa parution arriva à point nommé, car il semble bien que la relation privilégiée qu'il sut entretenir relativement aux dimensions du temps et des circonstances l'a toujours bien servi durant sa carrière d'écrivain. Ainsi, ce premier livre lui assura presque immédiatement une certaine notoriété. Pour bien comprendre ce phénomène, il faut se reporter au contexte historique d'émergence du Bouddhisme Zen à cette époque. Le premier volume des *Essais* de Suzuki parut en 1927, le second en 1933 et le dernier en 1934. Jusqu'en 1914, le seul ouvrage sur le Zen écrit en langage européen était *Religion of the Samurai* de Kaiten Nukariya.¹ Ainsi lorsque Watts entra sur la scène du Bouddhisme, le premier tome des *Essais* de Suzuki était encore un ouvrage très récent et Watts apparaissait donc comme l'un des premiers occidentaux à écrire sur ce sujet.² Il semble qu'à cette époque, un certain nombre d'occidentaux fatigués de leurs expériences religieuses, étaient prêts pour quelque chose de nouveau, qu'ils étaient prêts à emprunter d'autres chemins... et la voie du Zen qui promettait l'atteinte « instantanée » d'un exotique *nirvana* avait certainement beaucoup de chance de voir « accourir » de nouveaux adeptes. Et dans une certaine mesure, ce sont bien là les *vertus* que Watts lui reconnaissait. C'est d'ailleurs ce qu'il soutenait dans son avant-propos et c'est aussi ce qu'il répéta inlassablement dans l'ensemble de ses ouvrages.

[...] le Zen exerce une fascination tout à fait particulière sur l'esprit de ceux que les religions et les systèmes philosophiques conventionnels ennui. [...] il écarte toute théorie [...] et se base sur la pratique et l'expérience personnelle de la réalité, dont la plupart des religions et des systèmes philosophiques ne donnent qu'une *description* intellectuelle ou émotionnelle. [...] le Zen essaie fermement de créer le contact direct avec la vérité, sans permettre aux théories et aux symboles de s'interposer entre le connaissant et l'objet de sa connaissance.³

Watts fut un grand vulgarisateur du Bouddhisme Zen, David Stuart dans son ouvrage n'hésite pas à dire de lui qu'il sut montrer un génie particulier à rendre populaire le Zen en Amérique et de façon moins importante en Angleterre.

Watts fut pour la philosophie Orientale ce que Isaac Asimov fut pour les sciences celui qui fut capable d'en traduire [les notions] dans des termes pouvant s'adresser au grand public.⁴

¹ Sur cette question, voir Yukio Mishima, *Le Japon Moderne et l'Éthique Samurai*, Paris, Éditions Gallimard, 1985.

² Cf. David Stuart, *Alan Watts*, Radnor, Pennsylvania, Chilton Book Company, 1976.

³ *L'Esprit du Zen*, Avant-propos, p. 17-18.

⁴ D. Stuart, *Alan Watts*, p. 28. (traduction R.J.)

L'Esprit du Zen

Watts s'ennuyait au contact des lectures des érudits philosophes de l'orientalisme qui n'arrivaient pas selon lui à traduire en termes clairs les « états » (nous évitons à dessein d'employer le terme « concept ») ou encore les « vérités » de la pensée orientale. Il lui arrivait même de comparer certains écrits de ces « spécialistes » à d'élégants menus de grands restaurants qui malgré qu'ils puissent présenter des descriptions des plus flamboyantes des plats recherchés, n'arrivent jamais à apaiser par la lettre, la faim des convives...

Malgré son jeune âge et un manque d'esprit critique évident si l'on veut bien se référer aux outils de la rationalité, Watts possédait déjà le don de rendre simple une matière parfois assez aride de façon à ce que le lecteur moyen puisse s'y retrouver. Paraphrasant Suzuki, calquant parfois son style sur celui du « professeur », il savait utiliser les mots justes afin de faire saisir dans un langage clair qu'il ne fallait jamais tenter de comprendre le Zen par le biais de l'intellect, mais qu'il fallait plutôt « jouer » avec l'intellect, le dérouter, l'épuiser, afin que rendu à son terme, celui-ci puisse comprendre que le processus d'intellection n'est en définitive que la réflexion sur quelque chose et non pas cette chose en elle-même. Il soutenait également que pour saisir le Zen, il fallait épuiser les facultés émotionnelles pour enfin comprendre que l'émotion véritable n'est que la sensation de quelque chose, un contact direct : en un mot l'intuition.

Reprenons ici de façon synthétique ce thème de l'intuition et du Zen que nous développons antérieurement.¹ Ainsi l'esprit du Zen tout comme la pensée intuitive ne peuvent être assimilés à un processus d'intellection, ni à une résolution de problème d'ordre conceptuel, pas plus qu'ils ne peuvent être formulés ou disséqués ; ils seraient plutôt comme « quelque chose » qui aurait à voir avec les formes mouvantes de la flamme d'une chandelle, l'eau qui coule avec la rivière, l'air salin qui léche le visage, la terre glaise sèche qui s'effrite entre les doigts.

En somme, l'objet du Zen consiste à diriger notre attention sur la réalité même et non sur nos réactions intellectuelles et émotionnelles à cette réalité.²

Parce qu'il reprend à son compte les propos et la position de Suzuki, cette interprétation de Watts est donc parfaitement en accord avec les enseignements qu'il a tirés des *Premiers Essais sur le Bouddhisme Zen*

¹ R. Jolicoeur. *Alan Watts - La Fonction de la Pensée Intuitive dans le Processus créatif*. Mémoire de Maitrise. Québec. Université Laval. 1991, p. 50-55.

² *L'Esprit du Zen*. Avant-propos, p. 19.

L'Esprit du Zen

de Suzuki, où le maître japonais indique qu'un des quatre principes fondamentaux du Zen est justement qu'il ne peut y avoir aucune dépendance à l'égard des mots et des lettres.¹

Au moins une balise importante du Zen et de la pensée intuitive nous semble avoir été posée. À savoir que c'est dans l'instantanéité que *tout* se passe, non pas dans un instant qui serait compris comme un pont voulant assurer la continuité entre le passé et le futur, mais plutôt comme une *action qui se joue* à l'intérieur d'un « maintenant éternel ». Non pas comme une conscience qui se réfléchit elle-même, mais plus simplement comme une conscience « posée là » ; action dans l'instant, gratuité du geste créateur, ouverte à tout ce qui peut être...

Il faut savoir que le Zen est un mouvement de réforme, du retour à la pratique contre la théorie, c'est une école bouddhiste dont on situe l'apparition en Chine vers le VI^e et le VII^e siècle. Cette forme particulière gagna le Japon au cours du XII^e siècle. Comme d'autres formes de Bouddhisme, le Zen poursuit avec ses propres méthodes les mêmes buts : soit la libération de l'esprit de sa confusion, confusion qui serait le résultat de l'habitude qu'aurait l'homme d'hypostasier les idées, les concepts de même que les mots, de sorte qu'il en arrive à les confondre avec la réalité. Le Zen suppose que c'est justement de cette confusion qu'origine toute une série de complications et de problèmes émotionnels. Ainsi, à travers cette *philosophie*, le temps, l'espace, le corps, l'ego, la vie, la mort ne sont finalement considérés que comme des concepts qui n'ont pour réalité que celle des conventions.² Le Zen prétend également que la libération de l'esprit de tout conditionnement ne s'acquiert que par un saut intuitif, et jamais au terme d'un long apprentissage graduel.

¹ D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, First Series, London, Luzac, 1927, p. 7. (Quant aux trois autres principes, ce sont : 1. Qu'il existe une transmission spéciale en dehors des écritures ; 2. Qu'il se dirige directement vers l'âme de l'homme ; 3. Qu'il consiste à contempler sa propre nature et à réaliser l'état de Bouddha.)

² Nous croyons qu'il n'est pas inutile de faire partager ici cette impression de concomitance que nous avons cru remarquer avec une certaine critique épistémologique du discours scientifique, tout particulièrement celle qui s'intéresse au champ de la science contemporaine, surtout lorsqu'elle questionne les limites des concepts quand ceux-ci servent à décrire la réalité. Car ce n'est tout de même pas complètement anecdotique que l'on puisse remarquer une certaine parenté avec la position du Zen sur cette question. Il est étrange, qu'en épistémologie des sciences, l'on se questionne sur le véritable poids des mots et sur leur véritable pouvoir comme « vecteurs » descriptifs de la réalité. En vérité, la science contemporaine est d'une nature conventionnaliste. Comme l'a si bien fait remarquer Pierre Thuillier dans *La matière aujourd'hui*, il existe une certaine limite, voir même un certain flottement du langage scientifique lorsqu'il exprime son rapport à la réalité. En fait, dès que l'on admet la réciprocité de la matière et de l'énergie, dès que l'on admet que la matière est de l'énergie condensée, et que l'énergie est également de la matière sous une forme condensée, la distinction absolue entre énergie et matière ne signifie plus grand chose. Mais l'on sait également que contrairement au Zen, pendant que ces « esprits scientifiques » cherchent à s'expliquer les rapports qu'ils établissent eux-mêmes entre les phénomènes et la réalité en formulant des théories afin de mieux manipuler les dites « réalités » mis à l'étude, ils n'ont jamais à proprement parler comme il semble que cela soit le cas dans l'illumination propre au Zen, une vision directe et intime de la réalité. Ils utilisent des mots, des concepts comme l'onde, les corpuscules, l'énergie, la matière et cela leur permet bien sûr d'expliquer beaucoup de choses, et dans bien des cas, de prévoir ce qui va se passer, mais les mots et les modèles de la science ne seront toujours en définitive que des sortes de métaphores. Et si l'on s'en remet à l'un des quatre principes fondamentaux du Zen, il ne faut jamais confondre les métaphores avec la

§16. a. Vous dites de toutes parts qu'il y a des pratiques à cultiver, des fruits à éprouver. Ne vous y trompez pas ! S'il y a quelque chose à obtenir par la culture¹, tout cela relève de l'acte, qui fait naître et mourir. Vous dites que vous cultivez toutes ensemble les dix mille pratiques des Six perfections² : je ne vois là que fabrication d'actes. Chercher le Bouddha, chercher la Loi : autant d'actes fabricateurs d'enfer : chercher le Bodhisattva, C'est aussi fabriquer de l'acte³. Ou encore lire les Textes, lire l'Enseignement — fabrication d'actes. Les Bouddha et les maîtres-patriarches sont gens *sans affaires* ; et c'est pourquoi ce qui est corrompu et composé, aussi bien que l'incorrompu et l'incomposé, tout cela devient pour eux acte purifié.¹

Lin-Tsi (mort en 867) ²

Mais il faut également savoir que ce « saut intuitif » n'est toutefois possible qu'à la suite de longues périodes de méditation qui permettent à l'esprit de se recueillir et d'imposer le silence au murmure perpétuel qui envahit constamment le cerveau.

Parce que le Zen se situe au-delà de toute définition, il ne nous est pas possible de l'enfermer dans une quelconque idéologie pas plus que dans une quelconque secte³. Le Zen dans sa totalité est vivant et comme tout être vivant, il est impossible d'essayer de le disséquer, sans qu'il ne nous reste qu'un « cadavre » à analyser. En fait, le Zen n'est pas une chose que l'on peut saisir par rapport à autre chose, le Zen n'a pas de limites particulières facilement identifiables, qui pourraient être saisies isolément comme une catégorie coupée du reste du monde. Au contraire, comme l'affirme Suzuki, le Zen est « au-delà du monde des contraires, d'un monde construit par la distinction intellectuelle [...] »⁴, au-delà de tout « isme » théologique ou philosophique, au-delà de tout système.

Puisque nous avons affaire au travail d'un jeune auteur qui nous présente son premier essai de vulgarisation, il ne faut pas trop se surprendre si ce texte a les défauts d'un exercice scolaire, entre autres, une faiblesse évidente dans l'utilisation des références et des notes explicatives présentées en bas de page, ainsi que dans l'appropriation de plusieurs textes et de citations qui n'apparaissent pas dans la bibliographie.

réalité elle-même.

¹ *La culture : cultiver les pratiques que le Bouddhisme du Grand Véhicule impose aux Bodhisattva. *Six perfections : le don, la moralité, la patience, le zèle, la méditation, la sagesse. *Chercher le Bouddha, chercher le Bodhisattva : chercher à devenir Bouddha ou Bodhisattva. *Fabrication d'actes : les actes commis.

² Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-Tsi*, (Traduits du chinois et commentés par l'auteur), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1972, p. 93.

³ Cf. Thomas Merton, *Zen, Tao et Nirvāna*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1970, p. 26. (L'auteur y cite l'un des grands maîtres japonais du Zen, Dôgen, fondateur du zen Soto. «Quiconque considérerait comme une école ou une secte du bouddhisme et l'appellerait zen-shu, école zen, celui-là serait un démon.»)

⁴ D.T. Suzuki, *The Essence of Buddhism*, Buddhist Society, London, 1947, p. 9.

Il n'est pas surprenant non plus que le premier chapitre de *L'Esprit du Zen* porte sur les origines du Bouddhisme Zen. C'est ici que d'emblée, Watts affirme en ayant recours à l'appel à l'ignorance que la sagesse du Zen ne peut pas se trouver dans les textes puisque même pour les maîtres, il demeure impossible d'expliquer par les mots aux autres hommes une sagesse que ceux-ci ne possèdent pas. Ainsi, *cette sagesse* ne peut se trouver dans les enseignements, sinon tous pourraient l'acquérir par la lecture des Écritures bouddhistes. Watts fait remarquer qu'il est facile de confondre sagesse et doctrine et qu'en l'absence d'un contact direct avec la vérité l'on peut facilement prendre la description d'un tiers, (*i.e.* un argument d'autorité), pour la vérité même, alors que la description de quelque chose ou encore d'un état particulier ne pourra jamais être en définitive ni cette chose ni cet état.

Afin d'expliquer l'objectif premier du Bouddhisme Zen à travers la distinction qu'il propose entre *Illumination* et *Doctrine* ou en d'autres mots : *Sagesse* et *Enseignement*, Watts débute ce chapitre en se référant à Gautama le *Premier Bouddha*, en signalant qu'*Il* évitait toujours de recourir à une description de l'état d'*Éveil*. En effet, la tradition indique justement qu'il gardait en tout temps sur cette question un « noble silence », et que lorsqu'on l'interrogeait sur les mystères de l'univers, *Il* répétait : « Comment quelqu'un peut-il expliquer vraiment la Nature de ce qui est s'il n'en a pas eu l'entière révélation ? »¹ Pour l'essentiel, la doctrine du Premier Bouddha se limitait à indiquer la Voie vers l'Illumination. Et pourtant, malgré cela, plusieurs de ses disciples s'évertuèrent semble-t-il inutilement à chercher l'Illumination dans *Ses paroles*. Watts qui semble avoir appris la leçon poursuit son propos en affirmant que c'est justement parce que l'Illumination est vivante qu'elle ne peut rester figée dans des mots. C'est pourquoi il n'hésite pas à soutenir que le fondement du Zen réside dans le dépassement des mots et des concepts afin qu'il puisse faire revivre la vision intérieure originelle de Bouddha.

Parce que le travail du jeune Watts se veut autant pour lui-même que pour ses lecteurs un ouvrage d'initiation aux mystères du Bouddhisme Zen, viennent ensuite des considérations « obligées » d'ordre étymologique sur le fait que le mot « Zen » n'a pas d'équivalent dans les termes de la philosophie occidentale. En effet, « Zen » est un terme japonais qui dérive du chinois, lequel est lui-même une transcription du sanskrit, où il se traduit habituellement par « méditation ».¹ Suivent ensuite quelques considérations particulières sur l'acception même du terme « méditation » avec une certaine insistance sur le fait que la

¹ *L'Esprit du Zen*, p. 22. (Propos attribués à Gautama et cités par Watts sans source bibliographique explicite.)

L'Esprit du Zen

mentalité chinoise y percevait un lien très étroit avec les activités journalières plutôt qu'avec une activité solitaire. Watts insiste ensuite sur cette notion que nous savons fondamentale : à savoir que la pratique du Zen doit tenir compte de la réalité, et que cela implique une attitude de constance de l'esprit applicable à toutes les occupations journalières et non à une renonciation au monde. Finalement, après plusieurs considérations à caractère académique, Watts indique que le meilleur équivalent pour traduire le terme « Zen » serait le terme « Illumination » tout en faisant remarquer à ses lecteurs, que ceux-ci doivent garder à l'esprit que l'expérience Zen ne se limite pas seulement à l'Illumination, mais qu'elle enseigne également la Voie qui mène à sa réalisation.

Watts rappelle ensuite d'une manière encyclopédique certains jalons de l'avènement historique du Zen. De la vision suprême du Bouddha à Gaya, il y a 2500 ans, à travers la compréhension intuitive de l'Illumination du Maître par les vingt-sept patriarches qui se sont succédés, sans que cette transmission passe par l'intermédiaire des écritures ou de l'enseignement doctrinal, jusqu'à l'arrivée du vingt-huitième patriarche, *Bodhidharma* qui introduisit le Zen en Chine au sixième siècle de notre ère. C'est au cours de cette longue période que les disciples du Bouddha se scindèrent en un grand nombre de sectes différentes dont les deux principales sont le Bouddhisme *Mahayana* (Grand Véhicule de la Loi) et le Bouddhisme *Hinayana* (Petit Véhicule de la Loi). Watts discute ensuite de quelques-unes de leurs divergences respectives relativement à l'interprétation des enseignements du Bouddha². Du point de vue géographique la secte *Hinayana*, très rigide, s'est étendue sur la partie méridionale de l'Asie (Ceylan, Birmanie, Siam) tandis que la secte *Mahayana* s'est répandue sur la partie septentrionale (Chine, Tibet, Mongolie, Corée, Japon). Si l'enseignement du Bouddhisme *Hinayana* ne varie pas beaucoup d'un pays à l'autre, il en est tout autrement pour le Bouddhisme *Mahayana*, beaucoup plus souple, qui englobe aussi bien le Lamaïsme tibétain avec toute sa débauche rituelle que le Zen japonais avec sa spontanéité de l'instant.

Watts s'intéresse ensuite à l'un des principes fondamentaux de la philosophie bouddhiste dont il fera un des mots d'ordre de sa propre philosophie qu'il tentera de proposer et d'expliquer en utilisant différentes formules, tout particulièrement durant sa *Première Période d'écriture* : « *l'homme souffre à cause de sa soif de posséder et de garder ce qui est essentiellement transitoire*³ ». Et c'est ici qu'apparaîtra pour une première

¹ Zen (japonais) □ *Ch'an* (chinois) □ *Dhyana* (sanskrit).

² Il s'agirait principalement des paroles qu'aurait prononcé le Bouddha et qui auraient été citées de mémoire pendant une longue période avant d'être couchées par écrit quelques cent cinquante ans après sa mort. Voir le Canon Pali et le Canon Sanskrit.

³ L'Esprit du Zen, p. 24-25.

fois cette critique fondamentale du Bouddhisme à l'égard du « je » ; critique qu'il fera sienne et qu'il poursuivra inlassablement tout au long de son œuvre. Et l'on sent déjà qu'à cette époque, Watts avait fait le choix du Zen puisqu'il utilisait, sans pour autant porter aucun jugement critique sur celles-ci, des formules qui présentent l'ego comme la forteresse de l'illusion et de l'imaginaire. Il présente alors à ses lecteurs comme unique solution, le projet de Bouddha pour mettre fin à la souffrance humaine. Il indique, sans donner de solution précise, c'est-à-dire sans répondre directement à la question, que le Bouddha soutient que la fin de la souffrance sera découverte par l'homme lorsque celui-ci s'arrêtera de s'identifier à *sa personne* et qu'il cessera de s'isoler du monde extérieur. Le Bouddha affirme donc l'unité de toutes choses et demande alors à ses disciples de remplacer leur sentiment d'hostilité par la divine compassion (*Karuna*) pour mettre fin à toute forme d'isolationnisme. Et ce serait semble-t-il la pratique de cet enseignement qui conduirait le disciple vers l'état de *Nirvana*¹, c'est-à-dire vers la fin de la souffrance, de l'égoïsme et vers une extase indicible. Le Bouddha rattache à cette philosophie de la vie le principe du *Karma* (loi de l'action conditionnée)², ce qui implique que cette « vision organisée » suppose que la mort n'est qu'un repos temporaire et que l'homme aurait comme « mission » de réaliser sa délivrance au cours de « ses nombreux passages » avant d'accéder à l'illumination finale. Mais Watts fait remarquer avec raison que le Bouddhisme Zen ne s'accorde pas vraiment avec cette doctrine qui suppose qu'il existerait un ego qui se perpétuerait d'instant en instant, immortalisant ainsi l'illusion que « [...] le « je » présentement assis ici est véritablement le même que celui ayant franchi la porte il y a dix minutes.³ »

Watts poursuit ensuite avec l'étude de certains principes des deux grandes Écoles du Bouddhisme : la secte *Mahayana* et la secte *Hinayana*, pour en arriver à rejeter la seconde parce que celle-ci nie l'existence du

¹ *Nirvana* (Sanskrit) : Il s'agit de la délivrance de la boucle sans fin des naissances et des morts (*Samsara*), souvent appelée « Roue-de-la-naissance-et-de-la-mort » ; délivrance qui survient lorsqu'il y a une parfaite compréhension de la totale identité de l'être avec la « Nature-de-Bouddha », qui est délivré du destin et de la causalité (*Karma*). Grâce à cette délivrance, l'être a la possibilité d'entrer dans un repos éternel, puisque les effets de ses actions ne le retiennent plus sur terre. Il a alors le choix, s'il le désire, de ne plus revenir sur terre et d'entrer dans l'état de *Nirvana*. (cette définition très sommaire a été produite à partir du glossaire de *L'Esprit du Zen*, p. 113-115.)

² D.T. Suzuki indique dans ses *Essais sur le Bouddhisme Zen*. Deuxième série, que l'interprétation du *karma* sous le développement du Bouddhisme *Mahayana* s'étend à un sens cosmique, concrètement et spirituellement : « [...] le filet de l'univers se déploie dans le temps et l'espace, à partir du centre appelé « moi-même » où ce « moi-même » se sent les épaules chargées de tous les péchés de l'univers. Afin de rendre satisfaction pour ses péchés, il est résolu à se soumettre à un système de discipline morale et spirituelle qu'il considère comme devant le laver de toute impureté et en le purifiant, purifier aussi le monde entier de tous ses démerites. » (p. 283) Ainsi le Bouddhisme *Mahayana* met l'accent sur le salut universel à travers l'aspect « autrui » ou « univers » du *Karma*. Tandis que sous le Bouddhisme *Hinayana*, le salut ne s'attache qu'à l'aspect « soi-même », en libérant l'individu de la souffrance par le biais de la maîtrise de soi, c'est-à-dire l'ascétisme moral. Ainsi personne ne peut vraiment l'aider « de l'extérieur » à sortir de sa propre souffrance. Tout ce que le Bouddha peut faire, c'est de montrer le chemin.

³ *L'Esprit du Zen*, p. 26.

L'Esprit du Zen

Soi, en d'autres mots, qu'elle nie la vie ; il lui préfère évidemment la première, l'École *Mahayana* qui estime que le véritable Soi se révèle lorsque l'homme renonce au « pseudo-soi ».

Lorsque l'homme cesse de s'identifier à sa personne et de l'utiliser en tant que moyen de résistance à la vie, il s'aperçoit que le Soi dépasse les limites d'un seul être et qu'il englobe l'univers dans sa totalité¹

Watts fait remarquer à ses lecteurs que le Bouddhisme *Mahayana* découvre le Soi sans la totale interdépendance des choses. Ainsi le véritable Soi comprend aussi bien le « je », le « vous » que toute autre entité. En résumé, tout participe du Soi. Ce véritable Soi connu sous le nom *sunyata* (au sens de « vacuité » et non pas de « néant ») dépasse toute conception mentale. Ce n'est pas un concept, mais c'est plutôt une expérience qui surgit lorsque le mental (l'esprit) se dégage de toutes représentations conceptuelles. L'homme idéal y est alors représenté sous la forme du *Bodhisattva* qui ne peut pas apprécier véritablement la félicité du repos éternel aussi longtemps que des êtres vivants demeureront dans la souffrance. Ainsi, après de multiples réincarnations, complètement débarrassé de son ego, il acquiert le droit à la félicité éternelle, mais y renonce quand même dans le but d'aider toute chose vivante à se réaliser.²

Quant à la représentation de l'homme parfait selon le Bouddhisme *Hinayana*, parce que sa nature procède d'un idéal purement négatif, l'homme idéal (*Arhat*) est celui qui accède au *Nirvana*, à l'état de délivrance ultime.

En prenant parti pour la thèse mahayaniste, Watts prend également parti pour le Zen lorsqu'il tente d'expliquer en quoi consiste le Soi, bien sûr comme concept, mais surtout comme expérience, en le définissant premièrement comme la *nature-de-Bouddha* : soit ce principe ultime et éternel qui se manifeste dans chaque chose (*Tathata*). Ainsi en terme d'équivalence, être Bouddha, c'est réaliser l'identité avec *Tathata* sans être conditionné par les distinctions relatives aux rapports qui s'établissent entre « je » et « vous ». Et en définitive, c'est tout le problème de l'unité et de la multiplicité qui est présenté ici. Mais si nous voulons demeurer un tant soit peu critique, nous devons admettre que sur cette question, le Bouddhisme *Mahayana* n'apporte pas de vraies réponses et qu'il élude assez cavalièrement le problème en se contentant d'indiquer que c'est justement parce que ces questions sont posées à partir de la « sphère de l'illusion », qu'elles

¹ L'Esprit du Zen, p. 26.

² Cette question du renoncement sera traitée longuement et à plusieurs reprises dans plusieurs de ses ouvrages théologiques, mais d'une façon toute particulière dans une analyse comparative qu'il fera de la nature du *Bodhisattva* avec celle du Christ : entre autres, dans

procèdent en fait de la même illusion. Il nous semble déjà clair que si Alan Watts est tellement attiré par le Zen, c'est justement à cause de son absence d'intellectualisme. Car si l'on tente d'analyser les formules précédentes, il nous saute aux yeux que nous sommes en « pays » de fertiles contradictions et que la philosophie hellénique ne nous a certainement pas habitués à considérer que deux propositions contradictoires puissent être vraies en même temps! En fait, ce que Watts tente de démontrer dans ce premier ouvrage, c'est que le Bouddha est « tout et rien » à la fois et que cette Voie de la sagesse que le Sage propose s'adresse en définitive à celui qui est déjà préparé à la recevoir et il semble que ce jeune homme de vingt ans était prêt à entendre le message et aussi à croire le messager.

Watts poursuit son propos en indiquant que le Zen écarte d'emblée et d'une façon particulièrement intransigeante toutes formes de conceptualisation lorsqu'il affirme qu'il y a une identité dans les notions de *Nirvana* et de *Samsara* et que « l'état de délivrance ultime » (*Nirvana*) est présent à chaque instant dans la « boucle sans fin des naissances et des morts » (*Samsara*).

Notre perception des choses dépend de notre réalisation intérieure. Ainsi, le sage verra immédiatement le *Nirvana* dans les choses de la vie courante, le fou spéculera à son sujet, prétendant qu'il est ailleurs.¹

Watts fait ensuite allusion à la technique du Zen qui consiste à pousser l'individu hors de l'intellectualité et de la morale traditionnelle, bouleversant la logique et les notions philosophiques orthodoxes, le poussant en fait vers le Néant d'où surgira l'Illumination.² Pour employer les mots de Suzuki : « [afin] d'éveiller la conscience des disciples à la vérité du Zen ». ³ Ainsi lorsqu'un moine posa au maître Tung-shan la question : « Qu'est-ce que le Bouddha? » il répondit : « Trois livres de lin ». Ou encore lorsqu'un moine vint trouver le maître K'i-an avec la même interrogation, celui-ci répondit : « Passez-moi la cruche ».

Behold The Spirit qui sera l'objet du Chapitre Quatre et dans *The Supreme Identity* que nous étudierons au Chapitre Cinq.

¹ L'Esprit du Zen, p. 29.

² Sur cette question, voir Toshimitsu Hanumi, *Élaboration philosophique de la pensée du Zen*. Paris, Éditions la pensée universelle, 1973. Tout particulièrement la deuxième partie de l'ouvrage qui porte sur le Zen en tant que philosophie du Néant. « La raison d'être de la pensée Zen est la destruction de cette circulation tautologique de l'acte intentionnel de la division du sujet-objet dans l'épistémologie. » (p. 116.) « Dans le Zen, le paradoxe de la pensée réside [...] dans les limites de la pensée elle-même [...] seul le dépassement par la connaissance transcendantale (*prajna*) peut donner une solution. » (p. 124.)

Ainsi à travers ce modèle, le sujet comme l'objet de la connaissance est le Néant et grâce à l'anéantissement du sujet, l'Illumination survient.

³ D.T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Deuxième série, Paris, Albin Michel, 1972, p. 71.

L'Esprit du Zen

Watts traite ensuite de l'aspect « historique » de l'entrée en Chine du Zen par Bodhidharma en l'an 527 de notre ère, en rapportant l'anecdote (la légende) qui décrit la rencontre entre l'empereur Wu et Bodhidharma. Le premier désirent savoir s'il pouvait obtenir quelques mérites pour le prosélytisme qu'il avait déployé dans la diffusion des Écritures Saintes ainsi que dans la conversion de moines et de religieuses. Bodhidharma lui indiqua qu'il n'en obtiendrait aucun. L'empereur déconcerté voulant en savoir plus demanda :

- Quelle est alors la vérité sacrée, le premier principe ?
- Dans l'immense vacuité, rien n'est sacré.
- Qui êtes-vous alors, pour vous présenter devant moi ?
- Je l'ignore, votre Majesté.¹

Watts entretient ensuite ses lecteurs du personnage de Bodhidharma et de la portée de son influence sur ses disciples mais non pas de son enseignement puisqu'il semble bien qu'il n'apporta ni message ni recette particulière pour atteindre l'Éveil. Indiquant les relations parfois difficiles qu'il entretenait avec ses disciples, Watts cite l'anecdote qui raconte que son successeur spirituel, Shan Kwang (Hui-K'e), qui voulait absolument être reçu par le maître, après une très longue attente dans le froid de l'hiver assis devant la grotte où Bodhidharma était plongé en méditation, n'hésita pas à se trancher le bras gauche comme preuve qu'il était prêt à tous les sacrifices afin d'être admis au sein de ses disciples. Mais suite à la rencontre qu'il obtint finalement, le maître ne lui fit aucune révélation se bornant plutôt à lui soumettre une énigme qui semble-t-il lui ouvrit spontanément les yeux sur « la vérité ». Peu de temps après la mort du maître, la « petite histoire » raconte que quelqu'un dans l'entourage du maître assura qu'il l'avait vu celui-ci repartir en direction de l'Inde une chaussure à la main, l'autre *oubliée!* étant restée dans sa tombe... Cette capacité d'émerveillement que Watts voudrait faire partager à ses lecteurs indique déjà très clairement qu'il a laissé de côté tout esprit critique au profit d'une empathie quasi naturelle pour le personnage de Bodhidharma. Watts s'étonne, mais s'émerveille surtout sur cet homme non-conformiste souvent représenté de manière à provoquer un sourire et qui influença tant la civilisation de la Chine et du Japon par « [...]une forme de sagesse qui ne pouvait être enfermée dans une formule intellectuelle quelle qu'elle soit.² »

Watts propose ensuite à ses lecteurs de s'intéresser à l'un des traits particuliers du Zen, soit à son aspect humoristique. Il veut y voir de grandes affinités avec cet esprit de dérision et cette attitude de légèreté

¹ L'Esprit du Zen, p. 30.

² *Ibid.*, p. 31.

devant le « sens-de-la-vie » qui se retrouve également dans le Taoïsme, ce qui est tout particulièrement visible dans les aphorismes de Lao-tseu (-VI^e et -V^e siècle) et de Tchouang-tseu (fin -IV^e siècle).¹ Watts affirme que ni le Zen ni le Taoïsme, n'ont pris le monde phénoménal très au sérieux. Pour en persuader ses lecteurs, il raconte l'anecdote suivante : lorsque Tchouang-tseu perdit sa femme, au lieu de respecter le deuil, il fut surpris par l'un de ses disciples à chanter à tue-tête en battant la mesure sur une marmite. Devant les protestations de ce disciple, Tchouang-tseu lui fit remarquer qu'à la mort de son épouse, il n'avait pu s'empêcher d'éprouver du chagrin, mais qu'il s'était très vite rappelé que celle-ci avait déjà existé sous une forme différente avant sa naissance... et que par sa mort elle ne faisait que passer à un autre état et qu'ainsi, en continuant à la pleurer, il se montrait ignorant des lois naturelles. Watts fait ensuite allusion à cet humour typiquement Zen qui est visible dans un grand nombre de peintures où les maîtres se sont peints mutuellement comme des caricatures d'eux-mêmes, il le fait remarquer également dans les sobriquets peu flatteurs que ceux-ci utilisaient entre eux. Watts attire ensuite l'attention de ses lecteurs sur le but avoué de la « manœuvre » : faire comprendre que tous les hommes et toutes les choses participent individuellement et collectivement de la nature-de-Bouddha et qu'il n'y a donc aucune raison de vénérer une personne plutôt qu'une autre. Ainsi le rire des maîtres exprimait de façon claire, pour reprendre les termes mêmes de Keyserling auquel Watts fait référence :

[que] l'Esprit est dépourvu de gravité et par conséquent de sérieux. [ainsi, de son point de vue] rien n'est pesant, car il prend tout de gaieté de cœur. Ni la notion de labeur ni celle de la souffrance n'ont leur raison d'être. Le labeur n'existe qu'en fonction de la chair (*Gana*) et l'homme connaît la souffrance et le chagrin uniquement par le sentiment et l'émotion. Par conséquent, l'homme spirituel paraît forcément manquer de sérieux à l'homme ordinaire.²

Watts présente ensuite d'autres traits communs que partagent le Zen et le Taoïsme. Premièrement le fait que le Tao³ comme le Zen ne puisse être exprimé par les mots.

§1. Une voie qui peut être tracée, n'est pas la Voie éternelle : le Tao. Un nom qui peut être prononcé, n'est pas le Nom éternel. — Sans nom, il est à l'origine du ciel et de la terre.

¹ C'est Houei-tseu qui signala un jour à Tchouang-tseu que ses paroles étaient aussi vaines et inutiles qu'un ailante, un gros arbre ornemental, dont on ne pouvait rien tirer de bon pour la construction. « [—] Ainsi, vos paroles sont vaines et inutiles et tout le monde s'accorde à les rejeter. — N'avez-vous jamais vu la belette? Repartit Tchouang-tseu. Elle se tapit pour guetter sa proie, elle saute à l'est et à l'ouest, de haut en bas. Mais quelque jour elle finit par être prise dans une trappe, ou pour mourir dans un filet. Par ailleurs, le yack qui est aussi grand que les nuages du ciel ne saurait attraper une souris. Vous avez un grand arbre et vous vous souciez de son inutilité. Pourquoi ne le plantez-vous pas dans le pays du néant et de l'infini? Tout le monde pourra se promener à loisir sous son ombrage et s'y coucher à son aise. Il ne subira ni les coups de la hache, ni l'attaque des autres êtres. Ainsi, comment son inutilité peut-elle vous inspirer du souci? » (Rapporté par Liou Kia-Hway, *L'œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris, Gallimard, 1969, p. 33-34.)

² Keyserling, *South American Meditations*, 1932.

³ Exprimant tour à tour : la Voie, Dieu, la Raison, la Nature, la Réalité, la Signification...

L'Esprit du Zen

Avec un nom, il est la Mère des dix mille êtres. — Ainsi un Non-désir éternel représente son essence, et par un Désir éternel il manifeste une limite. — Ces deux états coexistent inséparables, et diffèrent seulement de nom. Pensés ensemble : mystère ! le Mystère des mystères ! — C'est la Porte de toutes les essences.¹

Deuxièmement, le fait que le Tao exprime également le mouvement de l'univers, l'ordre naturel des choses qui doit suivre son cours, le principe de la transformation du monde, le devenir. En bref, qu'// exprime que l'immobilité est impossible, et c'est justement ce qui permettrait d'expliquer la souffrance de l'homme par son désir de vouloir arrêter le cours des événements en s'agrippant aux choses et aux êtres... Ainsi, la misère de l'homme résulterait donc dans son refus d'accepter le changement, dans son refus de laisser le Tao suivre son cours. C'est pourquoi selon les enseignements du Tao, l'homme idéal, serait celui qui aurait su trouver la vraie quiétude, celui qui ne vivrait aucun conflit, celui qui s'adapterait au mouvement même du Tao. Et Watts souligne que le simple fait de percevoir « ce » mouvement implique que l'on n'est pas en accord avec lui.

La philosophie du Tao est intimement liée à l'enseignement du *wu-wei*, c'est-à-dire à l'art de maîtriser les événements sans s'opposer à eux², un art intimement lié à la maîtrise de l'acceptation de l'insaisissable et du changement par l'adaptation. Watts s'intéresse ensuite à la quasi-équivalence entre la philosophie du Tao et l'idée mahayaniste de *Tathata* en s'attardant sur le fait qu'autant les maîtres zen que les maîtres taoïstes s'entendent sur l'impossibilité de traiter du « Tao-Thatata » par les mots.

La pensée discursive érige une barrière entre notre être et le Tao, d'où son absurdité. Le Tao est éternellement présent, visible à chaque instant, mais il n'interrompt jamais son cours pour nous permettre d'y réfléchir.³

Reprenant son rôle de professeur d'histoire, Watts relate ensuite quelques moments importants qui concernent le développement du Bouddhisme en Chine à travers la période taoïste ainsi qu'à travers celle des Cinq Patriarches du Bouddhisme, période qui se termine avec Hui Neng (Houei-nêng) qui supervisa les dernières transformations de la pensée indienne vers une pensée chinoise plus autonome et qui en fit disparaître les dernières traces d'enseignement intellectuel afin de lui donner une explication philosophique « claire ». Ainsi, c'est par des explications sommaires sur le développement historique du Bouddhisme que Watts présente à ses lecteurs l'avènement du Zen.⁴

¹ Paul Derain, *Lao Tseu, Tao Te King*, (traduit et présenté par Paul Derain), Paris, Dervy-Livres, 1951, p. 21.

² Watts y voit le principe de base du *ju-jitsu*, cet art de combat qui utilise la force de l'adversaire en ne lui opposant pas une résistance de front.

³ *L'Esprit du Zen*, p. 36.

⁴ Watts y réfère directement à plusieurs recueils de sermons qui sont les chefs-d'œuvre de la littérature spiritualiste orientale tels que :

Watts rapporte une anecdote qui se réfère spécifiquement à la « Voie de la Réalisation Subite »¹ instaurée par Hui Neng, celle-ci s'opposant à la « Voie de la Réalisation Graduelle ». Hui Neng qui était chargé de la corvée des étables au monastère dirigé par le Cinquième Patriarche, Hung Jan, une communauté de quelque mille disciples, fut appelé à participer à un « concours » visant à désigner le successeur du Maître. La règle en était toute simple : composer un poème qui exprimerait le mieux l'enseignement du Zen. Le moine principal de la communauté, Shin Hsin, qui en dépit de sa connaissance intellectuelle du Bouddhisme, savait qu'il n'en saisissait pas la vérité profonde, se décida à écrire son poème sur le mur extérieur de la chambre du Maître. « *Le corps est comparable à l'arbre de Bodhi, — Et l'esprit à un miroir brillant — Que nous essuyons sans cesse avec soin, — De crainte que la poussière ne puisse s'y déposer.* » Ainsi si le maître en approuvait le contenu, il s'en déclarerait l'auteur. Même si effectivement devant les autres disciples, le maître en approuva le contenu, une fois seul avec lui, il lui confia que son entendement était trop superficiel et que s'il voulait devenir le Sixième Patriarche, il devrait en soumettre un deuxième. Entre temps, Hui Neng qui s'était aperçu des erreurs que contenait le poème de Shin Hsin, soumit le sien. « *Il n'existe ni Arbre de Bodhi — Ni même de miroir brillant : — Puisque la réalité n'est que vide, — Où donc la poussière pourrait-elle se poser ?* » Le Patriarche comprit immédiatement que le poème de Hui Neng saisissait parfaitement l'inconsistance des concepts et des analogies et lui remit sa robe et son bol à aumônes en le confirmant en titre de Sixième Patriarche.

Il est peut-être nécessaire de rappeler en quelques mots l'une des caractéristiques prédominantes de cette « Voie de la Réalisation Subite » de Hui Neng sur laquelle Watts insiste, même si ce dernier passe sous silence un concept fort important du sixième Patriarche, soit celui de l'Inconscient (*ou-nien*)². Car si certains maîtres bouddhistes (entre autres son rival Chên-siou) pensent que la compréhension de la vérité est intimement liée à l'accomplissement d'une série d'actions méritoires, il en va tout autrement pour Hui Neng qui enseigne qu'il est inutile de tenter d'élaborer des théories savantes parce qu'alors la vérité de l'instant nous

le *Sutra Prononcé par le Sixième Patriarche sur l'Estrade du Joyau de la Loi (Dharmaratha)* attribué à Hui Neng mais couché par écrit par un de ses disciples. Le seul Sutra qui semble-t-il ait été prononcé par un Chinois de naissance et qui figure aux côtés de la *Bhagavad-Gita*, du *Tao Te King*, du *Dhammapada* et des *Yoga Suttas* de Patanjali.

¹ Cf. D.T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Troisième série, Paris, Albin Michel, 1940 et 1943, p. 25. « L'autre idée originale apportée par Houei-neng est la doctrine de l'abrupt (*town*). c'est-à-dire de la compréhension instantanée de la Réalité. [Qui est] caractérisée par l'instantané, parce que telle est la nature de *prajna* [...] qui agit par l'intuition, et ce qui est perçu l'est tout à coup, sans aucune médiation, délibération ou processus d'interruption. [...] En plongeant profondément ainsi dans l'abîme de la Réalité, Houei-neng a appris à ses disciples à voir la lumière intuitive de *prajna* jaillir à travers la dure écorce de la conscience empirique. »

² Obtenir l'Inconscient, c'est percevoir les choses comme elles sont sans être attaché à aucune d'entre elles, c'est être présent partout mais sans être attaché nulle part, c'est demeurer toujours en contact avec sa nature profonde, c'est être libre d'aller et de venir sans

échappera. Ainsi, quiconque s'attarde trop à la réflexion avant d'agir, prendra très vite l'habitude de reculer devant l'instant décisif. Selon ces préceptes, le disciple ne doit jamais tergiverser et doit « sauter dans l'instant ».

Watts rappelle que peu de temps avant sa mort, le Sixième Patriarche mit fin à l'institution patriarcale en affirmant que puisque ses disciples étaient maintenant libérés du doute, ils étaient capables de maintenir le noble idéal de l'École sans qu'il soit pour cela nécessaire qu'il y ait un nouveau Patriarche. Et il semble que cette prédiction se réalisa ensuite à travers « L'âge d'or de la Culture Chinoise : soit la seconde moitié de la dynastie Tang et durant les dynasties Song et Yuan (713-1367) ». C'est durant cette longue période que vécurent les grands maîtres du Zen¹ qui réussirent à concilier et à tirer parti des meilleurs éléments du Taoïsme et du Bouddhisme *Mahayana*. Vers la fin de la dynastie Song (1279), une nouvelle forme de Bouddhisme qui n'est pas sans rappeler le Dieu du Christianisme — le culte d'Amitabha², c'est-à-dire la foi en Bouddha, un Dieu de bonté, qui a fait le vœu de sauver tous les hommes et de les amener dans un Paradis (Terre Pure) — va succéder au Zen et deviendra la forme de Bouddhisme *Mahayana* la plus populaire au Japon. Après, le Bouddhisme extrême-oriental va se diviser en deux grandes écoles, la première dont fait partie le Zen qui s'appuie sur ses propres efforts pour accéder à la sagesse (elle y devint la « religion » du Samouraï) et la seconde qui repose sur la compassion des Bodhisattvas.

On le voit, Watts fait à travers ce premier livre une « profession de foi » envers un des principes sacrés du Zen : l'idéal du non-attachement aux choses. En d'autres mots, il affirme que puisque toute possession est illusoire, est illusoire également l'assurance que l'on puisse connaître véritablement le bien et le mal. Et c'est cet idéal d'une « vertu » au-delà des conventions qui demeurera au cœur de ses réflexions dans plusieurs de ses ouvrages et qui deviendra une des pierres angulaires de sa vision du monde et par voie de conséquence, un de ses traits de caractère dans sa représentation de ce que doit être le bonheur.¹

Dans le deuxième chapitre qui s'intitule *Le secret du Zen*, Watts introduit ses lecteurs à ce *Grand Secret* ; à savoir que justement, il n'y a pas de secret et que l'Illumination peut surgir à tout moment si l'on ne

qu'aucune pensée n'arrive à la surface de la conscience, en bref, c'est réaliser le Vide.

¹ Watts énumère alors les noms de quelques grands maîtres du Zen tels que Ma Tsu, Po-chang, Lin-Tsi, Chao-chou, Yu Men en indiquant qu'il citera plusieurs d'entre eux dans les chapitres à venir, mais nous savons que c'est surtout dans le quatrième chapitre de *The Way of Zen* (1957) qui traitera des origines et du développement du Bouddhisme Zen qu'il nous présentera vraiment chacun d'entre eux.

² *Amita* (japonais) = *A-mi-to-Fo* (chinois) = *Amitabha* (sanskrit).

L'Esprit du Zen

tente pas de « comprendre » la vie, mais qu'on se contente plutôt de la « vivre ». Watts soutient que pour l'esprit occidental, ce qui semble le plus déroutant dans l'« Esprit du Zen », c'est son évidence même. Parce que l'occidental est plutôt d'une nature analytique et qu'il valorise la rationalité, sa recherche se portera plus naturellement sur un mystère à élucider, alors que la Vérité du Zen est juste là devant lui... Watts affirme ensuite une position d'une nature quasi éthique en attirant l'attention du lecteur sur un autre thème qui deviendra tout aussi récurrent dans son œuvre, à savoir que : « [...]l'homme est souvent trop orgueilleux pour observer les choses évidentes le concernant directement.² »

Mais il semble bien que l'occidental ne soit pas le seul à agir de la sorte, car Watts explique que plusieurs adeptes du Bouddhisme *Mahayana* ont effectivement choisi la voie des écritures, la voie d'un maître à respecter, à vénérer et imiter, cette Voie de la vie droite et juste, celle qui ultimement permet d'accumuler les activités méritoires. Mais il faut croire que c'est là une Voie « orgueilleuse » puisque ces adeptes sont alors induits en erreur en étant amenés de la sorte à croire que la sagesse peut se mériter. Et c'est cela qui est en complète contradiction avec les préceptes du Zen qui affirment qu'aucun Bouddha ne pourra jamais faire connaître la vérité à celui qui n'est pas capable de la percevoir au départ en lui-même, car quiconque n'est pas capable de « voir » la vérité dans l'instant ne pourra pas plus la percevoir dans le futur. Pour éclairer ce thème de la vérité de l'instant, Watts aurait tout aussi bien pu citer Suzuki, puisque son *Esprit du Zen* ne prétend pas être autre chose qu'un bon résumé de *Essais sur le Bouddhisme Zen* de ce dernier. Justement, dans la *Troisième série de ses Essais*, Suzuki rapporte les propos de Tch'ou Chin Fan-tchi (jap. Bokuju), un grand maître Zen du début de l'époque Ming :

Un jour Yun-mên, devant une assemblée de moines, montra son bâton et dit : Naïvement, les gens du commun le prennent pour une réalité ; les deux Yânas l'analysent et disent qu'il est non-existant, les Pratyeka-bouddhas déclarent qu'il a une existence semblable à Mâyâ ; et les Bodhisattvas l'acceptent tel qu'il est, en déclarant qu'il est vide. En ce qui concerne les disciples du Zen, quand ils voient un bâton, ils l'appellent simplement un bâton. S'ils veulent se promener ; s'ils veulent s'asseoir, ils se contentent de s'asseoir ; en aucune circonstance, ils ne sont troublés et distraits.¹

Le Zen enseigne donc que nul ne peut trouver le Bouddha dans un quelconque Paradis s'il ne l'a pas découvert en premier lieu en lui-même dans le cadre de sa vie quotidienne. Ceci implique que le disciple doit être constamment dans un état de complète réceptivité et d'ouverture au monde. Pour faire comprendre cette

¹ C'est ce thème qu'il développera avec beaucoup de chaleur dans *The Wisdom of Insecurity* en 1951.

² *L'Esprit du Zen*, p. 44.

L'Esprit du Zen

qualité particulière du Zen, Watts mentionne qu'à la question « *Qu'est-ce que l'Illumination?* » posée par un disciple, un maître Zen pouvait répondre : « *Vos pensées quotidiennes.* » À cet égard, il cite Po-chang qui disait : « Mange quand tu as faim, et dors quand tu as sommeil. » Tandis que pour sa part, Lin-Tsi soutenait que le sage continuait à vivre sa vie telle qu'elle se poursuivait au quotidien sans être soumis à aucun désir et sans effort conscient.

Mes amis, l'Esprit n'a point de forme et il pénètre chaque recoin de l'univers. Dans l'œil il voit, dans l'oreille il entend, dans le nez il sent, dans la bouche il parle, dans la main il saisit, dans la jambe il court.²

Hui Neng affirmait que ce qui différencie le Bouddha et l'homme ordinaire, c'est que le premier était conscient de cet état alors que le deuxième l'ignorait. Ainsi pour le Zen, tout effort visant à atteindre la Bouddhité relève de l'égoïsme et de la folie puisqu'un Soi isolé des autres êtres est une aberration. En fait, tout concept qui vise à « projeter » Bouddha à l'extérieur de l'être masque cette vérité fondamentale qu'il est toujours « là » sans qu'il soit nécessaire de le chercher et que sa nature plonge directement dans la nature même de l'existence. Dans le même ordre d'idées, c'est ce que l'on retrouve également dans le fragment suivant du *Tao Te King*.

§47. Sans franchir sa porte, on connaît l'univers ; sans regarder par sa fenêtre, on voit le Tao du Ciel. Plus on sort et s'éloigne de soi, moins on acquiert la connaissance de soi. C'est pourquoi le Saint-homme arrive sans se mouvoir, nomme sans regarder, et accomplit sans agir.³

Le Zen favorise donc une méthode directe, sans recourir à une aide extérieure pour parvenir à l'illumination. Lorsqu'un moine posa cette question à Nan-ch'uan : « Comment peut-on se mettre en harmonie avec le Tao? » Ce dernier lui répondit : « Si vous tentez de vous mettre en harmonie avec lui, vous vous en éloignerez. » En fait, la vie — même dans sa quotidienneté la plus banale — est indéfinissable et insaisissable et ne peut être immobilisée d'aucune façon. Même y réfléchir équivaut à s'engager dans un processus auto-réfléchissant sans fin. Afin de bien faire comprendre ce postulat du Zen, Watts emploiera cette formule incisive :

¹ D.T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Troisième série, Paris, Albin Michel, 1940 et 1943, p. 285-286.

² *Ibid.*, p. 45. (Propos attribués à Lin-Tsi)

³ Derain, *op. cit.*, p. 71.

L'Esprit du Zen

Plus nous nous efforçons de retenir le moment présent ou une sensation agréable, d'en trouver une définition susceptible de nous satisfaire pour toujours, plus l'objet de notre convoitise devient intangible. On dit que la définition est un assassinat. En effet, si le vent s'arrêtait de souffler, même une seule seconde, pour nous permettre de le saisir, il cesserait d'être vent. Le même principe est applicable à la vie. Les choses et les événements sont évanescents ; nous ne pouvons donc les retenir pour en faire nos prisonniers. Nous ne pouvons de même exiger du passé qu'il revive, ou éprouver à jamais une sensation éphémère. Toute tentative faite dans ce sens revient à nous faire vivre une mémoire incapable de nous satisfaire, car elle est dépourvue de toute réalité.¹

Avec cette lecture du Zen qui est proposée par Watts, ses lecteurs sont amenés à toucher au cœur du Bouddhisme. Ce qui revient à dire que pour l'homme tout sentiment du bonheur disparaîtrait dans la mesure où il essaierait de le saisir. Ainsi vouloir le capturer équivaudrait à le faire mourir ; de la même manière qu'il est inconcevable de tenter de retenir de l'eau dans sa main en fermant le poing. Voilà donc ce *simple secret* du Zen-Tao, qui consiste à continuer d'avancer, de se mouvoir au rythme des choses, de suivre le rythme de la vie, d'accepter les changements incessants tels qu'ils surviennent, tout en étant conscient que l'origine et la fin (naissance et mort) de l'univers se situe ici et maintenant dans l'instant présent. Pour rendre plus explicite cette position, Watts prendra exemple dans l'art de l'escrime (*Kendo*), un art martial qui se développa au Japon et qui fut fortement imprégné des principes Zen. Takuan commente l'art du maître escrimeur en indiquant que dans ses gestes, il n'y a jamais de temps d'arrêt, en d'autres mots, qu'il n'y a aucune intervention du mental conscient qui ne vient interférer dans ses mouvements.²

Cette qualité, qu'on peut désigner par l'attitude mentale de « non-ingérence », constitue l'élément le plus vital tant dans l'art de l'escrime, que dans le Zen. Si deux actions sont distantes, même de l'épaisseur d'un cheveu, il y a interruption. [...] Lorsqu'on tape dans ses mains, le son se dégage immédiatement. Le son n'attend, ni ne pense avant de sortir. Il n'y a aucun état intermédiaire : un mouvement succède à un autre, sans intervention du mental conscient. Si vous êtes indécis et si vous réfléchissez à ce qu'il convient de faire, au moment où votre adversaire est prêt à vous abattre, vous lui laissez la place, c'est-à-dire la possibilité de vous porter un coup fatal. Que votre défense suive l'attaque, sans intervalle, et il n'y aura pas deux mouvements séparés appelés attaque et défense.³

¹ L'Esprit du Zen, p. 48.

² Cf. D.T. Suzuki, *Zen Buddhism*, New York, Doubleday Anchor Book, 1956, p. 289. « [Parce que les guerriers dépendant pour leur survie de l'utilisation judicieuse de leur sabre], l'art de l'escrime fut développé à un très haut degré de perfection. Takuan (1573-1645), une des grandes figures de la période Tokugawa du Zen, donna toutes les instructions, soit un enseignement complet à son disciple, Yagyu Tajima-no-kami (mort 1646) qui enseigna l'escrime au Shōgun. Ses instructions n'avaient rien à voir avec la technique ou l'art du maniement du sabre en particulier, mais plutôt avec l'attitude mentale de l'escrimeur. [...] Un autre grand maître escrimeur de cette même période fut Miyamoto Musashi (1582-1645), fondateur de l'École Nitōryū, qui n'était pas seulement un maître dans le maniement du sabre, mais également un grand maître dans la pratique de la peinture *Sumi-e* (*sumiyé*). Ses travaux sont d'une très grande valeur et ont, pour parler franc, un petit quelque chose de ce "parfum Zen". » (traduction R.J.)

³ L'Esprit du Zen, p. 49. (Propos attribués à Takuan, et rapportés par Watts sans référence précise, si ce n'est qu'il indique que ces

L'Esprit du Zen

L'idée maîtresse est donc ici celle de la spontanéité, celle du caractère immédiat de l'événement que l'on peut comprendre comme un mouvement ininterrompu d'énergie. Ainsi, dès que dans ce continuum une interruption survient, le rythme se casse et le rapport à l'essentiel, à ce qui est vital, disparaît inéluctablement et l'on comprend aisément que cette attitude d'ouverture complète à l'instant présent était une condition *sine qua non* à la survie en face du tranchant de la lame de l'adversaire.

Pour faire comprendre cette attitude d'une façon moins martiale et peut-être aussi... moins sanglante! Watts propose à ses lecteurs l'exemple du mélomane qui à l'écoute d'une symphonie détourne *volontairement* son attention de la musique pour se concentrer sur ses propres réactions émotives ou intellectuelles ou qui encore, du point de vue analytique, s'intéresse à la construction de certaines phrases musicales. C'est à ce moment-là, soutient-il, que le thème musical lui échappe. En d'autres mots, le fait d'analyser l'œuvre le coupe de *la réalité* de la symphonie, c'est pourquoi, pour goûter complètement cet instant, il devrait diriger son attention sur l'œuvre et non sur le soi qui écoute, sinon il se retrouve entraîné dans le circuit de la pensée et par conséquent, s'éloigne du Tao. En bref, il ne faut pas théoriser les choses.

Un autre aspect que le Bouddhisme Zen questionne est cette notion de « soif d'exister du soi ». Watts rapporte que les maîtres Zen qui voulaient amener leurs disciples à être en contact direct avec la vie (*i.e.* être en union avec la nature-de-Bouddha), se devaient de les forcer à connaître la vie au-delà des facteurs de séparation. Cette position se fondait sur le postulat suivant : parce que l'ultime facteur de séparation d'avec *la réalité* est le « soi » désolidarisé du monde qui éprouve une soif d'exister en tant qu'être isolé, préoccupé qu'il est par le monde des impressions et qui, se tenant ainsi hors de la vie, se prive de la vie elle-même, il fallait donc faire en sorte que le disciple puisse réaliser un « saut » au-delà de la pensée discursive, afin de le ramener *instantanément* du champ de l'abstraction à celui de la vie. Une technique favorisant l'Éveil, devait permettre de faire saisir au disciple qui, dans son illusoire subjectivité, croyait posséder vraiment quelque chose, que, au moment où il goûtait cette certitude, il devait prendre conscience que le désir de possession ne résultait en définitive que du désir d'empêcher que les choses changent d'aspect. Car cette volonté *particulière* de vouloir saisir la vie la faisait justement s'évanouir. Watts faisant écho à Tchouang-tseu indique alors que prétendre que l'on peut posséder la vie dans sa totalité relève de l'absurdité.

Shun interrogea Ch'eng :

— Peut-on posséder le Tao pour soi-même?

L'Esprit du Zen

- Tu ne possèdes même pas ton corps, comment pourrais-tu posséder le Tao?
- Mais si mon corps ne m'appartient pas, à qui appartient-il?
- Il est le reflet du Tao. Ta vie ne t'appartient pas, elle est le reflet de l'harmonie du Tao. Ta personnalité ne t'appartient pas, elle est le reflet de la faculté d'adaptation du Tao... Tu marches sans savoir comment. Tu t'arrêtes, sans savoir pourquoi... Ce sont les manifestations des lois du Tao. Alors comment pourrais-tu posséder le Tao?¹

C'est donc l'idée même de la possession qui demeure illusoire, car dans une telle représentation de l'univers, rien ne peut demeurer stable, tout étant appelé à une transformation constante. Ainsi, à la question de nature épistémologique : Comment pouvons-nous connaître? Le Zen répond : En ne tentant pas de saisir ni de définir. En d'autres mots, en se détachant de tout désir.

Pour bien faire comprendre la puissance de ce concept du non-attachement bouddhiste qui implique que celui qui veut posséder quelque chose est en réalité celui qui est « possédé », Watts fera appel aux paroles de l'Évangile. Cette utilisation juxtaposée de sources philosophiques et théologiques issues d'une *histoire* spirituelle différente sera un des traits particuliers du type d'analyse qu'il proposera en tant qu'essayiste dans plusieurs de ses ouvrages. C'est donc en faisant allusion aux paroles attribuées à Jésus-Christ que, sur le thème de la véritable liberté spirituelle, c'est-à-dire celle qui consiste à être véritablement spontanée et libre, il reprendra à son compte la formulation suivante : « *Pareil au vent qui souffle sans pouvoir distinguer ni d'où il vient ni où il va, il en est de même pour ceux qui sont nés de l'Esprit.* » En d'autres mots, ceux qui gardent l'illusion de pouvoir contrôler, demeurent immobiles, tandis que ceux qui acceptent la réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire en constante transformation, ceux-là, continuent d'avancer...

Watts s'intéresse ensuite au mode de vie particulier du Zen qui s'articule autour de la vertu de l'autodiscipline que l'on retrouve tout autant dans le Bouddhisme que dans le Confucianisme et qui est la conséquence nécessaire d'une discipline imposée. Mais pour bien saisir cette notion, il faut nous arrêter un instant pour comprendre la notion mahayaniste de *Sunyata*, celle qui suppose la vacuité de toute chose : *rien à saisir et aucun sujet pour saisir*. Ainsi, à ce niveau, tout devient fugitif, de là toute l'importance de ne rien posséder pas même son propre ego. Et si le monde extérieur n'a qu'un caractère fugitif et transitoire, il est donc impossible que le mode de vie Zen puisse découler d'un processus routinier puisqu'il est lui-même la manifestation de la spontanéité de l'Esprit libéré, non pas comme une brise légère mais comme un ouragan qui balaye tout sur son passage. C'est pourquoi le Bouddhisme Zen n'hésite pas à demander au disciple de

¹ L'Esprit du Zen, p. 53-54 (Propos attribués à Tchouang-tseu, repris par Watts sans référence bibliographique explicite.)

L'Esprit du Zen

tout abandonner y compris même les vérités du Bouddhisme. Ainsi à ce niveau, renoncer à tout, équivaut à tout gagner. Watts utilisera l'expression : « Quiconque perd sa vie, la trouve ». En bref, il s'agit d'une totale acceptation de l'esprit qui permet de tout obtenir sans rien rechercher.

Cette attitude a pour effet de placer l'adepte du Zen dans une sphère éthique toute particulière, en le projetant d'un seul coup au-delà d'une morale de type dialectique fondée sur une séquence oppositionnelle du bien contre le mal, pour le plonger dans une structure éthique qui se situe par-delà le bien et le mal. Et Watts, ce jeune homme de vingt ans épris de spiritualité et nourri aux valeurs de l'académisme chrétien, se pose d'une façon bien rhétorique cette question : Mais si les adeptes manquent de maturité, ne trouveront-ils pas toutes les excuses valables pour sombrer dans la débauche? Et en formulant sa question, il induit dans une large mesure la réponse anticipée en renvoyant ses lecteurs au thème de la discipline qu'il avait traité précédemment. Condition *sine qua non* pour atteindre l'équilibre, Watts rappelle donc que l'adepte devra au préalable être soumis à une stricte discipline morale, celle-ci à l'évidence, comprise comme un moyen et non une fin. Et par une tournure littéraire qu'affectionne le jeune auteur et qui implique déjà un choix moral et une attitude philosophique (même s'ils sont encore trop naïfs) mais qui deviendront parties intégrantes de son style et de sa philosophie proprement dites, cela s'exprimera dans les termes suivants :

La morale n'est par ailleurs valable que dans la mesure où nous la considérons comme un moyen et non comme une fin : elle est un excellent valet, mais un maître redoutable. Si elle tient le rôle du maître, l'homme devient un fanatique et un rouage de l'éthique conventionnelle. Dans son rôle de valet elle rend possible la vie en société, elle favorise l'ordre et les rapports sociaux. Bien que n'étant pas un facteur de compréhension spirituelle, elle garantit néanmoins la liberté indispensable au développement spirituel. [...] Tout comme la culture et l'ordonnance d'un jardin sont nécessaires pour que les fleurs puissent s'épanouir, ainsi les règles du code moral doivent être maîtrisées avant celles du code spirituel car si les fleurs peuvent s'étouffer les unes les autres, les adeptes de l'esprit peuvent devenir des libertins farouches.¹

Autour du thème de la formation stricte qui est d'une nécessité absolue avant même que l'adepte ne puisse pratiquer le Zen, Watts souligne que les maîtres enseignent qu'il faut tout d'abord en arriver à une maîtrise totale du mental. Ce thème est selon lui particulièrement bien illustré par une série de tableaux connue sous le nom des « *Dix Étapes de la Garde Spirituelle de la Vache* ». Dans cette série de tableaux, c'est le *travail* du Zen qui est présenté sous forme allégorique. Un homme s'y emploie à surveiller et à capturer une vache qui représente symboliquement le mental, au moment où la vache est suffisamment apprivoisée,

¹ L'Esprit du Zen, p. 57-58.

L'Esprit du Zen

l'homme peut rentrer chez lui sur son dos... alors il oublie la vache... et c'est ça qui est représenté sous la forme de cercle vide. Pour bien saisir cette allégorie, il faut savoir que pour le Bouddhisme Zen, le cercle symbolise la totalité de l'univers en même temps que son ultime vacuité.¹

Watts s'intéresse ensuite et de façon spécifique aux deux techniques particulières d'enseignement du Zen, que sont le *Satori* et le *Koan*. D'emblée, il fait remarquer à ses lecteurs que même si la notion de contact direct avec la réalité n'est pas exclusivement rattachée au Zen puisqu'on la rencontre également dans le Taoïsme, le Védanta, le Soufisme, et même à l'occasion chez plusieurs mystiques chrétiens, qu'il faut tout de même reconnaître que dans le Zen il y a une différence radicale quant au contenu de l'expérience qui semble être demeuré intact et entier depuis son origine puisqu'il repose sur une expérience spirituelle² tangible et qu'il ne dérive pas d'un intellect qui se serait comme cristallisé (il emploie l'expression : qui aurait dégénéré) dans un simple « philosophisme ».

Concernant le *Satori* : En quelques mots, on peut dire que c'est la réalisation soudaine de la vérité du Zen : la libération. C'est une expérience subite, un changement au niveau de l'esprit qui se manifeste généralement après un long effort de concentration qui porte sur la signification même du Zen. C'est souvent la réponse à un geste des plus banals. C'est quelque chose qui est totalement incommunicable et qui se situe au-delà de toute description. Tout à coup, abruptement, l'univers apparaît d'une façon entièrement différente. Tout devient vrai et transparent à la conscience. Watts fait remarquer que puisque le *Satori* est un état de libération en regard de l'attachement et de la possession, le disciple peut avoir l'impression que l'univers s'effondre soudainement pour laisser place à un sentiment de liberté illimitée, une plénitude de la libération

¹ Cf. Anne Bancroft, *Zen*, Paris, Seuil, 1979, p. 95. (L'auteur y commente cette série de dix tableaux qui selon elle, est également connue sous le nom de « *À la poursuite du bœuf* ». Il faut savoir que cette série de tableaux est souvent identifiée de la manière suivante : « *Dix étages de l'image de la vache* ». Il semble qu'elle ait été peinte pour la première fois pendant la période Song (Sung) par un élève de Lin-Tsi. Il y est manifeste que la poursuite du bœuf (ou de la vache) symbolise la vie Zen. Première image : Le jeune vacher est en quête de la bête égarée (le ruminant représente sa vie spirituelle qui est perdue parce que ses sens ont été victimes d'illusions). Deuxième image : Il aperçoit les traces laissées par l'animal (il cherche à l'aide des Sutras). Troisième image : Il voit le bœuf (il voit l'origine des choses et ses sens fonctionnent en harmonie). Quatrième image : La capture. Il malmène le bœuf qui se laisse difficilement maîtriser (il est question des pressions que le monde extérieur exerce sur lui). Cinquième image : Il est sur le point d'attraper le bœuf. Sixième image : Il est monté sur le dos de la bête, la lutte est terminée (il n'est plus déchiré par le monde des apparences, le fait de perdre ou de gagner ne lui est plus d'aucune importance). Septième image : Sa joie est indescriptible, il laisse le bœuf partir (... puisque le bœuf n'est qu'un symbole). Huitième image : Le bœuf et le vacher ont disparu, c'est le cercle vide (le mental de l'homme est clair, même l'idée du sacré y est absente). Neuvième image : Le vacher conserve son esprit immuable (il voit les choses telles qu'elles sont, mais sans s'identifier à aucune d'entre elles). Dixième image : Il revient dans le monde en homme libre (il n'a rien à acquérir). Pour une analyse très soignée de cette série de tableaux nous conseillons fortement la lecture de l'interprétation philosophique qu'en fait Toshimitsu Hasumi dans le Troisième Chapitre de son *Élaboration philosophique de la pensée Zen*, cité précédemment.

² « Religious experience »

L'Esprit du Zen

qui ne laisse place à aucun doute qui ne tolère aucun effort pour le retenir, sinon il disparaît.

Le moine Ting vint trouver Lin-tsi et lui demanda : « Quelle est l'essence du Bouddhisme ? » Lin-tsi descendit de sa chaise de paille, empoigna le moine, lui donna une gifle et le laissa là. Ting resta immobile. Un autre moine, qui était à côté de lui, lui dit : « Ting, pourquoi ne faites-vous pas une révérence ? » Ting était sur le point de s'incliner devant le maître, quand soudain il « réalisa » quelque chose.¹

Mais si le *Satori* est la mesure du Zen, le *Koan* (*Kō-an*) est la mesure du *Satori*. Le *Koan* signifie littéralement un « document officiel ». C'est une espèce de problème qui est basée sur les actes et les paroles des maîtres. Mais le *Koan* est plus qu'un problème à résoudre, c'est un problème qui est impossible à résoudre par les voies de la logique et de la rationalité puisqu'il n'admet aucune solution intellectuelle.

Watts présente ensuite à ses lecteurs quelques exemples de *Koan* sans en indiquer l'origine de façon précise :

Si le bruit résulte d'un claquement de mains. Quel serait le bruit produit par une seule main ?

De quelle manière vous y prendriez-vous pour faire sortir une oie qui aurait grandi dans une bouteille sans briser le contenant ?

Que feriez-vous si vous aviez les mains entravées et que vous étiez suspendu par les dents à la branche d'un arbre et que vous deviez répondre à une question sans tomber tout en sachant qu'une chute de cette hauteur vous tuerait ?

Il n'y bien sûr ici aucune réponse possible, du moins une qui pourrait nous satisfaire, logiquement parlant. En fait le *koan* a une fonction bien particulière. Il conduit l'adepte dans une impasse, et quand celui-ci comprend qu'il ne peut aborder le problème avec son intellect, et c'est là tout le dilemme que doit affronter l'adepte, il perçoit la solution.

Ce que semble vouloir indiquer Watts, sans qu'il lui soit possible à ce stade-ci de sa réflexion de bien l'exprimer, c'est que le *Koan* est en fait le dépassement de la frontière de la pensée rationnelle et que le *Satori* (l'illumination) n'est vécu que lorsque cette frontière est franchie. Le *Koan* agit alors comme une très forte tension qui « force » à travers le problème insoluble. Et le *Satori* n'est en définitive que ce moment d'irruption dans cette *nouvelle réalité* où le conscient et l'inconscient sont perçus de façon claire et évidente dans un acte

¹ D.T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*. Deuxième série, Paris, Albin Michel, 1972, p. 65.

réflexif spontané qui libère le « moi » de sa propre nature égotiste.

Watts va ensuite balayer du revers de la main la critique de Waley qui qualifie le Zen de « quiétisme », celle de Reischauer qui l'associe plutôt à une forme d'« auto-intoxication mystique » et celle de Griffiths qui l'identifie tantôt à un « fléau de rêveries oisives » ou encore à un « assassinat de l'esprit »¹. En affirmant que toutes ces positions sont erronées, et en clamant *haut et fort*, ce qui n'est pas sans rappeler une profession de foi quelque peu naïve, il soutiendra que le *Koan* est tout sauf de la rêverie ; que c'est un *travail vigoureux* dont l'objectif consiste à maîtriser l'intellect pour ensuite le transcender. Ainsi lorsque le *Satori* est atteint, ce n'est pas un état de transe qui est vécu, mais une attitude complètement différente à l'égard de la vie qui reflète une extraordinaire beauté. Watts signale qu'un maître Zen affirmait qu'il ne fallait jamais laisser échapper un *Koan* que l'on avait à l'esprit ; qu'il ne fallait pas tenter de le réduire à une hypothèse, mais qu'il fallait l'affronter sans s'appuyer sur aucune aide extérieure. Bien sûr, c'est peu comme explication, mais ses lecteurs devront s'en contenter... du moins jusqu'à ce qu'il leur présente une analyse plus poussée du Zen dans son ouvrage *The Way of Zen*.

Après avoir présenté à ses lecteurs quelques exemples plutôt techniques sur le fonctionnement et la substance du *Koan*, Watts retiendra finalement que lorsque l'adepte atteint un très haut degré de concentration de l'esprit, lorsqu'il affronte enfin le dilemme final : à ce moment précis, il se produit un « choc » et il prend alors conscience que le *Koan* n'a plus aucune substance... Ce moment ou cet état particulier est connu sous l'expression de « lâcher-prise ». L'adepte prend alors conscience qu'il lui est impossible de saisir quoi que ce soit, d'immobiliser la vie, il ne lui reste pas d'autre choix que d'accepter la vie telle qu'elle est, c'est-à-dire indéfinissable, spontanée et illimitée.

Watts indiquera ensuite qu'il n'y a pas qu'un état de *Satori*, mais que celui-ci consiste plutôt en une succession d'étapes de *réalisation* où de multiples *Koan* doivent être résolus (il avance le nombre 1700) avant de parvenir au *Satori* final. L'adepte passerait ainsi d'un *Satori* d'une durée de quelques secondes à un autre qui se prolongerait de plus en plus longtemps jusqu'à l'atteinte de l'illumination finale.

¹ Les références bibliographiques précises de ces « détracteurs » du Zen sont plus qu'approximatives. Watts ne juge même pas à propos d'indiquer si un de ces auteurs ou encore les trois ont présenté leurs positions dans *Religions of Japan* auquel il fait référence en indiquant ce titre entre parenthèses : on serait même porté à croire qu'il ne s'agit que des deux derniers, puisque *Zen Buddhism and Its Relation to Art*, de Waley (1922) est mentionné dans la bibliographie.

L'Esprit du Zen

S'appuyant ensuite sur l'ouvrage de William James, « *Varieties of Religious Experience* », dont il citera quelques passages, il fait remarquer la forte ressemblance qui existe entre le *Satori* et l'expérience de la *Conversion Subite* de la religion chrétienne¹, ces deux moments étant toujours précédés d'un sentiment de désespoir aigu et d'une profonde détresse ; jusqu'à ce que le « soi » s'effondre en s'apercevant que tous les actes qu'il tente d'accomplir sont vains et qu'alors... il s'abandonne à Dieu. Il fait ensuite le parallèle entre deux impressions qui, malgré qu'elles puissent nous sembler culturellement éloignées l'une de l'autre, renvoient finalement à la même expérience : premièrement, celle d'Alfred² (sic) Monod, un protestant français qui parle de cet état d'abandon total qui serait suivi d'une extrême détresse avant qu'une complète transformation s'établisse, celle-ci remplie de la Gloire de Dieu. Deuxièmement celle de Hakuin, un maître Zen qui après cette période d'abandon, parle de la joie inexprimable de goûter la fraîcheur de l'eau ou de percevoir l'univers d'une façon totalement différente. En d'autres mots, il est toujours question dans ce type d'expériences et qu'importe la façon dont cela est exprimé, de la disparition de tout dualisme, suivie de l'apparition d'un moment d'intuition lucide d'où résulterait une harmonisation complète avec le monde, la nature ou encore... Dieu.

Watts fait alors remarquer que malgré les similitudes que présentent ces deux types de « conversions subites », les différences demeurent énormes. Car si la *conversion* chrétienne implique le niveau surnaturel par l'intervention d'une puissance divine qui intercède³, celle du *Satori* se fonde essentiellement sur la compréhension et la maîtrise de sa propre nature humaine intérieure pour arriver à percevoir le monde dans toute sa *naturalité*, c'est-à-dire au-delà de tout dualisme. Et pour faciliter cette maîtrise de l'esprit, le Zen, comme la plupart des philosophies religieuses orientales, va privilégier la Voie de la méditation (*Za-zen*), qui comme le *Koan* ne doit pas être considérée comme une fin en soi, mais plutôt comme un autre moyen qui sera souvent utilisé en corrélation avec le premier afin de permettre à l'adepte de parvenir à la connaissance.

Malgré qu'il n'ait jamais visité un monastère, qu'il ne soit jamais allé au Japon, qu'il n'ait jamais assisté à aucune cérémonie Zen, Watts, s'appuyant entre autres sur un des ouvrages de Suzuki⁴, présente

¹ C'est un thème qu'il développera abondamment dans plusieurs de ses ouvrages et tout particulièrement, dans le cadre des limites que nous nous sommes fixées dans cet essai, dans les titres suivants : *The Legacy of Asia and Western Man*, *Behold the Spirit* et *The Supreme Identity*.

² Cf. D. Stuart, *Alan Watts*, Radnor, 1976, p. 38. (Si l'on en croit ce biographe, il s'agirait plutôt de Adolphe Monod, un écrivain français, d'obédience protestante.)

³ Sans vouloir le nommer spécifiquement, c'est le fondement du dogme chrétien à travers l'Incarnation que Watts signale ici et qu'il traitera longuement dans les ouvrages comme *Behold the Spirit* et *The Supreme Identity*.

⁴ D.T. Suzuki, *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Kyoto, Eastern Buddhist Society, 1934.

L'Esprit du Zen

ensuite à ses lecteurs et ce, de façon tout à fait convenable, si nous voulons bien comparer les descriptions qu'il nous propose avec celles que nous pouvons retrouver dans d'autres ouvrages traitant du même sujet, un excellent portrait concernant aussi bien l'intérêt esthétique que la symbolique de l'architecture des temples que l'environnement physique de la salle de méditation, le réfectoire, la cuisine, la chambre, le jardin, etc. Il s'intéresse aussi bien aux objets de la vie courante qu'aux outils des rituels, décrivant entre autres le *Keisaku* : cette baguette plate qui vient contrer la somnolence des moines durant de long *Za-zen*. Afin de démontrer que le Zen se vit au jour le jour et qu'il n'y a pas pour l'adepte des *moments* plus importants que d'autres, Watts n'insiste pas plus sur certaines activités cérémonielles et religieuses que sur les besoins courants et les multiples occupations journalières des moines tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des monastères, des simples repas en communauté aux offrandes des restes aux oiseaux.¹

Watts terminera cette courte monographie en se questionnant sur l'héritage spirituel que nous laissent le Zen et la philosophie Orientale en général. Il le fait premièrement à partir d'un critère simple et élémentaire de jugement qui relève de la valeur de sa pratique : « reconnaître l'arbre à ses fruits... ». Il y fait mention, sans toutefois en questionner la prémisse, du caractère élitiste de la Sagesse Orientale, qui selon ses propres mots, ne peut être indifféremment distribuée à tout un chacun, puisqu'elle demeure le privilège d'une minorité « *(qui est) apte à la comprendre et à la vivre dans un esprit correct* », contrairement à la *Sagesse Occidentale* : la « science » qui peut être la propriété de tous sans égard à leurs motivations. Utilisant la métaphore du double tranchant de la lame, il évoquera (nous sommes en 1935) l'exploitation des sciences physiques à des fins destructrices mais également les progrès importants qui lui sont attribuables, entre autres, dans les domaines de la Santé. De façon un peu naïve, il fera cette profession de foi qui manque à l'évidence de nuance :

Tandis que nous dispensons notre sagesse comme s'il s'agissait d'un objet de peu de prix, l'Orient voit en elle un trésor d'une valeur inestimable. Pour l'acquérir, l'homme doit sacrifier tous ses biens et se tenir prêt à prouver par tous les moyens qu'il désire acquérir la connaissance et qu'il en fera un bon usage. En somme, il doit faire la preuve que la sagesse est à ses yeux supérieure à toute autre valeur, une sorte de dépôt sacré dont il ne se servira pas à des fins indignes.³

Voulant faire comprendre également que le caractère universel du Zen n'est pas en contradiction avec son caractère élitiste, Watts affirmera que *sa vérité* se révèle dans la vie courante, qu'elle est présente dans

¹ Sur cette question, voir l'excellent ouvrage de Benoît Billot, *l'oyage dans les monastères zen*, Paris, Desclé de Brouwer, 1987.

² *L'Esprit du Zen*, p. 91.

³ *Ibid.*, p. 92.

L'Esprit du Zen

chaque être et dans tous les objets « *même si nous n'en avons pas conscience* », dira-t-il ; qu'elle n'est la propriété de personne en particulier puisque la nature-de-Bouddha est omniprésente en tout. Dans un souci de conclure malgré qu'il n'ait pas encore celui de justifier convenablement tous ses propos, Watts soutiendra que malgré que dans son expression la plus haute, le Zen ne puisse être accessible qu'à une infime minorité, son influence aura été des plus importantes sur certains groupes, entre autres sur la classe des samourais du Japon féodal, et que les œuvres artistiques réalisées sous son influence valent en importance les grandes œuvres des autres civilisations.

[...] nous voyons que le Zen a influencé la civilisation extrême-orientale sur les plans apparemment opposés de l'esthétique et des arts martiaux. D'une part, il a inspiré les subtilités de la cérémonie du thé (*Cha-no-yu*), l'art du jardin, l'œuvre des peintres Song, celle des académies Kano et Sumi-e, la poésie (notamment celle de Basho) et la simplicité paisible de l'architecture japonaise ; d'autre part, il permit l'élaboration de techniques aussi inquiétantes que le *ju-jitsu* et le *kenkitsu* (escrime) et des principes austères du *bushido* — le Code du Chevalier Samourai. La singularité du Zen réside donc dans sa capacité d'associer la paix du Nirvana à l'activité intense dans le combat et aux tâches courantes de la vie quotidienne.¹

On pourra reconnaître que le travail que Watts a réalisé en esquissant dans ce premier livre les caractéristiques de l'esprit du Zen ne fut pas pour lui-même inutile et sans conséquence. En *flirtant* avec les *Essais* de Suzuki, en réussissant à en convertir l'information et les idées de fond, le plus souvent en ses propres termes quoi que les paraphrases furent abondantes et en ayant toujours le souci de clarifier les propos du maître qui autrement seraient demeurés trop fortement académiques, Watts a appris son sujet... Il eut certainement le sentiment de comprendre et de faire comprendre le Zen à ses lecteurs. Et il a à l'évidence réussi à définir et à faire saisir cette notion centrale du Bouddhisme concernant la fusion de l'homme avec l'univers au-delà de toute dualité... Mais surtout par delà la certitude du : « *Voilà j'ai compris* », il proposa une ouverture à l'Orient et à ses mystères. Et c'est par ces quelques mots qui rappellent une des vérités fondamentales du Zen qu'il conclut son premier livre :

Le Zen est la vie. Poursuivre le Zen revient donc à poursuivre sa propre ombre : à mesure qu'on court, on s'éloigne du soleil. Comprendre que tout vouloir-saisir est vain, provoque instantanément un retournement, c'est-à-dire l'éclair du Satori. Alors, dans la lumière du soleil, la dualité entre le soi et l'ombre se dissipe et il prendra conscience de ce qu'il poursuivait l'ombre irréal de l'unique Soi véritable, dont il a toujours participé, dont il participe encore et dont il participera à jamais. Il aura ainsi réalisé l'Illumination.²

¹ L'Esprit du Zen. p. 96.

² *Ibid.*, p. 112.

Une analyse rétrospective des travaux de Watts nous démontre que dès la parution de cette courte monographie sur le Zen, le jeune essayiste a (peut-être malgré lui) déjà largement fixé les balises et les limites de ce qui allait devenir plus tard son propre système de pensée qui allait demeurer tout au long de sa vie très fortement imprégné par les enseignements de Bouddha dont il allait devenir durant les années soixante-dix l'un des porte-parole les plus écoutés de la jeunesse nord-américaine. S'il a réussi cela, avouons-le, c'est peut-être un peu parce qu'il a su piger d'une manière parfois très cavalière et souvent peu orthodoxe dans les préceptes du Bouddhisme, en détournant et en ajustant à l'occasion certains de leurs enseignements au profit de sa propre vision du monde. Même si l'on peut dire que ce premier essai n'est en définitive qu'un enthousiaste résumé un peu naïf des leçons que propose D.T. Suzuki dans ses *Essais sur le Bouddhisme Zen*, il n'en demeure pas moins très important pour Alan Wilson Watts. Premièrement, pour la notoriété presque immédiate que cette parution lui apporta. En effet, il semble bien que les circonstances qui prévalaient à la veille de la Deuxième guerre mondiale associées à la fascination de plusieurs occidentaux pour la recherche de nouvelles voies spirituelles aient permis que ce livre soit immédiatement un succès. Deuxièmement, parce que le jeune Watts a pu par ce premier livre, malgré quelques imperfections de débutant, rendre simple une matière souvent jugée aride, notamment lorsqu'elle est traitée sous la plume de certains érudits de l'orientalisme.

Nous croyons également que la lecture de cet ouvrage est nécessaire pour comprendre les prémisses à l'œuvre dans les travaux subséquents de Watts, puisque c'est justement cette fascination qu'il éprouve pour l'Orient et pour le Bouddhisme Zen en particulier qui fera de lui aux yeux du grand public un « spécialiste » des questions reliées à la spiritualité orientale, même si tout compte fait, il n'en possède, du moins à cette époque, que la lettre.

De façon plus spécifique, si nous voulions résumer en huit règles d'or certaines des grandes vérités de l'Orient, ou plus précisément quelques-uns des principes fondamentaux empruntés au Zen que Watts a immédiatement adoptés et qui, pour ainsi dire, ne l'ont plus jamais quitté par la suite, nous pourrions affirmer qu'il faut :

1. Rejeter l'ego, car il est le grand responsable de la souffrance humaine.

L'Esprit du Zen

2. **Bannir toute forme de conceptualisation, afin de ne pas favoriser la distinction intellectuelle, car les concepts qui ne peuvent être tenus pour l'équivalent de la réalité, empêchent l'esprit de suivre son cours.**
3. **S'en remettre à la spontanéité, à l'instant présent par un saut intuitif, en libérant l'esprit (le mental) de tout conditionnement (*i.e.* la libération des liens causals).**
4. **Ne rien désirer, ne rien vouloir posséder, puisque tout dans l'univers n'est que transitoire et que par conséquent, il est inutile de vouloir s'agripper aux choses.**
5. **Éviter de considérer toute forme de discipline spirituelle comme une fin en soi.**
6. **Éviter tout effort conscient pour parvenir à l'Illumination, puisque la vérité est déjà là dans l'instant et qu'il est donc inutile de rechercher ce que l'on possède déjà.**
7. **Éviter de vénérer une chose plutôt qu'une autre puisque tout dans l'univers participe de l'ultime vacuité de la Nature-de-Bouddha.**
8. **Favoriser le « lâcher-prise » (l'abandon), afin de prendre conscience qu'il faut accepter la vie telle qu'elle est : indéfinissable, spontanée et illimitée.**

2

Nous sommes à l'été de 1936, Watts est fasciné depuis déjà un bon moment par la religion, non pas celle de l'Église d'Angleterre, mais la religion fondamentale, celle qu'il situe lui-même au-delà du bien et du mal ; conséquemment on comprendra que l'éthique « restrictive » ne puisse occuper qu'une place très secondaire dans son champ d'intérêt. Déjà, dès la fin de son adolescence, Watts s'est inscrit à sa propre université, une université sur mesure, dira-t-il ; il y a fréquenté à travers la littérature, les œuvres de Suzuki bien sûr, mais également celles de Keyserling, Nietzsche, Vivekananda, Lao-tseu, les Upanishads, Feuchtwanger, Bergson, H.P. Blavatsky, la Bagavad-Gita, Anatole France, Havelock Ellis, Bernard Shaw, le Sûtra de Diamant, Robert Graves, C.G. Jung, etc. Il fit à cette époque une rencontre fort importante et qui arriva à point nommé dans sa formation dilettante ; celle de Nigel Watkins qui tient une librairie « magique ». Cette petite boutique est située tout près de la National Gallery et l'on y vend des livres traitant d'astrologie, de philosophie orientale, d'alchimie, de mysticisme et de tous sujets occultes et exotiques, en d'autres mots, tout ce qui traite de « bavardage métaphysique ». Watts n'hésite pas, entre autres choses, à attribuer à Watkins le titre pompeux de bibliographe attiré, car il se sent envers lui redevable pour les très nombreux conseils que ce dernier lui a prodigués quant aux choix de ses lectures sur le Bouddhisme, la religion comparée et le mysticisme. Dans les cercles d'« initiés » qu'il fréquente, Watts est amené à côtoyer fréquemment des adeptes du mysticisme et de l'occultisme. Et une des figures importantes de cette « sous-culture occulte » qui va fortement le marquer est certainement celle de Dmitrije Mitrinovic, un gourou originaire de Yougoslavie qui aura une forte influence sur lui pour la constitution de son *personnage*.

Mitrinovic vivait à Bloomsbury, près du British Museum. C'était un Slave corpulent à la tête complètement rasée[...], [...] il ressemblait à Gurdjieff, [et] était un grand magicien et un « gourou de la rue ». [Il] était entouré de disciples tous à sa dévotion et de femmes qui l'adoraient.[...] Il s'avait donner l'impression que c'était un immense privilège d'être invité chez lui. Et ce l'était.[...] L'atmosphère dégagée par Mitrinovic me fascinait, ainsi que son humeur, la puissance de ses yeux et de sa voix, ses habitudes secrètes de hibou nocturne, son style d'écriture oraculaire [...] et ses goûts exotiques en matière d'art et de littérature.[...] Sa méthode de psychanalyse mutuelle en dehors de toute contrainte, [et] sa théorie sur l'ordre social[...]¹

¹ Mémoires (1915-1965), p. 117-122.

Watts s'immerge maintenant dans la contemplation de Bouddha et l'étude de l'art chinois¹, pour autant qu'il est possible de la faire à Londres.² À la recherche de mentors, il rencontre l'orientaliste Frederic Spiegelberg et semble fasciné par sa théorie suivant laquelle la forme la plus élevée de la religion consiste à transcender la religion, il s'agit d'une espèce de Religion de la Non-Religion, en d'autres mots : un athéisme au nom de Dieu. Spiegelberg représente à l'époque tout ce que Watts peut envier : il a étudié la philosophie et la psychologie avec Jung, il a été un disciple de Zimmer et de Hauser, il connaît le sanskrit et l'iconographie tibétaine et peut ainsi citer les grands maîtres à partir des textes d'origine. Et c'est justement à ce type de connaissances que Watts aspire en ces temps lorsqu'il se met à l'apprentissage de la calligraphie chinoise et à quelques adaptations japonaises de celle-ci. Une réflexion que Watts publia en 1972 est significative quant à l'influence que ce dernier eut sur lui.

Spiegelberg partit pour l'Amérique en 1937, et je l'y rejoignis un an après. Il enseigna à Columbia et au séminaire de l'Union théologique jusqu'en 1945 environ, époque où il fut nommé à Stanford. Je vins le rejoindre une nouvelle fois, en 1951, quand il projeta de créer à San Francisco une Académie américaine d'études asiatiques et qu'il m'invita à faire partie de l'université. En d'autres termes, il me fit venir là même vers quoi était aimantée ma boussole intérieure.³

C'est Toby Humphreys qui introduisit Watts à Krishnamurti, le *jagad-guru* (guide du monde), un homme qui le fascina autant par sa capacité à traduire les principes philosophiques du Bouddhisme tibétain en termes clairs que pour ses talents de... comédien. Car c'est un peu comme cela qu'il apparaissait à Watts. Et il sut tirer de Krishnamurti, mais aussi de Suzuki la « matière première » de son personnage qui ne demandait qu'à s'épanouir.

Et la chance lui sourit très tôt. En effet, en 1936, se tint à l'université de Londres, le congrès mondial des Religions auquel participèrent une pléiade d'hommes d'Église et de science, avec entre autres, le théologien russe orthodoxe Nicolas Berdjiaev, le philosophe hindou Radhakrishnan, le théologien islamique Yusuf Ali, le bouddhiste G.P. Malalasekera, le philosophe juif et homme d'État Lord Samuel, Rom Landau

¹ Watts fait à quelques reprises mention dans ses premiers ouvrages d'une exposition sur l'art chinois qui semble l'avoir marqué au plus haut point. En effet en 1936, l'Académie royale des arts a organisé en collaboration avec le gouvernement chinois une somptueuse exposition dont le clou était une sculpture sur pied de Bouddha de vingt mètres de haut.

² « [Robert] Holland-Martin [président du bureau des directeurs de la banque Martin] me procura un laissez-passer officiel, qui me permit de [me rendre à l'exposition sur l'art chinois] tous les jours, afin d'essayer de comprendre et de m'imprégner de l'état d'esprit présent derrière les formes de l'Art chinois. » Cf. *Mémoires (1915-1965)*, p. 122-123

³ *Mémoires (1915-1965)*, p. 125.

La Voie du Milieu

qui faisait autorité dans les cultes religieux modernes, Dennison Ross, un spécialiste de la littérature persane et pour le Bouddhisme Zen : D.T. Suzuki. En marge de ce congrès, Suzuki fut invité à donner une série de conférences sur le Bouddhisme *Mahayana* et c'est au jeune Watts alors âgé de 21 ans que revint l'honneur de diriger les débats après la conférence. Il s'y impliqua si intensément qu'il fut bientôt nommé membre conseiller du congrès et que peu de temps après, il put participer aux travaux du comité exécutif. Parallèlement, il assistait assidûment aux lectures données par C.G. Jung à Londres cette année-là. C'est donc *en mouvement* dans ce « vortex spirituel » que Watts écrit un nouveau livre : « *L'héritage de l'Asie et l'Homme Occidental* ». ¹

[Il] se voulait une sorte de résumé de tout ce que j'avais appris dans mon auto-université. Ce livre fut republié plus tard par l'université de Chicago, mais je pense qu'il vaut mieux qu'il soit épuisé depuis longtemps. J'essayais d'amalgamer le Bouddhisme, le Védanta, le Taoïsme, la psychologie jungienne et le mysticisme chrétien [...]. ¹

Même si longtemps après sa première parution, Watts demeurera très critique et même acerbe face à ce livre et qu'il voudra ne pas l'avoir écrit, il nous semble évident que même si ce texte recèle et révèle à bien des niveaux de fortes lacunes, qu'il est à maints égards présomptueux et qu'il pêche souvent par esbroufe, il n'en demeure pas moins qu'il demeure extrêmement révélateur sur l'intérêt que portait Watts à l'ensemble de ces questions connexes et que malgré qu'il n'arrive pas encore à livrer clairement le message, l'effort qu'il a su déployer vaut que l'on s'y penche sérieusement, car les recherches qu'il a entreprises et l'intérêt qu'il a su démontrer dans sa tentative de synthétiser ces différentes approches qui partagent entre elles le même dénominateur commun resteront pour lui la *matière première* de son œuvre.

Dès les premiers mots de son *Introduction*, Watts indique d'emblée l'envergure de son projet (ou de ses prétentions) : il propose aux lecteurs rien de moins qu'un ouvrage de synthèse traitant de l'héritage philosophique et religieux de l'Asie Centrale et de l'Orient qu'il se propose de mettre en relation avec les problèmes spirituels de l'homme Occidental. Il propose de le faire à travers une étude de la *Voie du Milieu* : *i.e.* le Bouddhisme, le Taoïsme et le Védanta. Et comme si ce projet n'était pas en lui-même plus que suffisant, il ajoute qu'il étudiera *cet héritage* en relation avec le Christianisme et la psychologie moderne. Il va de soi que ce n'est pas là une *mince affaire*!

¹ Alan Watts. *The Legacy of Asia and Western Man. A Study of the Middle Way*. London, John Murray, 1937. (inédit en français, traduction R.J.)

La Voie du Milieu

Devant « le gigantesque » de sa tâche, et peut-être pour indiquer aussi à ses lecteurs un ordre de grandeur quant aux sources bibliographiques qui sont disponibles, Watts mentionnera que sur le Bouddhisme seulement, il existe à ce jour (1937) environ 2000 titres parus en langue anglaise et deux fois plus en langues allemande et française. Quant aux ouvrages qui s'intéressent aux autres branches de la philosophie Orientale comme le Védanta, le Yoga, le Taoïsme, etc., il semble qu'ils n'ont pas été répertoriés, du moins selon lui.

Mais pourquoi tient-il à faire cette remarque? Ce n'est certainement pas pour dire que son ouvrage viendra s'ajouter aux autres, mais plutôt pour en indiquer la *qualité particulière*. En effet, même s'il admet que depuis les cinquante dernières années des progrès importants ont été réalisés dans les études orientales, même s'il reconnaît qu'ils sont attribuables aux lettrés, aux chercheurs qui portent bien sûr (et c'est habituellement ce que l'on attend des intellectuels) une très grande attention aux détails, Watts soutient que ce type de démarche fait en sorte qu'ils en arrivent souvent à ne plus avoir de vue d'ensemble.

Le lettré ne serait pas un lettré s'il ne portait pas une très grande attention aux détails, et inévitablement sa trop grande attention aux détails des arbres l'empêche de voir la forêt. ²

Watts mentionne ensuite le rôle important que doit jouer l'interprète, celui qui ne se perd pas dans les détails techniques inutiles et qui a le talent de traduire dans un langage simple, les grandes lignes de la pensée Orientale.

Mais au-delà de la recherche *savante* et de la *vulgarisation*, Watts affirme qu'il y a un problème d'importance qui demeure : une fois que l'information est disponible et en partie, suffisamment comprise, l'on se doit de questionner les relations qui peuvent s'établir entre la tradition de l'Orient et celle de l'Occident afin de comprendre quelle influence peut avoir la première sur la seconde pour notre propre façon de vivre. Et il semble bien que ce soit là le *créneau* où il va s'inscrire lorsqu'il laisse entendre que bien peu de choses ont été réalisées dans cette voie-là.

Se prononçant dès le départ sur l'impossibilité et surtout sur l'absurdité qu'il y aurait à vouloir *se défaire* du Christianisme (et même de la Science) pour *plonger* tête baissée dans la Sagesse de l'Orient et

¹ Mémoires (1915-1965), p. 132.

² The Legacy of Asia..., p. xii.

La Voie du Milieu

devenir tout à coup bouddhiste voir même théosophiste, Watts fait remarquer à ses lecteurs que cela serait tout aussi *contre nature* que de suggérer aux Asiatiques de devenir chrétiens et rationalistes. D'un côté comme de l'autre, il signale que toute forme de prosélytisme ne fait que traduire l'aveu manifeste de la non-ouverture aux autres cultures, du refus d'apprendre d'un héritage spirituel différent. Ainsi, c'est dans le cadre de cette ouverture d'esprit que Watts veut situer son travail :

L'objet de ce livre consiste moins à décrire la pensée de l'Orient et le mysticisme que d'en montrer les liens pouvant s'établir avec le Christianisme mais également avec une science qui est encore jeune, mais qui se développe rapidement — la Psychologie.¹

Sans se poser spécifiquement la question, Watts répond ensuite à l'interrogation possible de ses lecteurs concernant l'à propos d'un tel projet. Sa position est la suivante : si tous les livres sont à quelques niveaux que ce soit, pour ainsi dire, le compte rendu d'une expérience personnelle, les lecteurs doivent comprendre que c'est justement *sa propre quête spirituelle* qui l'a amené à rendre compte par écrit de ses recherches, de ses rencontres et de ses expériences « mystiques ». Même s'il éprouve un profond respect pour la tradition Orientale, il ne ressent aucunement le besoin de « changer de peau », de devenir autre... Pour faire comprendre sa position, il utilisera cette analogie, qui nous apparaît si naïve à maints égards qu'elle nous force au sourire indulgent. Watts soutiendra que le respect [et l'ouverture] pour une culture étrangère est comme celui que l'on ressent pour la femme. L'homme ne veut pas devenir une femme, mais c'est grâce à son union avec elle que naîtra un enfant. Et ce livre parle justement de la naissance de cet enfant ; résultat de la rencontre entre la sagesse Orientale et Occidentale.

Watts veut s'adresser spécifiquement aux lecteurs suivants : aux chrétiens sincères qui veulent en connaître plus sur la signification profonde de leur religion, à ceux qui recherchent plus de clarté en prenant le chemin de la psychologie de Freud, Jung et Adler et à tous ces occidentaux qui sont si passionnés par la sagesse de l'Orient qu'ils en négligent celle de l'Occident. Mais peut-être s'agit-il en fait des mêmes individus, ces hommes qui vivent une incertitude féconde, ceux-là même qui n'arrivent plus à se satisfaire du champ étroit de la raison. Ceux qui ont la tête *pleine* mais dont le cœur reste assoiffé... Ceux qui ressentent intimement ce gouffre profond entre ce qu'ils pensent et ce qu'ils ressentent et font réellement.

¹ *The Legacy of Asia* , p. xii et xiii.

La Voie du Milieu

Watts attire l'attention des lecteurs sur Carl Gustav Jung qui l'a fortement inspiré pour la rédaction de ce livre. Jung, malgré qu'il ait confiné son travail au champ spécialisé de la psychologie, aurait commencé à s'attaquer à ce problème de la bonne manière¹ en étudiant les avantages mais également les dangers de l'assimilation par les Européens de la pensée Orientale. Le psychologue, solidement campé dans la méthode d'analyse scientifique ne se serait pas laissé séduire ni par le prestige des mots ni par les doctrines exotiques qui semblent charmer si facilement ceux qui auraient perdu confiance dans le Christianisme. Jung aurait, selon Watts, osé aborder la Sagesse de l'orient à travers le prisme de la psychologie, en se préservant de tout mimétisme. Car il semblerait que le danger qui guette l'occidental face aux philosophies orientales réside justement dans le fait qu'il peut être tenté d'en imiter l'esprit sans avoir au préalable achevé pour lui-même son évolution personnelle.²

Il faut donc comprendre qu'il ne s'agit nullement pour Watts de copier l'Orient comme il le rappelle spécifiquement en empruntant les mots d'un sage Chinois ; une formule qu'il réutilisera dans plusieurs de ses livres : « *Lorsque le mauvais homme utilise les bons moyens, les bons moyens travaillent de la mauvaise manière.*³ » Et sur la nécessité d'une rencontre féconde avec la philosophie orientale, il soutiendra la position suivante : De même qu'il est absurde pour quelqu'un qui est toujours attaché au monde de prétendre au *Nirvana*, il est également vrai de dire qu'il n'est pas nécessaire pour pratiquer la *sagesse de l'Orient* de se retirer de la vie active, de renoncer à toute responsabilité comme le ferait un ermite (*sanyassin*), car si cela était le cas, la sagesse orientale ne pourrait pas prétendre à l'universel. En bref, ce que cette *philosophie* peut réellement apporter à l'homme Occidental, c'est une *méthode* et une *pratique* de réconciliation avec la vie. Et c'est presque un cri du cœur qu'il lance à ses lecteurs lorsqu'il soutient que :

Mais qu'importe notre vocation particulière en ce monde, il est essentiel que nous embrassions la vie chaleureusement, que nous l'acceptons totalement, que nous nous donnions à elle, autrement rien d'autre ne nous arrivera que la frustration et la maladie mentale.⁴

¹ Voir C.G JUNG & WILHELM, *The Secret of the Golden Flower*, 1931.

² Évidemment, Watts s'éloignera plus tard considérablement de la position défendue par Jung, une position qu'il semble pour l'instant accepter sans condition. C'est surtout dans *The New Alchemy in This Is It and other Essays on Zen and Spiritual Experience*, (1958) et dans *The Joyous cosmology*, (1962), qu'il s'exprimera plus longuement sur l'intérêt (voir la nécessité) d'utiliser des drogues dites d'« expansion de la conscience », qui sont alors présentées comme un moyen valable permettant d'atteindre plus rapidement un état « voisin » du *Satori*.

³ *The Legacy of Asia*... , p. xv.

⁴ *Ibid.*, p. xvi.

Watts croit beaucoup dans le *pouvoir* de la philosophie Orientale mais également dans *celui* de la philosophie mystique (qu'il nommera métaphysique), il y croit et s'y *jette à corps perdu* comme le ferait un jeune homme rempli de convictions et de désirs pour l'avènement d'un monde meilleur, plus grand, plus ouvert, plus spirituel... Doit-on y voir les signes d'une fuite en avant, alors que les transformations industrielles, sociales et idéologiques semblent plutôt annoncer de grands bouleversements en Europe continentale? À la veille de quitter (fuir!) l'Angleterre pour l'Amérique, Watts s'intéresse aux grands maîtres, aux Bodhisattvas et autres Avatars. Il soutient que sans prétendre pouvoir atteindre facilement la *Grande Voie*, c'est-à-dire l'union finale avec l'ultime Réalité, le contact avec les *Upanishads*, les *Sûtras*, la *Bhagavad-Gîtâ*, pourra tout de même permettre une *réalisation* à mesure d'homme.

Watts propose dans le premier chapitre « *La Sagesse de L'Asie* » un discours critique sur les limites de la rationalité et organise son argumentation en révélant l'inadéquation de sens entre *sagesse* et *rationalité*. Cette position est à coup sûr en contradiction avec la tradition philosophique Occidentale.¹ Mais en quoi consiste cette *sagesse* qui vient d'Asie et en quoi est-elle si différente de l'héritage laissé par les Grecs? Afin de répondre à la question, Watts qui a déjà montré *ses couleurs*, trace ici un portrait de ce qu'aurait été « *l'essence de notre éducation* ». Il soutient que parce que l'attention de l'Occident a constamment été dirigée sur l'héritage de la Grèce, de Rome et d'Israël, elle n'a pas pu tirer tout le bénéfice d'un contact avec une autre Antiquité. Utilisant l'analogie de la plante qui a besoin d'un terreau suffisamment riche pour fleurir, il soutiendra que le temps est venu pour la culture occidentale d'être revitalisée par l'apport d'une nourriture fraîche, à défaut de quoi, *ses racines* n'arriveront plus à se *nourrir* convenablement... et la plante périlitera.

Fidèle à *sa méthode*, il s'en prend dès le départ à la *grande responsable de tous nos maux* : la culture scientifique. Selon lui, l'une des conséquences les plus désastreuses du développement de celle-ci, résulte dans le développement d'une culture qui ne favorise que l'utilitaire au détriment du spirituel. Même si les réalisations artistiques de la tradition orientale sont étonnantes en elles-mêmes, (Watts s'appuie sur l'Exposition internationale sur l'Art chinois) et qu'elles peuvent forcer à maints égards l'admiration, c'est pourtant sa *sagesse* qui inclut tout autant la religion, la philosophie et la psychologie qui serait son héritage le plus précieux. Et dans la sagesse orientale, Watts *cible* tout particulièrement l'Hindouisme, le Bouddhisme et le Taoïsme.

¹ Pour bien faire comprendre comment cette position affirme avec force sa rupture d'avec l'orthodoxie philosophique, il n'est pas inutile de poser en défenseur de celle-ci, le pédagogue et historien de la philosophie, Joseph Vialatoux qui dans *L'Intention philosophique* (1952), oppose la sagesse à l'impulsivité instinctive, qu'il taxe d'ignorance inconsciente.

Voulant mettre en preuve que le Christianisme n'acquiert la possibilité de *grandir* qu'au contact d'une source où il peut s'abreuver, Watts donne à réfléchir sur le fait historique suivant : si au cours du XIII^e siècle, le Christianisme a pu atteindre un tel apogée, c'est en partie grâce à *sa rencontre* féconde avec la philosophie Aristotélicienne, de la même façon qu'il avait su précédemment tirer profit de sa rencontre avec le néoplatonisme.¹ Mais sur la même lancée, Watts fait également remarquer que ses sources sont maintenant taries et qu'il faut que le Christianisme se tourne vers d'autres sources pour y puiser une énergie nouvelle, sinon il sera tenté de ressusciter maladroitement son passé *glorieux* par un retour au Puritanisme, à la Scolastique ou encore au Gnosticisme. Et il conclut rapidement qu'il s'agit là d'une voie sans issue, car si les deux premières ont été épuisées depuis longtemps, la troisième a, quant à elle, peu à offrir en comparaison des *mêmes vérités* qui sont exprimées d'une façon beaucoup plus claire dans les religions asiatiques dont, pour une grande partie, les enseignements de cette dernière dérive. Quant à envisager comme solution valable que le Christianisme puisse *se nourrir* de la pensée scientifique moderne, cela pose un problème de taille. En effet, même si un terrain d'entente au sujet d'un universel objectif peut éventuellement être trouvé, il n'en demeure pas moins que la religion vit un étroit rapport avec les valeurs subjectives alors que les sciences privilégient une *relation* de mesure avec le monde, à l'exception bien sûr de la psychologie¹ qui elle, s'intéresse surtout à la guérison de l'âme...

Et Watts soutient que même s'il n'y a pas à proprement parler de science de la guérison psychologique, si l'on veut bien faire exception des outils spécifiques qui peuvent favoriser un retour au bonheur, il est tout de même intéressant de remarquer la ressemblance qui existe entre le système engendré par la psychologie et la technique de l'artiste. En effet, il apparaît évident que grâce aux connaissances et à l'entraînement suffisants, tout homme peut arriver à mesurer correctement la pression sanguine, mais qu'il en va tout autrement lorsqu'il s'agit pour celui-ci de déceler la beauté dans une œuvre picturale, car cela relève plutôt d'une connaissance, voir d'une faculté intuitive qui ne relève pas de l'étude d'un champ disciplinaire particulier. Et il semble bien que cela soit cette qualité qui est recherchée lorsqu'il est question de religion et de philosophie. En d'autres mots, les objets (sujets) de l'expérience religieuse comme les objets (sujets) de

¹ Watts aurait pu tout aussi bien faire valoir l'importance de ces deux périodes en signalant certains principes fondamentaux pour chacune d'entre-elles. Ainsi la première période, dite platonicienne (du IV^e au XII^e siècle) s'appuie sur deux principes de la philosophie de Platon : une rigueur morale prônant le renoncement au plaisir et une distinction entre la réalité supérieure (suprasensible) et le monde sensible. Alors que la seconde période, dite aristotélicienne (du XII^e au XVII^e siècle) aura plutôt produit un esprit de questionnement qui sera responsable de la remise en cause des dogmes : un malaise qui va s'accroître entre l'Église et la Science jusqu'au XVII^e siècle.

La Voie du Milieu

l'expérience esthétique ne peuvent en définitive jamais être mesurés. Watts en arrive donc à la conclusion que si la religion peut éventuellement retirer quelque chose de sa relation avec la psychologie, elle ne doit surtout pas espérer trop de cette rencontre, car comme le soulignait Jung : « la psychologie n'est pas née hier mais ce matin même¹ »

S'appuyant sur cette prémisse, Watts mentionne que la philosophie de Freud relative à *Éros* et *Thanatos* est bien mieux expliquée dans le *Tantra* et le culte de *Kali* et que certaines des découvertes les plus importantes de Jung sont elles, brillamment explicitées dans le Bouddhisme, le Védanta et le Taoïsme. Bien sûr, l'implicite de cette critique suppose que Watts connaît bien ces philosophies!

Si l'on suit la logique que Watts impose à ses lecteurs, on devra accepter la position qu'il défend : si le Christianisme veut grandir, c'est-à-dire s'il veut retrouver une sphère d'influence qui puisse lui permettre de contrer les effets néfastes du rationalisme, dont la Renaissance marque apparemment le début spectaculaire, il doit obligatoirement se revitaliser. Et cette revitalisation ne peut se faire qu'en assimilant ce que la sagesse orientale et la psychologie moderne peuvent lui apporter. Et afin de bien faire comprendre les grands dangers de la rationalité, Watts s'appuie sur une des caractéristiques fondamentales de cette conception de l'être humain : une foi inconditionnelle dans la rationalité de l'homme, des exploits scientifiques et technologiques sans précédents, un rapport de soumission totale de la Nature au projet humain et une vanité sans borne... Tous les regards étant maintenant tournés vers l'homme. Et ce sont les mots de Hamlet qui semblent pour Watts, le mieux exprimer cette foi en l'humanisme.

Quel Chef-d'œuvre que l'homme, ô! comment noble est sa raison et combien infinies sont ses facultés; comme il est admirable et expressif dans l'action, un Ange en appéhension, ne ressemble-t-il pas à un Dieu!

En insistant de façon narcissique sur la beauté de la forme humaine, l'homme serait donc tombé en amour avec lui-même et se serait imaginé que sa compréhension rationnelle du monde était en elle-même plus que suffisante. Afin de démontrer l'importance du culte de l'homme pour l'homme au détriment de la symbolique universelle présente à l'époque médiévale, Watts jette un regard sur l'art pictural religieux, en affirmant que les artistes médiévaux savaient se satisfaire de la puissance des symboles au lieu de se complaire dans des représentations léchées exaltant la beauté de l'homme plus que celle de Dieu. Il fait

¹ C'est Karl Popper qui se retournerait dans sans sa tombe!

également remarquer que la problématique est la même en ce qui concerne le jeu théâtral, en soutenant qu'aux temps médiévaux, le *mystère* du théâtre demeurerait par ses thèmes une extension des rites symboliques de l'Église, mais qu'avec Shakespeare, les thèmes mystiques ont été remplacés par l'exaltation du cœur (l'âme humaine). Sur le plan philosophique, il pourfend bien sûr Descartes pour s'en être remis à la raison seule² — *cogito, ergo sum* —, mais tout en indiquant que *la faute* en revient aussi à saint Thomas qui a cherché à prouver la révélation par la raison.

Perdu dans cette masse de détails rationnels, *Narcisse* se languit et se meurt, il n'en finit plus de définir, de cataloguer, de diviser, d'ordonner, et... n'arrive plus à conclure, empêtré dans des dédales de controverses et de définitions inadéquates.

[Même si] les termes en eux-mêmes sont assez trompeurs lorsqu'ils sont mal définis, le véritable problème origine du fait que les événements de la vie se refusent à être traduits en mots, parce qu'ils sont si insaisissables et changeants qu'au moment où ils peuvent être décrit avec assez de spécificité, ils ont changé.³

Watts soutient que malgré le fait qu'il est évident que l'homme peut arriver, à travers les lois de l'univers, à faire entrer le monde dans le cadre de sa raison, il n'en demeure pas moins qu'il demeure quand même insatisfait de cette solution. Conséquemment, il prétend qu'il est fou de croire que parce que l'homme a pu dégager les causes antérieures dans un processus de raisonnement causal, que par le fait même, tout mystère est disparu. En d'autres mots, les choses ne sont pas véritablement expliquées parce que leurs causes sont révélées. On n'explique pas la *chaude caresse du vent* par un changement de température de l'atmosphère... Ainsi l'humanité aurait tort de vouloir mesurer toute chose par l'intellect, car nonobstant ses caractéristiques exceptionnelles, « *ce n'est qu'une machine mentale, et à travers lui, toutes les choses deviennent mécaniques* ». Finalement, en essayant de mesurer l'univers exclusivement par la raison, l'homme ne fait que transmettre à l'univers les limitations de sa propre raison. Poursuivant cette harangue à travers la critique de l'art « futuriste », il en arrive à la conclusion qu'une planification *parfaite* de la société conduira nécessairement à un épuisement spirituel, et qu'un ordre total produit conséquemment un ennui total pour

¹ Watts rapporte les propos de Jung mais sans en indiquer la référence bibliographique exacte.

² « Par *intuition* j'entends, non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend ; ou bien, ce qui revient au même, une représentation inaccessible au doute, représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison, [...] » René Descartes, *Règles pour la direction de l'Esprit*. (Règle III, 368.) Textes établis par Ferdinand Alquié in *Œuvres philosophiques de Descartes*, 1963.

³ The Legacy of Asia..., p. 12.

l'homme qui ne se révèle vraiment que dans le mystérieux.

L'on sent que tout *naturellement*, Watts veut faire passer ses lecteurs de *l'autre côté*... S'appuyant sur Jung, il soutiendra qu'en définitive, l'homme connaît très peu de lui-même, s'il ne tient compte que de l'aspect raisonnable de la conscience.

L'homme connaît très peu de lui-même, s'il ne tient compte que du conscient. De la même façon que nous sommes inconscients d'une grande partie de notre corps, nous sommes également inconscients d'une grande partie de notre psyché, et de la même façon que le corps poursuit sa route, nous forçant à reconnaître ses besoins, ainsi les profondeurs inconnues de l'esprit s'imposent d'elles-mêmes à nous.¹

Reprenant sa critique du « je », Watts utilise plus familièrement la formule : le « conscient je ». Parce que le « je » s'assume comme pensée et volonté en acte, il en arrive même à se persuader qu'*il est* rationnel lorsqu'*il* obéit à des pulsions irrationnelles. Mais pourtant, le « je » n'est qu'une fraction de la totalité de l'homme et c'est peut-être la partie qui entrave le plus l'âme. Sur le thème du *libre arbitre*, Watts soutiendra que ce n'est pas le « je » qui veut, mais plutôt un double aspect plus profond de l'esprit : une liberté irrationnelle [probablement le Ça] et la divine liberté de Dieu. Il s'agit d'une *volonté* qui dirige véritablement la vie, pendant que la raison consciente n'en est que l'outil : *la machine*. Reprenant pour l'essentiel les éléments fondamentaux de la théorie freudienne, Watts s'intéressera ensuite aux rapports qui s'établissent entre conscient et inconscient à travers le thème du désordre émotionnel et des conflits profonds de la personnalité, c'est-à-dire la schizophrénie. Est-ce que c'est parce qu'il progresse bien vers le général, ou parce qu'il entend au loin gronder la colère du *national socialisme*, ou encore parce qu'il utilise facilement la *projection*, toujours en est-il que s'appuyant sur le modèle psychanalytique, il en arrive à la conclusion que :

Dans une certaine mesure nous souffrons d'une schizophrénie sociale. Aucune autre époque, n'aura été avant la nôtre si fortement attachée à l'ordre scientifique et à l'organisation politique. Et ce sont précisément nos grandes connaissances scientifiques qui ont rendu possible les violentes orgies de destruction. Et ce sont justement ces nations modernes qui enrégimentent et organisent avec le plus d'efficacité leur population dans des projets guerriers. Et c'est là que nous comprenons toute la vérité de l'aphorisme de Lao Tseu : Lorsque les lois sont trop mises en évidence, les voleurs et criminels abondent.²

¹ *The Legacy of Asia* ... p. 17.

² *Ibid.*, p. 19.

Poursuivant son analyse des caractéristiques de l'équilibre humain et de l'évidente limite du seul pouvoir de la conscience pour le garantir, Watts affirme qu'en conséquence, la raison consciente n'est pas aussi libre que certains pourraient le laisser croire. Il suppose qu'il s'agirait peut-être même d'un habile subterfuge qu'utiliserait l'inconscient pour s'abandonner à *sa propre liberté*. Mais si l'on suit Watts dans ses propres réflexions, il semble bien que parce le conflit entre le conscient et l'inconscient ne puisse jamais se résoudre complètement, qu'il faut que l'homme en arrive à trouver un traité (pacte) entre les deux de telle sorte que toutes les forces inconscientes *nécessaires* à l'équilibre de l'individu puissent avoir la liberté de s'accomplir. Ainsi, parce que l'homme a maintenant la *certitude* de l'inconscient, il ne lui reste plus qu'à reconnaître son propre pouvoir et lui donner ce qui lui revient.

À la recherche d'un système pouvant garantir cet équilibre, Watts affirme d'emblée l'impossibilité du retour à l'Église dans sa forme actuelle, en attirant l'attention de ses lecteurs sur l'insuffisance de la méthode utilisée par le Catholicisme : entre autres, le symbolisme de l'Histoire du Christ et de la Messe ainsi que la pratique de la Confession. Un système maintenant périmé, mais qui contient encore tous les outils nécessaires au bâillonnement des impulsions inconscientes. Faisant allusion au scepticisme de Jung sur cette question : « *Les gens ne sentent plus qu'ils peuvent être rachetés par la mort du Christ[...] [...] ils ne peuvent plus croire au bonheur par la foi[...] [...] le péché devient pour eux quelque chose de relatif[...] [...] Après cela, pourquoi le Bouddha ne serait-il pas pour eux aussi convenable? »*¹, Watts fait remarquer que ce scepticisme ne peut pas altérer les valeurs inhérentes au Christianisme, c'est-à-dire que sa force et sa vérité réside dans ses symboles qui demeurent toujours efficaces. Et il semblerait que c'est justement à ce niveau qu'intervient la nécessité d'étudier l'héritage religieux de l'Asie pour y trouver les mêmes symboles, mais surtout pour y puiser des techniques efficaces qui permettront un plus grand développement spirituel, car il s'agit ici bien plus que d'un ensemble de doctrines auxquelles il faudrait croire ; comme si la foi était une condition *sine qua non* au salut.

En fait, tout ce qui tourne autour de la question de l'historicité du Christ pose un grave problème à Watts, car lorsque le chrétien soulève certains doutes quant au caractère véridique de certains événements de la vie du Christ, il éprouve en même temps un doute quant au réel pouvoir de Celui-ci de le sauver. Revenant sur le pouvoir de la symbolique chrétienne, Watts insistera sur l'aspect suivant : ce n'est pas dans l'historicité du Christ, *i.e.* une chose s'est produite un jour, mais surtout parce que cette chose se produit encore et

¹ C.G. Jung, *Modern Man in search of a Soul*, London, 1936, p. 268.

encore...

Partant de la prémisse que les religions asiatiques accordent dans les faits plus de place aux techniques spirituelles qu'aux événements historiques et afin d'identifier cet aspect particulier de la spiritualité orientale, Watts utilise l'expression « religion expérimentale ». Aussi il faut comprendre que parce que le plus souvent, la philosophie orientale ne se donne pas la peine d'offrir des preuves logiques à ses propres conclusions, que le néophyte qui veut *entrer en philosophie orientale*, doit faire l'économie des limites de la logique et accepter l'intuition comme une des caractéristiques du mysticisme d'Orient. En d'autres mots, la seule preuve qu'offre l'Orient, c'est la preuve de l'expérience et c'est pourquoi Watts y perçoit un lien très étroit avec la psychothérapie occidentale qui ne propose le plus souvent qu'une hypothèse de travail : l'inconscient, mais qui valide ensuite son hypothèse par les résultats obtenus (pensons à la reconstruction de la personnalité chez Jung).

Poursuivant l'analyse qu'il a entreprise entre psychologie occidentale et philosophie orientale, Watts s'attarde ensuite sur la question fondamentale de l'*énergie vitale*. Celle-ci est traduite aussi bien par le terme « *libido* » que par celui de « *désir* » du langage commun, ou encore par (*trishna*) qui origine de (*avidya*) du Bouddhisme. En d'autres mots, lorsqu'il parle du désir qui origine de l'ignorance, du désir qui prend racine dans une partie de nous-mêmes que nous ne connaissons pas, Watts informe ses lecteurs sur l'enseignement de Bouddha, qui est le même que celui de la psychologie : le désir peut être contrôlé par la conquête de l'ignorance ; à travers la connaissance de soi, l'homme peut devenir maître de sa propre destinée. En bref, il s'agit pour l'essentiel de rendre conscient ce qui relève de l'inconscient. Et la force de ces *systèmes* c'est qu'ils ne requièrent aucune théologie, il n'est pas nécessaire d'y croire pour que cela fonctionne, car la preuve ne peut être trouvée que dans l'expérimentation et ne peut donner satisfaction qu'à l'expérimentateur.

Articulant son argumentation autour du thème pascalien de la coupure cœur-raison, Watts soutient que malgré que la philosophie occidentale classique soit à maints égards *supérieure* sur le plan formel, que malgré la grande satisfaction intellectuelle qui peut en résulter quant à la résolution de problèmes, que cela n'implique pas que ce type de *satisfaction* entraîne nécessairement la satisfaction émotive. C'est pourquoi il en arrive à la conclusion que malgré sa grande érudition, elle demeure pour lui inadéquate et qu'il lui faut trouver une philosophie qui s'intéresse plus à la totalité de l'homme qu'à une de ses parties, une philosophie qui rassemble au lieu de séparer.

La Voie du Milieu

Concernant le problème de la difficulté de croire, mais surtout de pouvoir appréhender réellement l'unité philosophique implicitement incluse dans les philosophies religieuses d'Orient, Watts, beaucoup plus pour évacuer le problème que pour le solutionner, formule l'hypothèse suivante : même si à première vue, ces philosophies religieuses comprennent un très grand nombre de sectes et d'écoles (six systèmes de philosophie indienne, cinq écoles de yoga, deux véhicules pour le Bouddhisme, deux philosophies pour la Chine, etc.) l'occidental peut tout de même les approcher globalement comme une totalité, comme des *voies qui mènent vers l'unité*, comme différentes techniques parfaitement ajustées à différents types d'esprit,¹ puisqu'en dernière analyse, tous ces grands systèmes métaphysiques sont toujours subordonnés à la pratique technique du développement spirituel. En d'autres mots, ces *voies universelles* ne sont pas des *Credo*, elles ne nécessitent pas la foi, mais la connaissance des techniques qui devront être utilisées *au bon moment*, comme dans l'Hindouisme où ces techniques sont effectivement utilisées à différents moments cruciaux de la vie.

Un autre aspect important de ces techniques et qui marque selon Watts leur caractère universel, réside dans leur capacité de bien s'ajuster aux lieux et aux circonstances. À titre d'exemple, il rappelle que lorsque le Bouddhisme a pris racine en Chine, au lieu d'imposer *ses propres règles*, il s'est plutôt adapté à l'esprit des autochtones et aux philosophies locales afin de produire une *synthèse proprement chinoise* à partir du Confucianisme, du Taoïsme et du Bouddhisme, connue sous le nom de *Ch'an (Zen)*. Après quelques explications sommaires d'un caractère plutôt historique, Watts en arrive à la conclusion qu'à travers 2500 ans d'histoire, le Bouddhisme a su au cours des différentes étapes de son évolution se *rafraîchir*, qu'il a su s'exprimer à travers différentes cultures tout en préservant son unité.

Les hommes peuvent avoir de fausses opinions sur la réalité, mais au cours de leurs multiples réincarnations, ils apprendront de leurs propres folies et suivront ainsi leur propre voie. Entre temps, rien ne peut les forcer. Et un homme apprendra toujours plus de ses propres erreurs que de l'interférence des autres.²

Watts épilogue ensuite sur le thème suivant : la sagesse orientale peut-elle s'adapter au tempérament occidental? En admettant au préalable l'incompatibilité de certaines de ses prémisses avec l'esprit occidental, entre autres son caractère impersonnel, sa conception du monde comme relevant de l'illusion (*maya*), son rejet de l'ego, considéré comme une chimère, sa perception de la différenciation des choses comme résultant

¹ Concernant ces formes dites *ajustées*, pensons au *Gnana Yoga* (la Voie de la Vérité) qui s'adresse plus à l'intellectuel ; le *Bhakti Yoga* (la Voie de l'Amour) qui s'adresse plus à l'émotif ; le *Karma Yoga* (la Voie du Service) qui s'adresse plus à l'entrepreneur ; et le *Raja yoga* (la Voie royale) qui s'adresse à des êtres exceptionnellement doués...

² The Legacy of Asia..., p. 32-33.

La Voie du Milieu

d'une distorsion de la *Réalité Unique*, etc., Watts se fait l'apôtre d'une voie plus praticable à l'esprit occidental, celle du Zen qui *pointe le regard et le doigt sur l'essentiel*... S'appuyant sur une formule employée par un vieux maître Zen, il en reprendra le propos.

Pour un homme qui ne connaît rien au Bouddhisme, les montagnes sont des montagnes, l'eau est de l'eau et les arbres sont des arbres, mais quand il a lu les Écritures et qu'il en connaît un peu plus sur le Bouddhisme, alors les montagnes ne sont plus des montagnes, l'eau n'est plus de l'eau, et les arbres ne sont plus des arbres [ils sont *maya* : illusion] Mais lorsqu'il a complètement assimilé le Bouddhisme, les montagnes redeviennent des montagnes, l'eau redevient de l'eau, et les arbres des arbres.¹

Watts en arrive ensuite rapidement à la conclusion qu'il est faux de croire que la philosophie Orientale n'est qu'impersonnelle et qu'elle ne prétend qu'à la négation du monde. Contrairement à cette impression, l'occidental doit comprendre qu'il a tout intérêt à s'imprégner de cet héritage culturel. Il doit être conscient que se profile déjà une nouvelle doctrine plus adaptée au monde occidental : *la Voie du Milieu*, une doctrine qui n'est pas que le résultat d'un simple compromis entre la philosophie de l'Orient et celle de l'Occident qui à première vue peuvent apparaître diamétralement opposées, mais qu'il s'agit plutôt ici de l'application de la sagesse de l'Orient à la vie spirituelle occidentale. Une rencontre qui pourra éventuellement permettre de résoudre le conflit entre raison et nature, celui qui est en nous-mêmes, mais également celui qui est tout autour de nous. Une résolution de conflit qui permettra enfin de mettre un terme à la souffrance engendrée par l'isolationnisme de la rationalité occidentale qui est entrée en guerre avec la vie.

Ayant maintenant indiqué quelle voie il entend suivre, Watts va maintenant amener ses lecteurs à s'interroger sur l'importance de la symbolique chrétienne qui contiendrait tout ce qui doit être sauvegardé dans le Christianisme. Rappelant que malgré le fait qu'au cours de ces dernières années, l'Église Catholique ait connu un important ressourcement, voir une certaine renaissance sous les plumes des Von Hügel, Mercier, Chesterton, Gilson, Belloc, Dawson de même que sous celle de Berdyaev pour l'Église Orthodoxe, elle a toujours et encore plus la capacité de puiser dans ses symboles pour stimuler la profondeur de l'âme (l'inconscient) afin de contrer les assauts du rationalisme. Ces symboles sont évidemment beaucoup plus anciens que l'Église elle-même et on les retrouve dans toutes les mythologies et les cultures de l'antiquité. Bien sûr, de temps à autre, de nouvelles théories plus sophistiquées et audacieuses que les précédentes proposent une nouvelle *lecture* de ces symboles universels en affirmant qu'ils ne sont *rien de plus que ce qui*

¹ *The Legacy of Asia* . p. 35-36.

peut entrer dans telle ou telle grille d'analyse particulière ou encore telle ou telle théorie qui se développe à partir d'un modèle préconçu. Mais ce qui pour Watts semble certain, c'est que derrière chacune des particularités de ces *analyses savantes*, les symboles gardent toujours un caractère spirituel. Afin de démontrer l'étroitesse analytique de certaines théories qui ramènent l'analyse des symboles à un référent unique, à titre d'exemple : la symbolique phallique, il va s'appuyer sur la position que défend Heyer¹, en affirmant que :

Si l'on peut supposer que toute culture est basée sur le sexe, on peut également prétendre qu'elle se fonde tout aussi bien sur le fait de respirer ou sur le besoin de se nourrir, et puisque que ces trois éléments sont nécessaires pour garantir la vie, ils doivent donc suivre les mêmes principes.²

Parce que les symboles revêtent une importance considérable dans son analyse, Watts indique au départ comment il entend *travailler* avec eux. Il va tout d'abord en donner une interprétation « orthodoxe » pour ensuite les mettre en lumière grâce à la philosophie orientale et à la psychologie moderne. Il met en garde ses lecteurs pour qu'ils gardent à l'esprit qu'il ne désire pas poursuivre une *autre* analyse de leur signification, mais qu'il recherche en eux une application pratique pour l'âme humaine.

C'est par la Chute d'Adam que Watts initie son projet d'analyse de la symbolique chrétienne. En effet, le Pêché originel, est un des premiers dogmes du Catholicisme à avoir été rejeté par le rationalisme qui à travers l'humanisme s'est toujours refusé à s'identifier à un homme fragile et coupable. À cause du péché d'Adam, l'Église a toujours enseigné que l'homme était incapable de se sauver par ses propres moyens. Expulsé du Jardin d'Éden, Adam et sa descendance auraient hérité du désir pour le péché... L'homme se retrouve placé dans un contexte où il perçoit un conflit constant entre bien et mal, mais également entre vie et mort. En conséquence, il ne peut pas par lui-même venir à bout du péché et de la mort. En effet, comment pourrait-il avoir la bonté dans le cœur s'il est *prédestiné* à la damnation et s'il vit éloigné de la présence de Dieu, condamné à *travailler* à son propre salut. Ainsi, parce qu'il est fragilisé par sa propre nature, il tend vers le mal, divorcé de Dieu, il *court* vers l'enfer. Cet enfer, qui selon l'eschatologie chrétienne, est un des points d'arrivée après la mort terrestre. À l'inverse, une vie *sainte* garantira l'accès au Ciel et à la béatitude éternelle. Ainsi, parce que la sainteté ne semble possible qu'après la mort, cette représentation semble pour Watts l'un des enseignements les moins profonds du Christianisme et ne fait qu'encourager l'homme à *copier* les bons

¹ Gustav Richard Heyer. *The Organism of the Mind*, London, 1933.

² *The Legacy of Asia...*, p. 42.

comportements afin de se garantir une place auprès de Dieu.

Mais le point central de la Chute d'Adam semble être pour Watts la disparition de la Grâce Divine du cœur de l'homme. Rejetant l'explication trop rationnelle de Calvin¹ qui présente un Dieu beaucoup trop anthropomorphique et omnipotent, un Dieu qui s'amuse à *jouer* contre Satan une partie d'échecs qu'il ne peut pas perdre et qui ne concerne aucunement la destinée du genre humain, Watts s'en remet finalement au « *divin facteur complètement illogique, nommé libre arbitre* », facteur qui a été préservé par l'Église Catholique et qui peut se résumer dans le pouvoir de choisir ou de refuser la grâce.

Poursuivant son argumentation sur la symbolique du péché originel, Watts s'appuie ensuite sur le modèle freudien. Lorsque Freud soutient que derrière le processus mental de la conscience se cache un processus inconscient encore plus puissant, il ne fait que renforcer ce que l'Église a toujours soutenu au sujet du sentiment de culpabilité. Mais là où la théorie de Freud diffère de modèle chrétien, c'est lorsqu'elle soutient que derrière les plus vertueux exploits peuvent se cacher les motifs inconscients les plus vils.

Watts se questionne ensuite sur la signification du fruit de l'arbre de la Connaissance qui donne à l'homme la conscience du bien et du mal puisque avant d'avoir mangé le *fruit*, Adam est tout aussi ignorant du bien que du mal. Et parce que l'expression du mythe reste vague sur la véritable condition de l'homme d'avant la Chute, Watts suppose qu'Adam se devait d'être dans un état de nature ; un état prémoral ou amoral et que dans ce contexte, le fait de manger le *fruit* doit être interprété comme la naissance de la conscience de soi. Fort de cette supposition, Watts établit alors facilement un lien avec la même symbolique qu'il a identifié dans le Taoïsme : un état de grâce qui disparaîtrait dès l'avènement de la conscience. Afin de présenter de façon explicite ce lien, il s'appuiera en premier sur Tchouang-tseu² :

Les hommes bons n'étaient pas appréciés et leur capacité n'était pas manifeste. Les souverains étaient de simples balises alors que les gens étaient libres comme des daims sauvages. Ils aimaient les autres sans être conscients de la charité. Ils disaient la vérité sans être conscient de la loyauté. Ils étaient honnêtes sans être conscient de la bonne foi. Ils agissaient librement en tout sans obligation envers quiconque. Ainsi leurs exploits ne laissèrent aucune trace, et rien ne fut retenu d'eux pour la postérité. Tchouang-tseu

¹ Calvin soutient en effet que derrière la prédestination à la damnation, il y a la prédestination à la Grâce, et qu'à travers Adam, la race humaine n'est pas inévitablement pécheresse, mais qu'« avant que le monde fut » Dieu avait ordonné qu'il soit prêt à recevoir sa Grâce.

² La citation attribuée à Tchouang-tseu est reproduite ici sous toute réserve puisque Watts n'a pas cru utile de la faire suivre d'une référence explicite qui nous aurait permis d'en vérifier l'exactitude : l'auteur se contentant d'indiquer le nom du traducteur : Giles. Nous devons donc assumer que celle-ci est probablement tirée de H.A. Giles. *Chuang-tzu*, Shanghai. Kelly & Walsh, 1926.

et ensuite sur Lao-tseu :

§2. Tous, sous le ciel, connaissant le beau comme étant le beau : voici le laid! Tous connaissant le bien comme étant le bien : voici le mal! C'est ainsi que l'être et le non-être naissent l'un de l'autre, que le difficile et le facile s'accomplissent l'un par l'autre, que mutuellement le long et le court se délimitent, le haut et le bas se règlent, le ton et le son s'accordent, l'avant l'après s'enchaînent.¹

Fort du lien qu'il établit avec la position taoïste, Watts poursuit son analyse en traitant le thème du conflit fondamental existant entre le bien et le mal, car il semble bien qu'au niveau de la conscience, l'un ne puisse pas exister sans l'autre. En d'autres mots, le conflit demeure sans qu'il n'y ait victoire de l'un ou l'autre des deux aspects. Suivant cette *logique*, les hommes auraient donc tort de croire qu'une stricte obéissance aux bonnes lois morales (et rationnelles) est suffisante pour garantir le salut. Et Watts termine son argument en s'appuyant cette fois-ci sur Saint Paul.

[Romains 7, 5] Car, lorsque nous étions dans la chair, les passions des péchés provoquées par la loi agissaient dans nos membres de sorte que nous portions des fruits pour la mort. [...] [Romains 7, 7-8] Que dirons-nous donc? La loi est-elle péché? Loin de là! Mais je n'ai connu le péché que par la loi, Car je n'aurais pas connu la convoitise, si la loi n'eût dit : Tu ne convoiteras point. Et le péché saisissant l'occasion, produisit en moi par le commandement toutes sortes de convoitises ; car sans loi, le péché est mort.

En fait, ce que Watts veut faire suggérer à l'Épître de Paul, c'est que sans *la loi*, le mal n'est pas. En d'autres mots, que sans le stimulus du mal, le pouvoir de la résistance morale s'atrophie. S'appuyant sur la théorie psychanalytique, Watts soutient ensuite que les pulsions sont d'autant plus fortes que la résistance est tenace et que dans ce contexte, les lapsus et les oublis n'en sont que les manifestations les plus courantes. Ce qui bien sûr a pour effet d'entériner l'impossibilité de toute responsabilité personnelle : « Je ne suis pas responsable... c'est inconscient! » En conséquence, Watts affirme qu'il ne faudra pas chercher de solution satisfaisante dans la dialectique conscient-inconscient.

Ce constat va donc l'amener à chercher la solution dans la résolution du conflit des opposés : bien-mal, vie-mort, plaisir-douleur, amour-haine, etc. Posant le postulat de la nécessité des opposés, c'est-à-dire de

¹ Deraun, *op. cit.*, p. 22.

La Voie du Milieu

l'impossibilité de concevoir quelque chose sans penser son contraire, Watts affirme l'interdépendance de toutes choses.

De la même façon qu'un homme ne peut pas exister sans une femme, il ne peut y avoir de vie sans la mort. En ingérant notre nourriture, nous tuons avec méthode ce qui nous fait vivre, et le processus de digestion nous permet de reconstruire notre corps. Et c'est par le fumier que les plantes arrivent à maturité pour enfin disparaître afin de nourrir d'autres formes de vie.¹

Ainsi pour Watts, de la même façon qu'il n'y a rien de dégoûtant à considérer l'interdépendance entre la vie et la mort, il n'y a rien non plus de répulsif que de supposer l'existence d'une pensée inconsciente qui contiendrait quelque chose de semblable au « fumier ».

À la recherche de ce qui est sous-jacent au conflit apparent entre le bien et le mal, le plaisir et la douleur, la vie et la mort, l'ego subjectif et le monde objectif, Watts ramène ses lecteurs *dans ce temps imaginaire*, à l'instant même où Adam mange le *fruit*, à l'origine du premier conflit, de la première opposition entre le bien et le mal. Watts fait alors remarquer une ressemblance entre la proclamation par Dieu de l'état de conflit entre Adam et le monde qui se traduit dans le labeur et les douleurs (*Genèse 3, 17*) « [...] *le sol sera maudit à cause de toi. C'est à force de peine que tu en retireras ta nourriture tous les jours de ta vie.* » et le passage sur la douleur ou la discorde (*dukkha*) dans le premier sermon de Bouddha (*Samyutta Nikaya*, 421, 3) où il est question de la tristesse et de la douleur qui résulte de la séparation des choses que nous aimons ; de la discorde que révèle le conflit entre les oppositions.

[Car] ce conflit existe seulement dans l'esprit de l'homme, dans la mesure où il pose les opposés en lutte l'un contre l'autre, en s'efforçant de perpétuer l'un et d'abolir l'autre. Et c'est précisément ce conflit qui est à l'origine de la misère humaine et de sa *maladie* spirituelle, parce qu'il recherche quelque chose qui n'existe tout simplement pas, qui est *maya* dans le plus pur sens du terme.²

Ce que Watts retire de l'enseignement de Bouddha c'est cette conception qui veut que toutes les choses prises individuellement sont en elles-mêmes sans âme (*anatta, anicca, dukkha*) et qu'elles produisent de la tristesse, c'est-à-dire un conflit primaire entre le soi et l'univers. Ainsi, le désir (*tanha*) n'existe que comme quelque chose qui demeure isolée du reste de l'univers et apparaît lorsque l'homme essaie de se

¹ *The Legacy of Asia* ... p. 52.

² *Ibid.*, p. 54.

La Voie du Milieu

percevoir comme une unité (un ego) séparée de la vie, comme quelqu'un qui veut privilégier le bien contre le mal, le beau contre le laid avec comme conséquence qu'en agissant de la sorte, il détruit les deux. En d'autres mots, il est donc question de la réconciliation des opposés qui ne font plus qu'Un...

Afin de mieux cerner la position défendue par le Bouddhisme, Watts donnera ensuite à ses lecteurs quelques explications supplémentaires sur le concept de *maya* à travers sa propre lecture des *Upanishads*. Il affirme que malgré que dans le *Rigveda*, le terme *maya* suppose une ruse, une action magique, que c'est dans les *Upanishads* que cette ruse est la mieux expliquée ; i.e. l'esprit de l'homme qui produit la séparation (*sakayaditi*) et qui acquiert ainsi la certitude que les objets sont réels, alors qu'il n'y a que l'(Atman) qui le soit. Si l'on suit les préceptes de cette doctrine, les objets ne se manifestent à l'homme qu'à travers l'ignorance de son esprit. « Qui s'imagine qu'il y a de la pluralité va de mort en mort. » (*Brihadaranyaka-Upanishad*, 4. iv. 19 ; V. 6) ou encore : « Le Soi est au-dessus et en dessous, derrière et devant. Le Soi est tout le Monde. » (*Chandogya-Upanishad* (7. XXV. 2.)). Si d'un côté, cette doctrine peut sembler conduire à la *via negativa*, à l'anéantissement du monde dans l'infini, d'un autre côté, elle semble aussi proposer une réconciliation par delà les opposés : « Ceux qui adorent le monde sont dans la noirceur, mais sont dans une plus grande noirceur ceux qui adorent l'infini, ceux qui acceptent les deux se sauvent de la mort[...] » (*Isha-Upanishad*). Ces positions contradictoires poussent donc Watts à se questionner sur les limites mais également sur le fondement de l'Infini¹. Et il le fait en s'appuyant sur Sankara² un des grands interprètes du Védanta. Pour celui-ci, l'Un (l'Infini) qui est souvent décrit par la négative (*neti, neti*)³ n'est pas en lui-même négatif ; le terme négatif étant tout simplement utilisé afin que l'esprit de l'homme puisse le concevoir. En bref, le fini n'existe pas réellement par lui-même, il n'y a que l'infinité pure qui existe réellement. Le fini et l'Infini ne sont pas deux, mais UN et l'Un est *Brahmā*. Ainsi, en *Brahmā* se retrouve la Trinité parfaite. Ainsi, le Védanta nie le fini et l'Infini, s'ils sont compris comme séparés l'un de l'autre, alors qu'il les affirme tous les deux dans *Brahmā*. En conséquence, penser que le monde n'est pas *Brahmā* est en vérité *maya*. Ce que Watts fait remarquer ici à ses lecteurs, c'est le principe même de la *Voie du Milieu* derrière les oppositions apparentes. En bref, lorsque les opposés sont perçus ensemble, ils créent *Brahmā*, perçus séparément, ils créent *Maya*. Watts fait ensuite remarquer en s'appuyant sur Suzuki que c'est exactement la même idée qui est présentée avec le concept de *Sunyata* (vide) du Bouddhisme *Mahayana*.

¹ Watts se consacrera spécifiquement à cette question de l'Infini dans les premiers chapitres de *The Supreme Identity* que nous analyserons au Chapitre Cinq

² M.N. DATIVE, *Mandukyopanishad*, with Sankara's commentary, Bombay, 1909.

³ « n'est pas ceci, n'est pas cela. »

La Voie du Milieu

Sunyata est [ce] quelque chose de fondamental qui sous-tend l'un et le multiple, la naissance et la mort, vous et moi, [...] et ce n'est pas tout à fait correct d'utiliser le terme sous-tend qui suppose encore un nouveau dualisme, car lorsque nous allons dans cette direction nous enclenchons inévitablement un processus qui favorise d'infinies régressions.¹

Fort de l'explication de Suzuki, Watts poursuit son incursion dans les profondeurs du... vide! En indiquant que *Sunyata* est peut-être le plus fondamental mais également le moins bien compris des principes du Bouddhisme. Lorsque le Bouddhisme enseigne que Sunyata n'est pas plus réel qu'irréel, il veut en fait dire qu'il est en même temps réel et irréel. Fondamentalement, cela signifie qu'il est l'union des deux. Et Watts en tire une conclusion évidente : « *Si nous tentons de saisir le plaisir et de rejeter la douleur nous favorisons la Maya, mais si nous acceptons les deux nous trouvons Brahmā.*² »

Parce qu'il pense en être arrivé à l'essentiel, Watts va conclure en s'abreuvant aux sources du Taoïsme, une doctrine qui s'exprimant dans le langage commun, suppose l'interdépendance des opposés et prêche pour le relativisme. Son message est simple : éviter les extrêmes.

§ 3. Il ne faut pas glorifier les hommes de valeur, pour que le peuple ne dispute pas ; ni estimer les biens difficiles à acquérir, pour qu'il ne vole pas ; ni étaler ce qui excite la convoitise, pour que son cœur ne soit pas troublé.

§ 19. Renoncez à la sagesse, abandonnez la prudence, ce sera cent fois plus profitable au peuple. Renoncez à l'humanité, rejetez la justice, et le peuple reviendra à l'amour filial et à l'affection paternelle. Renoncez à l'habileté, abandonnez le profit, et il n'y aura plus de voleurs ni de bandits.

Ces qualités, étant des apparences, ne sauraient suffire. C'est pourquoi il faut tâcher de se montrer simple, rester naturel, réduire l'égoïsme, avoir peu de désirs.³

Convaincu que cette *Voie du Milieu* a un caractère si universel que l'on peut en retrouver trace dans toutes les doctrines, Watts boucle son argumentation en retournant au symbolisme du Christianisme qu'il interprète librement à la lumière de l'Orient et de ses techniques afin de traiter de l'insuffisance de la raison qui n'arriverait pas par elle-même à se charger des profonds problèmes de la vie. Et c'est donc dans l'exercice de la Grâce divine que Watts trouve la solution. Cette Grâce divine (irrationnelle) qui est donnée et non gagnée par l'effort (rationnel). Ainsi, le chrétien ne trouvera pas son salut par la pratique de la vertu morale en

¹ D.T. Suzuki. *Buddhism in the Life and Thought of Japan*. Kyoto, 1937, p. 2. (trad. R.J.)

² *The Legacy of Asia...*, p. 64.

³ Derain. *op. cit.*, p. 23 et 39.

La Voie du Milieu

calquant ses comportements sur ceux du Christ historique, il ne le trouvera pas plus par l'usage de la prière qui ne réussit qu'à LE garder à distance. C'est ainsi qu'il se donne pour mission de trouver *un passage* qui permette l'union entre le Christ et l'âme. Et il le trouvera en déplaçant le centre de la conscience de l'ego vers le Christ qu'il présente comme le principe d'union avec la totalité : fils de Dieu et père de l'homme.

Ce qui intéresse maintenant Watts, c'est de questionner la symbolique christique du fils de Dieu qui est aussi le père de l'homme. Comme l'humanité ne peut survivre sans la division (différentiation) sexuelle homme-femme, de la même façon que l'enfant donne un sens au couple, de la même façon que le son et le silence sont nécessaires à la musique, la force des opposés est nécessaire à tout devenir. C'est ce que l'on nomme *Dharma et Tao* en Orient et *Logos* (Parole) en Occident.

[Jean 1, 1-5] Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. En elle était la vie, et la vie était la lumière des hommes. La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point reçue. [Jean 1, 10-13] Elle était dans le monde et le monde a été fait par elle, et le monde ne l'a point connue. Elle est venue chez les siens, et les siens ne l'ont point reçue. Mais à tous ceux qui l'ont reçue, à ceux qui croient en son nom, elle a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, lesquels sont nés, non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu.

Fidèle à sa méthode d'analyse, Watts entreprend une *lecture particulière* des Écritures Saintes qu'il relie aux préceptes orientaux, tout particulièrement ceux du Taoïsme. Il soutient que certains Évangiles, lorsqu'ils sont considérés hors de leur contexte historique spécifique, peuvent permettre de mieux comprendre la symbolique du monde incarné. Et il est évident que ce n'est pas le Christ historique qui intéresse Watts, mais seulement le Christ symbolique. C'est pourquoi, il se représente le Christ comme le mode de résolution du conflit qui origine de la Chute d'Adam. En effet, pour Watts, le Christ exprime de façon magistrale la synthèse de l'homme et de l'univers. Il exprime la totalité, non pas comme la somme des parties, mais comme la raison d'être de l'univers. Aussi curieux que cela puisse paraître au premier abord, et afin de bien faire comprendre sa position, il s'appuiera sur Tchouang-tseu qui affirme que :

Si le métal et la pierre existait hors du Tao, ils ne pourraient émettre un son. Et même s'ils possèdent la propriété du son, ils ne peuvent en émettre que s'ils sont frappés. Le même principe est applicable à toute la création.¹

¹ *The Legacy of Asia...*, p. 75. (propos attribués à Tchouang-tseu sans référence explicite.)

La Voie du Milieu

Ainsi, si le Christ ou le Tao peuvent être réalisés, cela ne se fera que dans et par l'union entre l'homme et l'univers. Et Watts soutient que cette réalisation n'est possible que si l'homme en arrive à résoudre ce conflit primaire entre lui et l'univers par la totale compréhension des opposés, ce que les psychologues identifient communément par l'expression « accepter la vie », c'est-à-dire l'accepter dans tous ses aspects : beauté et laideur, joie et peine, douleur et plaisir, conscient et inconscient, etc., en comprenant qu'aucune des deux parties de chacune des paires d'opposés n'est plus essentielle que l'autre. Et c'est cette idée qui est si simplement exprimée dans le Taoïsme par l'image du *sage* qui utilise son esprit comme un miroir : *il ne saisit rien, ne refuse rien, ne garde rien...* c'est cette même interprétation du *wu-wei*, c'est-à-dire cet art de maîtriser les événements sans s'opposer à eux que Watts retrouve également chez Jung :

En demeurant paisible, en ne réprimant rien, en demeurant attentif, [...] en acceptant la réalité, en prenant les choses comme elles sont et non comme je voudrais qu'elles soient, en faisant tout cela ainsi, une rare connaissance m'est venue... J'ai toujours pensé que lorsque l'on accepte les choses, elles arrivent à nous vaincre d'une façon ou d'une autre. Maintenant cela n'est plus toujours vrai, et c'est seulement en acceptant cela que nous pouvons définir une nouvelle attitude. À partir de maintenant, j'ai l'intention de jouer le jeu de la vie en demeurant réceptif à tout ce qui m'arrivera, de bon et de mauvais... et également réceptif à ma propre nature avec ses côtés positifs et négatifs¹

Ainsi, selon Watts, ce qui perpétue l'illusion et qui exprime clairement l'erreur fondamentale de la philosophie optimiste occidentale, c'est sa propension à faire abstraction ou pire encore, à vouloir se soustraire à ce qu'elle considère comme étant la partie négative et néfaste dans une paire d'opposés. Et pourtant Watts affirme que :

Si nous acceptons que l'univers nous donne la vie, nous devons également accepter qu'il nous donne la mort. Ce n'est pas seulement une façon d'accueillir simplement la mort parce qu'elle rend la vie possible ; c'est aussi une façon d'accueillir la mort comme une partie essentielle de la vie[...] [Et] parce qu'il n'y a pas de changements possibles sans la mort et pas de vie sans le changement, celui qui ne voudra pas changer, qui ne voudra pas mourir est déjà mort.²

C'est donc l'idée même du mouvement, de la transformation et de la vie dont il est question ici. Rien n'est fixe, aucune forme n'est immuable et immortelle, tout est en devenir. Et ce que Watts tire du Taoïsme, c'est cette leçon simple : la perfection ne signifie pas la fin, rien ne s'arrête jamais... Et ce serait justement dans le refus de l'acceptation du changement que résiderait l'origine de tout problème. Ainsi, dans cette

¹ C.G. JUNG & WILHELM, *The Secret of the Golden Flower*, 1931, p. 126. (trad. R.J.)

² *The Legacy of Asia...*, p. 78.

optique, le refus de vieillir nie l'existence. Empruntant certaines analogies au Bouddhisme, Watts dira que l'on ne peut emprisonner le vent dans une boîte, pas plus que l'on ne peut emprisonner un rayon de soleil dans une pièce en tirant les rideaux, de même que l'on ne pourra pas retenir de l'eau d'une seule main en serrant très fort, pas plus que la dissection d'un corps ne pourra nous révéler les secrets de la beauté. Afin d'expliquer à ses lecteurs l'essentiel de l'attitude *wu-wei*, Watts qui demeure fasciné par l'art oriental, va puiser certains exemples dans la peinture traditionnelle chinoise où l'action de peindre en quelques coups de brosse est tout aussi vivante que le sujet lui-même ; une peinture qui suggère plus qu'elle ne décrit réellement : « *On a souvent dit qu'ils savaient peindre l'âme des objets plutôt que les objets eux-mêmes* ». Et sur cette présence du Tao dans l'art oriental traditionnel, Watts raconte à ses lecteurs une histoire qui se rapporte au peintre japonais Kanoaka. Un récit qui exprime merveilleusement en quelques phrases seulement toute la *magie* du Zen.

Quelques fermiers qui demeuraient près de chez l'artiste retrouvèrent à plusieurs occasions leurs récoltes qui avaient été piétinées durant la nuit. Lorsque tôt le matin, l'un d'entre eux entra dans le temple, il fut surpris d'y trouver une peinture de Kanoaka représentant un cheval couvert de transpiration. L'artiste fut immédiatement convoqué et dessina sur-le-champ un poteau et une corde pour y attacher le cheval, ainsi les fermiers n'eurent plus jamais de problèmes.¹

Ce que Watts veut faire partager à ses lecteurs, c'est l'attitude particulière qui se dégage d'un tel processus de création, un esprit d'unité qui s'exprime dans le rythme et qui consiste à — *ne rien retenir* — un sentiment d'appartenance à quelque chose de commun qui relie toute chose et que Jung semble pressentir dans l'inconscient collectif. Voulant établir un angle de référence sur l'axe de la psychologie, Watts brosse à grands traits un portrait de la psychologie hindoue et de la psychologie chinoise, qualifiant la première : le yoga, d'introvertie et la seconde : taoïste, d'extravertie. Et c'est justement sur cette question des techniques de méditation, que l'on sent que Watts atteint rapidement ses limites. C'est même avec une bonne dose de naïveté qu'il met en garde ses lecteurs contre la mauvaise utilisation de cette *science* de même que sur les sérieux dommages psychologiques qui peuvent résulter de la pratique de certaines postures et de certains exercices de respiration. Finalement, il présente une mise en garde générale contre plusieurs *enseignants* de ces disciplines en indiquant les qualités qui devraient être retrouvées chez un *vrai gourou* qui à ses yeux, a tout du saint homme...

¹ *The Legacy of Asia*..., p. 81.

La Voie du Milieu

Réfléchissant ensuite sur la spécificité du mode de pensée traditionnel qui prône l'identification à la nature et que l'on retrouve le plus souvent en Orient, mais aussi sur la spécificité du mode de pensée moderne que l'on retrouve habituellement dans la civilisation occidentale, qui lui, favorise plutôt l'intellectualisme et l'humanisme, Watts suppose que le premier, parce qu'il est plus « primitif », favorise l'union avec la nature, en s'identifiant pratiquement avec les forces inconscientes¹ ; il emploie alors l'expression « *participation mystique* » [Levy-Brühl], tandis que l'homme moderne demeure étranger à la nature dans un monde qu'il s'est créé, un monde que Watts qualifie d'artificiel, d'intellectuel et de mécanique. Et il semble bien que, *dialectiquement parlant*, au sens d'une *rencontre seconde*, que ce ne sera qu'en *dépassant* ces conditions particulières de l'intellectualisme et qu'en puisant autant dans la philosophie religieuse traditionnelle orientale, la psychologie des profondeurs et la symbolique chrétienne que l'homme moderne retrouvera ses *véritables racines*.

S'intéressant en premier lieu à l'*outil* qu'est la relaxation dans la pratique du yoga, tout particulièrement à travers les enseignements de Vivekananda, Watts insiste sur cet aspect fondamental de la technique qui se retrouve également en psychothérapie jungienne : *il faut laisser l'esprit vagabonder... et observer les choses qui remontent à la surface*. En d'autres mots, il s'agit de rendre l'inconscient à la conscience à partir du « centre de l'existence » : le *Christ*, le *Tao*, le *Nirvana*, le *Satori*, le *Dharma* ou encore le *Purusha* du Yoga. C'est cette position que Watts présente et documente en se référant au *Yoga Sûtra de Patanjali* : [2, 21] « *La Nature (le monde des opposés) n'a pas d'autres objets qu'elle-même. Sa seule raison d'existence c'est sa perception d'elle-même par le Purusha.* » [2, 48] « *La juste position réside dans la capacité de garder l'équilibre entre les paires d'opposés.* »² et aussi à la *Bhagavad-Gîtâ* : [V., 3] « *Il peut être connu comme un sannyasin [sage] perpétuel celui qui ne déteste ni ne désire rien ; libre des paires d'opposés. Il demeure libre de tout esclavage.* » de même qu'à Hui Neng, le sage bouddhiste chinois : « *La capacité de l'esprit est immense, c'est comme le vide dans l'espace. Lorsque nous nous assoyons en gardant l'esprit vide, nous tombons dans le vide de l'indifférence dans l'espace [qui contient tout].* ».

¹ Il semble bien que sans l'identifier de façon spécifique, Watts veut parler ici de l'homme du mythe, celui qui vit une espèce de fusion avec la réalité qui l'entoure, celui qui perçoit ce qu'il ressent et qui est ce qu'il perçoit. Un homme d'une mentalité plus simple, « plus naturelle » dirons-nous, et qui est principalement de type affectif. Et il faut savoir qu'à ce niveau, tout ce qui est perçu par l'individu demeure imprégné de croyances en des puissances, des forces, des pouvoirs qui sont hors de son champ d'influence et qui ultimement, ne peuvent être invoquées que par le sorcier ou le chaman. C'est donc en supposant cette représentation particulière que nous pouvons suivre Watts, lorsqu'il nous parle d'un type de pensée qui est soumis à la Nature. En bref, nous pouvons dire que le mythe enracine l'homme et lui constitue une enveloppe protectrice qui lui permet de trouver sa place dans l'univers.

² The Legacy of Asia... p. 93.

La Voie du Milieu

Ce que Watts veut faire comprendre à ses lecteurs en puisant à ces différentes sources, ce sont les principes sous-jacents de la *Voie du Milieu* : la Rédemption par le Tao-Christ! Et qu'importe les sources auxquelles s'abreuve Watts, c'est toujours le même message qu'il présente à ses lecteurs. Ainsi, *si l'homme n'est pas né de l'eau et de l'esprit, il ne peut voir le Royaume de Dieu... Et l'Esprit planait au-dessus de la surface des eaux... L'Esprit qui au plan symbolique correspondrait au principe mâle actif tandis que l'eau correspondrait plutôt au principe femelle passif.*

Ainsi pour Watts, qui jongle habilement avec les racines grecques, latines et sanskrites du terme « matière », ce n'est pas un hasard si le Christ est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie (*mare* : matière vierge), ni que le Bouddha ait été miraculeusement conçu et que sa mère se soit prénommée *Maya* (*ma* : mater...). Et même si cette similarité est tout à fait fortuite, une chose demeure pourtant claire à ses yeux : l'Esprit (Tao) entre dans la matière pour la transcender.

§ 8 La suprême vertu est comme l'eau. L'eau et la Vertu sont bienfaitantes pour les dix mille êtres et ne luttent pas. Elles occupent les places que tous les hommes détestent. C'est pourquoi elles sont comparables au Tao. [...]

§ 32. Le Tao est éternel, il n'a pas de nom. Bien que petit par sa simplicité, l'Univers n'a aucun pouvoir sur lui. [...]

§ 37 Le Tao est éternellement sans agir, cependant, tout est fait par lui. [...]¹

Ainsi, au-delà des considérations morales accessoires, s'articulant autour de la problématique du bien et du mal, le *Tè*, c'est-à-dire le Tao, *travaille dans l'homme de la même manière que la Grâce divine*. En conséquence, c'est le discours de l'ego qu'il faut savoir faire taire.

De la même manière qu'il peut sembler absurde et d'un anthropomorphisme primaire de se représenter Dieu à l'image physique de l'homme, ça l'est tout autant que de lui attribuer spécifiquement les limites (caractéristiques) de l'esprit formel. Watts introduit ses lecteurs à la critique du *culte de la raison* et à travers cette critique, c'est le procès de la rationalité qu'il poursuit en stigmatisant le « penser » au profit de l'« expérience ». « *Il y a toute une différence entre penser (ou avoir l'impression) et être ; entre discourir sur la religion et la vivre* »². Ce que Watts tente d'exprimer, c'est tout le paradoxe du Tao : l'homme le recherche par tous les moyens alors qu'il y est, *par nature*, complètement immergé. Mais malgré cette évidence, la question de la valeur des techniques qui peuvent en faciliter l'atteinte demeure entière. C'est pourquoi il

¹ Derain, *op. cit.*, p. 28, 54, 59.

² The Legacy of Asia ..., p. 106.

présentera la religion comme un moyen pouvant permettre à l'homme de devenir ce qu'il est déjà et qu'il percevra la philosophie comme le miroir qui réfléchit l'individu sur le Tao, comme un processus de distanciation momentanée qui peut conduire ensuite à la fusion, c'est-à-dire la *Réalisation* qui se situe au-delà des mots et des concepts. Ainsi, il semble bien que de la même manière que l'on peut techniquement enseigner à quelqu'un l'art de peindre, on ne pourra pas de la même façon lui enseigner à *être* un artiste. Pour Watts, la solution qu'apporte le Christianisme à cette question se trouve essentiellement dans la Grâce divine qui est *donnée* et qui relève de l'expérience religieuse, non pas de la foi, du dogme et encore moins de l'exercice rhétorique de la théologie.

Notre appréciation de Bach n'est pas perceptiblement améliorée par une analyse du nerf auditif et de la structure du cerveau, pas plus que la botanique ne nous enseigne pourquoi nous devons trouver un charme particulier à la jonquille. Mais si nous demeurons trop absorbés par la science, nous n'arrivons à penser à la beauté qu'en termes de cellules nerveuses et de techniques artistiques, [et] nous ressemblerons alors à ceux qui sont si absorbés par la théologie, par la foi, qu'ils ne peuvent réfléchir l'expérience religieuse qu'en termes de dogmes ou de philosophie. De cette façon, la foi devient une idole plutôt qu'un serviteur ; et nous commençons alors à avoir peur de tout ce qui pourra faire bouger cela, et conséquemment nous nous abstenons de toute aventure mentale ; nous refusons les expériences qui contredisent ceci, pas parce qu'il y a une évidence contre elles, mais parce qu'il y a une théorie contre elles.¹

Ainsi, même si pour arriver au même but, l'expérience religieuse chrétienne doit tout de même passer par la foi, celle du Bouddhisme passera par l'expérience de l'Illumination. Sur cette question de l'expérience du *Satori*, Watts reprend, à la lumière des travaux de Suzuki, l'essentiel de l'argumentation de son premier ouvrage sur le Zen.² Retenons pour l'essentiel que Watts insiste sur le caractère non théologique et non philosophique du Zen. Il raconte ensuite l'arrivée de Bodhidharma en Chine, ce *barbare barbu* dont l'enseignement secret consistait justement à ne pas en avoir, il fait ensuite référence à quelques récits concernant l'Illumination de certains moines ; récits qui mettent toujours en relation l'aspect spontané de l'événement et qui se terminent très souvent par cette formule consacrée : « *À ces mots, soudainement, le disciple comprit la totalité de la vérité...* ». En d'autres mots, cette expérience religieuse est comparable à la Grâce divine, elle a ce caractère de soudaineté et d'absence d'efforts... Watts fait remarquer qu'elle s'apparente au « vivre dans le Christ » de Saint Paul qui est équivalente au « vivre dans le Tao ». C'est pourquoi *cela* n'a pas à être démontré, mais à être vécu. À contrario, cela peut donner une formule de ce type :

¹ *The Legacy of Asia...*, p. 109-110.

² c'est pourquoi nous croyons inutile de rendre compte de cette partie de l'ouvrage, compte tenu du développement que nous anticipons de faire de cette question au chapitre neuf du présent travail.

Tenter d'obtenir l'éveil ou la grâce par un dispositif conscient c'est se garantir une éternelle misère. C'est peut-être à cela que pensait le maître Zen Goso, lorsqu'il indiquait à un disciple que parler du Zen lui donnait des maux d'estomac.

Encore une fois, nous voyons que la religion est une façon de devenir ce que l'on est, et si nous voulons y parvenir, nous devons oublier de chercher à devenir ce que nous sommes. Notre difficulté réside dans le fait que nous sommes encore une fois complètement dans la vérité mais également complètement dans l'erreur. Nous disons « je vis », et le maître Zen dit également « je vis ». Mais la différence, c'est que nous mettons une barrière entre le « je » et le « vis », alors que lui, n'en a pas.¹

Voilà décrite en quelques mots, l'alternative orientale à la doctrine chrétienne de la Grâce divine.

Ainsi donc, pour Watts qui est à la recherche d'une position commune, universelle, il semble évident que malgré qu'il y ait deux types de religion, l'une Orientale prônant l'Éveil et l'accès à la connaissance suprême, l'autre Occidentale prêchant le Service, et se fondant sur l'historicité du Christ, Sauveur de l'humanité, que certains paradoxes demeurent. En effet, il fait entre autres remarquer l'importance de la mortification de la seconde : un individu au service de tous et l'exaltation de la première dans l'expérience individuelle de l'Éveil. L'idéal de la première : devenir Dieu, l'idéal de la seconde : se distancier de Dieu dans la prière. Mais une réconciliation des deux apparaît dans la figure du Bodhisattva, et à la lumière de ses actions répétées sans cesse, la crucifixion de Jésus semble pour Watts un *bien mince sacrifice*. Le parallèle est saisissant. Pour sauver l'humanité, Dieu prend la forme humaine et... souffre jusqu'à la mort. Pour la même raison, le Bouddha devient le Bodhisattva et prend également une forme humaine.

Et pourtant, au-delà de la recherche de la Sagesse ou encore de l'atteinte de celle-ci, le plus grand obstacle qui demeure entre l'homme et le Tao (ou la grâce), réside toujours dans le dualisme *je-tao*, puisque l'action de penser que l'on puisse enfin être arrivé dans le Tao détruit immédiatement l'union, car il s'agit bien de regarder à travers le Tao (ou la grâce), en d'autres mots, il s'agit ici de réaliser la parfaite union entre le sujet et l'objet.

Le grand enseignement est que celui qui atteint le Tao, devient contraire au grand paradoxe, que celui qui le possède constamment se sent toujours plus loin de lui. Celui qui s'imagine pouvoir devenir le Tao, ne fait que le nier ; il oublie que le Tao est universel, que

¹ The Legacy of Asia... p. 124.

La Voie du Milieu

lui-même et les autres ne peuvent qu'y être en tout temps. De la même façon, que l'on peut acquérir une vertu spécifique et tirer bénéfice de la Grâce de Dieu est un blasphème ; c'est comme si l'on considérait sa droiture comme la cause de l'obtention de la Grâce ; attendu qu'elle est en vérité offente tout autant au pécheur qu'au saint et que nous lui devons notre existence, sans oublier notre capacité à devenir vertueux. De croire que nous gagnons nous-mêmes la Grâce divine ou le Tao est la vanité suprême.¹

Conséquemment Watts affirme que quiconque s'imagine qu'en réalisant le Tao, il peut conquérir le monde des opposés, n'est en quelque sorte qu'une victime de sa propre conception erronée. Car le principe est clair : pour vivre dans le Tao, il faut pouvoir y renoncer. Et Watts fait remarquer à ses lecteurs comment la psychologie moderne en arrive aux mêmes conclusions que les sages bouddhistes et taoïstes sur cette question. Ainsi, Adler expliquerait le « complexe d'infériorité » et la plupart des « maladies psychologiques » par le désir d'acquérir un pouvoir sur les autres, en d'autres mots, il s'agirait du besoin irrépressible d'exercer une pression et un contrôle sur l'autre. Et il semble que la « cure » proposée soit en fait la même que celle de Lao-tseu : Renonce à clamer ta supériorité et reconnais aux autres des droits égaux aux tiens...

§ 28. Celui qui connaît sa force et garde sa douceur est la vallée de l'Empire. Étant la vallée de l'Empire, la Vertu Éternelle ne l'abandonne pas ; il redevient comme un enfant.

Celui qui connaît sa lumière et garde son obscurité est le modèle de l'Empire. Étant le modèle de l'empire, la Vertu éternelle ne vacille pas en lui ; il revient à l'illimité.

Celui qui connaît sa gloire et reste dans son opprobre devient la vallée du Monde. Étant la vallée du Monde, la Vertu éternelle le comble et il revient à la Simplicité originelle. C'est cette Simplicité qui, en se divisant, a formé toutes choses.

Le Saint-Homme ne fait rien sans elle. Modèle des maîtres, il dirige avec noblesse et ne lèse personne.²

Ainsi Watts considère qu'il a maintenant dégagé le principe fondamental qui se retrouve autant dans la Grâce divine du Christianisme, dans le Tao des religions philosophiques orientales traditionnelles et dans l'inconscient de la psychologie moderne : Pour obtenir, il faut renoncer ! Et il considère que c'est Jung qui a été le plus loin sur cette question particulière en regardant vers l'intérieur, en amenant le contenu de l'inconscient à la lumière. En fait, pour Watts, Jung se fonde sur l'idée de la personnalité *mana*³ qui prendrait naissance dans les profondeurs du psychisme et qui s'approprierait les commandes lorsque le conscient tenterait de s'opposer à elle. En d'autres mots, si l'ego tente de brimer l'inconscient, l'inconscient répondra par la personnalité *mana* dominante, et la seule parade possible consistera à ne pas tenter de dresser contre elle le conscient. Watts fait alors remarquer à ses lecteurs la forte parenté de cette interprétation avec cette vérité du

¹ *The Legacy of Asia*, p. 132.

² Deraun, *op. cit.*, p. 49.

³ Voir Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, London, 1928.

La Voie du Milieu

Bouddhisme : le chemin que doit suivre le sage pour se délivrer de l'esclavage du monde affectif, afin de se libérer de la « boucle-sans-fin-des-naissances-et-des-morts » (*Samsara*), au moment ultime où plus rien ne le retient au monde, il doit rejeter au loin sa *réalisation* : le *Nirvana*. et c'est ce que fait le Bodhisattva en refusant d'accéder au Nirvana tant et aussi longtemps que la totalité des êtres de l'univers ne pourra pas partager avec lui cette *félicité*. C'est pourquoi il retourne dans le cycle des vies, car l'illumination n'a pas de signification si elle n'est pas accompagnée du *Service* et de la *Compassion* et d'un *Amour* inconditionnel pour le monde.

Watts tire un enseignement important du Bouddhisme, qu'il croit pouvoir universaliser. Lorsque le Bodhisattva renonce au Nirvana, il n'en espère aucune récompense supplémentaire puisqu'il se refuse à lui-même la récompense ultime. Ainsi, il réalise l'absence de but personnel, l'absence d'intention... qui est au cœur même de l'idée de bonheur¹, qui consisterait à vivre totalement dans l'instant présent, dans un éternel maintenant. Afin de démontrer l'importance de ce moment de grâce particulier, de spontanéité qui ne passe pas par la médiatisation sujet-objet, Watts reprend les exemples qu'il a déjà tirés de l'art de l'escrime et de l'art de l'interprétation musicale.

Et il semble bien que le lien le plus étroit qui puisse lier le Bouddhisme et le Christianisme soit celui de l'amour. Un Amour sans condition pour l'humanité, présent à tout moment dans la Grâce divine et le Tao. Un Amour qui ne peut être forcé mais qui doit être vécu sans effort, puisqu'il semble bien que l'effort suprême ait été accompli par le Christ qui consacre l'humanité en devenant humain et par le Bodhisattva qui refuse la félicité personnelle pour celle de l'univers.

L'analogie avec la musique n'est pas superflue lorsque l'on *regarde* ce second ouvrage, où Watts a tenté de tout mettre ce qui l'avait touché dans sa *jeune* quête spirituelle. Car il faut bien l'avouer, c'est finalement à une longue variation sur un seul thème qu'il a convié ses lecteurs, celui de la réconciliation des paires d'opposés perçue à travers le Taoïsme, le Védanta, le Bouddhisme, le Christianisme et la psychologie moderne. À ce stade-ci de sa réflexion, il en arrive à la conclusion que malgré des différences culturelles et intellectuelles importantes, toutes ces voies sont finalement très peu différentes les unes des autres, ce qui a pour effet de le renforcer dans sa foi personnelle en l'existence d'une philosophie naissante, fille de la spiritualité de l'Orient et de l'Occident : la *Voie du Milieu*. Et c'est sur ces quelques phrases chargées de

¹ C'est autour de ce thème principal que s'articulera le troisième ouvrage de Watts. C'est ce dont nous traiterons dans le prochain

significations énigmatiques, mais aussi d'un humour certain que Watts termine cette ambitieuse synthèse.

Nous pouvons étudier toutes les philosophies, chercher à travers toutes les Écritures, consulter tous les professeurs et pratiquer tous les exercices spirituels jusqu'à ce que notre esprit soit rempli de toute la sagesse du monde. Mais à la fin, nous devons retourner à ce fait surprenant, que nous marchons, mangeons, dormons, ressentons et respirons, que nous passions notre vie à réfléchir ou encore à ne rien faire, nous sommes vivants. Et lorsque nous serons capables de comprendre qu'être est finalement l'expérience suprême de la religion, nous connaîtrons alors le secret ultime et nous nous joindrons aux rires des dieux. Comme les dieux rient déjà d'eux-mêmes.¹

Si l'on fait l'exercice de récapitulation du parcours que propose cet ouvrage beaucoup trop ambitieux pour un si jeune essayiste, nous pouvons retenir certains aspects qui demeureront précieux si nous voulons comprendre le cheminement qu'a suivi Alan Wilson Watts pour la constitution de son propre système philosophique. Dans la poursuite de sa quête spirituelle, Watts est à cette époque à la recherche de mentors et il les trouvera aussi bien dans les milieux qui s'animent autour de la loge bouddhiste de Londres, qu'auprès des organisateurs du congrès mondial des Religions, que dans les cercles de lectures jungiens, ou encore dans les officines de certains gourous. Même s'il propose à ses lecteurs ce qui semble avoir la prétention d'être un vaste ouvrage de synthèse, c'est finalement à un fort beau collage de ce qu'il connaît du mysticisme chrétien, du Bouddhisme, du Védanta, du Taoïsme et de la psychologie de Jung qu'il en arrive en réalité. Malgré certaines carences dans sa formation académique et l'absence de tout diplôme universitaire, la notoriété qu'il retire de sa participation à l'animation des débats qui suivent les conférences que tient le professeur D.T. Suzuki à Londres cette année-là vont faire de lui une personnalité en vue et vont le gratifier d'une réputation qui n'est peut-être pas, du moins à cette époque, complètement fondée. Et c'est dans ce contexte très favorable pour lui que paraîtra cet ouvrage qui va rapidement devenir un tremplin. Il nous a été donné de voir au cours de ce chapitre qu'il s'agissait là d'un projet d'envergure qui voulait faire « sentir » l'unité spirituelle, mais surtout identifier le dénominateur commun de toutes ses pratiques spécifiques qui enseignent ou stipulent que pour obtenir quelque chose, il faut y renoncer et laisser le Tao, la Grâce divine, le *Brahmā* (ou de quelques autres façons qu'on peut bien le nommer) suivre son cours, en bref qu'il fallait être, mais... sans efforts.

Insistant sur cet aspect fondamental qu'il est impossible, autant pour l'occidental que pour l'oriental, de faire abstraction de ses propres schèmes culturels, en d'autres mots, que l'un ne peut pas devenir l'autre en

La Voie du Milieu

« sautant à pieds joints » dans une autre culture, ou en épousant ou en copiant une philosophie étrangère. Watts a plutôt proposé à ses lecteurs de se servir de la spiritualité orientale afin de dynamiser leur propre spiritualité à la manière d'une rencontre féconde ou pour paraphraser une formule qu'il utilisa à plusieurs reprises : « afin d'enrichir et de fertiliser le terreau pour que la fleur puisse à nouveau s'épanouir ». En bref, ce qu'a soutenu Watts, c'est que la sagesse orientale à travers ses Grands Textes qui sont tirés de sa propre antiquité peut apporter à l'Occident une méthode pratique de réconciliation avec la vie qui favorise une réalisation à mesure d'homme.

Mais, pour que la spiritualité occidentale ait eu un si grand besoin de ressourcement, il a fallu qu'une grande perte soit survenue, qu'un déficit important ait été constaté, et Watts semble avoir déjà identifié *Le Grand Coupable*, le grand responsable à l'origine de tous les maux en Occident : la culture scientifique, dont il a réduit abusivement la fonction en décrétant qu'elle ne favorise que l'utilitaire (la mesure) au détriment de l'essentiel, avec toutefois une exception de taille pour la psychologie moderne, celle de Jung en particulier, (dont il ne faut pourtant pas trop espérer eu égard à sa jeunesse) qui elle, s'intéresse à la guérison de l'âme.

Exprimé différemment, Watts a soutenu que l'homme occidental moderne souffre de narcissisme pour avoir eu la vanité de croire que la compréhension rationnelle du monde justifiée par un certain contrôle qu'elle exerce sur celui-ci était en soi suffisante pour rendre compte de la réalité. Ce faisant, il a rejeté toute la puissance des symboles pour ne garder qu'un système de divisions et de définitions n'autorisant plus qu'une vision parcellaire du réel, et par le fait même a imposé à l'univers les limites mêmes de la raison. On le remarque aisément, cette notion est déjà récurrente chez lui et va s'exprimer ici par une vision critique de la fonction de l'intellect (*i.e.* la machine mentale) qui devient à ses yeux la mesure de toute chose. En d'autres mots, cela va s'expliquer pour Watts par une des grandes vérités qu'il emprunte au bouddhisme : la vie et les événements se refusent à être traduits en mots (concepts) parce qu'ils sont insaisissables et changeants.

Autre coupable : le « je » qui rationalise l'irrationnel en s'assurant comme volonté et pensée en acte. Le « je », assimilé à la raison consciente qui se berce de l'illusion de la liberté, alors que pour Watts la véritable liberté aurait son siège dans l'irrationnel. S'appuyant sur les acquis de la théorie freudienne, il suppose que l'homme doit arriver à faire pactiser le conscient et l'inconscient et que la recherche de cet équilibre doit nécessairement passer par un système qui puisse le garantir. Et il semble bien que l'Église

¹ The Legacy of Asia ... p. 158-159.

La Voie du Milieu

chrétienne dans sa forme actuelle, parce qu'elle a mis l'accent essentiellement sur l'historicité du Christ, parce qu'elle s'est vidée de la richesse de son contenu symbolique ne peut plus garantir cet équilibre. À la recherche de symboles féconds, Watts propose à ses lecteurs d'étudier la spiritualité orientale dans une approche globale afin qu'ils puissent de nouveau dynamiser leur propre expérience religieuse par des philosophies qui accordent une place importante à l'énergie vitale et à l'intuition. Des systèmes qui fondent la preuve non pas seulement sur les règles du raisonnement et du discours où l'Occident est passé maître dans cette satisfaction intellectuelle reliée à la résolution de problèmes, mais avant tout un système qui offre par des connaissances techniques sur l'expérience et la satisfaction émotive de la même façon que la psychothérapie occidentale qui en est arrivée à valider l'hypothèse de l'inconscient par les résultats qu'elle a obtenus. En bref, un lieu où il n'est pas nécessaire de croire pour que cela fonctionne, puisque ultimement, la validation ne réside que dans l'expérimentation.

Ce que nous pouvons retenir à ce stade-ci de notre analyse, c'est qu'une des questions fondamentales à laquelle s'est efforcé de répondre Alan Watts, a été de savoir si la sagesse de l'Orient qui prend racine dans la réconciliation des opposés et qui propose un principe d'union, malgré qu'elle entretienne de fortes incompatibilités avec l'esprit occidental (pensons au monde perçu comme *maya*, au rejet de l'ego, à la notion d'Infini, ou encore à celle de vacuité) ; c'est de savoir si cette philosophie est acceptable, mais surtout si elle est adaptable au tempérament occidental. Il est bien sûr évident pour Watts que cette interrogation, posée il va s'en dire *plus pour la forme qu'autre chose*, contient implicitement une réponse affirmative. Et cela est tout particulièrement vrai pour ce qui concerne le Bouddhisme Zen, qui mettrait le doigt sur l'essentiel, c'est-à-dire sur le passage entre le Tao et l'être ou dans les termes chrétiens entre le Christ et l'âme. En fait, ce que propose Watts à ses lecteurs, dans l'aménagement cette *Voie du Milieu*, c'est en un mot, l'application de la sagesse de l'orient à la philosophie occidentale afin que cette *rencontre vivifiante* puisse mettre fin à l'isolationnisme dans laquelle la rationalité occidentale s'est enfermée pour qu'elle retrouve enfin ses racines profondes.

3

En 1937, Watts s'éprend d'Eleanor Everett, une jeune et riche américaine qui s'est installée à Londres pour y étudier la musique. À la différence de Watts qui a étudié le Bouddhisme sans quitter l'Europe, celle-ci s'est rendue dans les monastères Zen au Japon en compagnie de sa mère. Cette rencontre avec l'être « aimée », mais aussi l'ouverture au *monde* à laquelle elle lui donnera accès, sera pour lui des plus déterminantes. En effet, l'avenir n'est pas déjà tout tracé pour Watts qui, ne possédant pas la formation académique qui pourrait lui ouvrir les portes de l'enseignement, ne peut que se tourner vers le journalisme pour subvenir à ses besoins ; une profession qui n'est pas très bien payée à l'époque. D'autant plus que ce n'est pas le meilleur moment pour se lancer dans les affaires religieuses, l'Europe étant sur le point de s'effondrer sous la botte du nazisme et du fascisme pendant que le Japon, *terre du Zen*, entre en guerre contre la Chine. Ce n'est donc ni le meilleur lieu, ni le meilleur moment pour *s'extasier* devant la sagesse de l'Orient. Mais il semble bien que pour Watts qui *est né sous une bonne étoile*, tout arrive à point nommé, puisqu'il est invité par la famille Everett à passer les vacances de Noël à Chicago. Eleanor et lui, quittent donc Southampton à bord du *Bremen* pour une traversée luxueuse et ils seront accueillis à leur arrivée en Amérique par la *riche famille* Everett : Warren, Ruth et Ismael, leur chauffeur et domestique originaire des Philippines. Après avoir passé des fêtes somptueuses, le couple est de retour en Angleterre pour y convoler en justes noces le 2 avril 1938, non pas comme on pourrait s'y attendre à la Loge bouddhiste de Londres, mais... à la paroisse anglicane de Earl's Court. La guerre est imminente. Les jeunes mariés qui habitent un luxueux appartement à l'Ouest des *Courtfiels Gardens* grâce à la fortune familiale d'Eleanor, décident d'un commun accord de ne pas être présents au moment de la conflagration et partent s'installer à New York, dans un chic appartement sur *Riverside Drive*, aux frais de la famille Everett. Voici en quelques phrases, comment Watts refaisait en 1972, la lecture de ce passé *glorieux*!

Comme j'avais lu énormément de choses sur tout ce qui concernait les nouvelles techniques de guerre, je pensais que Hitler utiliserait à fond sa *Blitzkrieg* des armes chimiques et biologiques, et de façon générale je prévoyais bien pire que ce qui effectivement arriva, aussi pensai-je que la France et l'Angleterre s'effondreraient en quelques semaines. Rester et se battre me semblait courageux, mais parfaitement inutile. De plus, je n'étais pas en état de pouvoir me mobiliser utilement, car pour tout combat réel je suis aussi utile qu'un violon pour enfoncer des clous. En temps de guerre, le rôle d'un

La Signification du Bonheur

intellectuel est de combiner des thèmes tactiques, d'espionner, de déchiffrer des codes, d'écrire de la propagande, ou de se « battre salement » dans un commando ou comme guérillero. Mais dans la Grande-Bretagne de 1938, je ne disposais d'aucune qualification intellectuelle, d'aucun diplôme universitaire, d'aucune connaissance de l'allemand, et je n'avais aucune expérience scientifique. J'avais même échoué à l'examen théorique du certificat A pour devenir officier de réserve, ce qui, par ailleurs, me cause quelques inquiétudes sur l'intelligence stratégique des examinateurs. Depuis plusieurs années, j'avais pris une position pacifiste, mais, dans ces circonstances particulières, il me semblait aussi vain de m'afficher en tant que pacifiste que de rejoindre les rangs. Quand vous vous trouvez au sommet d'un gratte-ciel en train de s'effondrer, il n'y a plus rien à faire si ce n'est déployer vos ailes, à condition d'en trouver. Et j'eus ma chance.¹

Watts découvre l'opulence de l'Amérique et la vie de famille facile. Le 1^{er} novembre 1938, Eleanor accouche de Joan leur première fille. À peu près à la même époque, il fait une rencontre qui s'avérera fort importante pour sa *culture zen* : Sokei-an Sasaki, un maître zen local d'origine japonaise, disciple de Shaku Sokatsu, avec qui sa belle-mère Ruth, à laquelle il voue une grande admiration, étudie². Watts a dès le départ l'intime conviction que malgré des différences culturelles et des expériences de vie fort différentes, Sokei-an et lui-même appartiennent en définitive au même *clan*. Il faut se rappeler que la connaissance du Bouddhisme Zen que possède Watts n'est pas aussi profonde que le laisse entendre ses deux premiers livres. Il a bien sûr *digéré* les ouvrages de Suzuki, mais n'a pas une véritable expérience des techniques comme celle du *Za-zen* entre autres. C'est donc en grande partie grâce au contact privilégié qu'il entretiendra avec Sokei-an qu'il pourra plonger dans l'orientalisme et s'en imprégner comme une éponge. Et finalement, ce qu'il retiendra de Sasaki, comme il l'avait fait antérieurement pour Krishnamurti, c'est, au plan extérieur : le style, la mise en scène, le jeu théâtral et au plan intérieur : une exaltation des sens et une justification *quasi métaphysique* pour sa propension naturelle à l'hédonisme qu'il veut bien tirer de l'enseignement du Zen. Watts comprend très vite que tout cela est fait pour lui. Tout ce qui lui reste à trouver, c'est un travail *sur mesure* qui s'harmonise bien avec son aspiration *au bonheur*.

[Aussi commençais-je] à écrire, faire des conférences, et organiser des séminaires au sens européen du terme, c'est-à-dire des conférences en petits comités, suivies de discussions. [Le Club de psychologie analytique jungienne de New York] m'invita à venir faire une conférence qui fut ronéotypée par la suite. C'est cette conférence qui avait pour titre « La psychologie de l'acceptation » que je développais ensuite dans mon premier livre américain : *La Signification du Bonheur*.³

¹ *Mémoires (1915-1965)*, p. 144.

² Dans ses mémoires, Watts raconte qu'au moment où l'Amérique entre en guerre contre le Japon, Sokei-an Sasaki qui n'a jamais fait de politique, est interné dans un camp de concentration (*sic*) en tant qu'espion et ennemi de la nation. Grâce aux efforts acharnés de Ruth Everett, il finit par être relâché. Ce séjour au camp a miné sa santé et il ne s'en remettra jamais tout à fait. Sokei-an Sasaki se marie avec Ruth Everett peu de temps après sa libération et meurt en 1945.

³ *Mémoires (1915-1965)*, p. 155.

La Signification du Bonheur

Écrit en 1939 et publié en 1940¹, ce livre qui traite du *Bonheur*, au sens où Watts entend ce terme, soit d'illumination, d'expérience mystique, de conscience cosmique et de disciplines qui visent la réalisation de soi, arrive sur le marché littéraire au moment où Hitler envahit la France. Question *timing*, on peut penser que pour cette raison, l'ouvrage connaîtrait peu de succès, puisque l'attention des lecteurs est plutôt polarisée sur autre chose que l'intériorité. Mais il semble bien qu'il ait connu un bon succès, du moins si l'on se fie à Eugene Exman qui en autorisa la publication².

Ce troisième livre est, disons-le, beaucoup plus personnel que les deux premiers, non pas qu'il propose à ses lecteurs quelque chose de vraiment neuf, car comme nous le soutenons dans cet essai, Watts referra au cours de toute son œuvre le même parcours, proposera les mêmes solutions et poursuivra la même *quête*. Mais ce qui est différent ici, c'est que son processus d'appropriation des différentes voies et disciplines qui *nourrissent* habituellement sa pensée est mieux intégré. Et cela se *sent* dès la première lecture par l'emploi d'un style littéraire beaucoup plus fluide, moins alourdi par le recours constant aux justifications théoriques, aux travaux des *autres*, aux citations nombreuses ainsi qu'aux multiples renvois à des notes « savantes » en bas de page.

De manière simple et concise, Watts développe les thèmes de ses conférences, il le fait à travers une étude comparée de la psychologie moderne qui est mise en relation avec les anciennes sagesse religieuses orientales. Il parle évidemment de religion, d'une religion personnelle avec « Dieu en soi », une religion qui ne peut se vivre que dans l'instant présent « *Tat tvam asi* (Tu es Cela) » et à l'extérieur des murs de l'Église.³

Watts parle toujours des paires d'opposés et de leur résolution dans l'unité : de la vie et de la mort, du principe mâle et femelle, du soi et de l'univers, de « *Je* » et de tout ce qui n'est pas « *Je* ». Watts parle du *Bonheur* à une période où il est difficile d'en faire une préoccupation majeure lorsque le Monde est en guerre. Dans ses propos, il annonce des pistes de réflexion qui seront fortement médiatisées vingt ans plus tard, et qui

¹ Alan Watts, *The Meaning of Happiness : the quest for Freedom of the Spirit in Modern Psychology & the Wisdom of the East*, New York, Harper and Brothers publishing house, 1940.

² Selon David Stuart qui rapporte les propos de Exman qui est à l'emploi de Harper's : « Ce fut plus qu'un modeste succès. Ce fut un véritable succès qui vendit beaucoup d'exemplaires. » Cf. David Stuart, *Alan Watts, op. cit.*, p. 67.

³ Cette question est de première importance pour Watts et il n'hésitera pas à y revenir à plusieurs reprises dans un grand nombre de ses œuvres, mais tout particulièrement dans *Behold the Spirit* (1947) qui fera l'objet du Chapitre Quatre de cet essai, *The Supreme Identity* (1950) que nous analyserons au Chapitre Cinq et *Myth and Ritual in Christianity* (1953) dont nous vous entretiendrons au Chapitre Huit.

La Signification du Bonheur

deviendront l'un des fleurons de la *Contre-culture* ; entre autres, le problème fondamental de la relation de l'homme avec la Nature.¹ La thèse de Watts est à cet égard d'une rare clarté : l'occidental a commis une grave erreur en refusant de vivre en harmonie avec la nature et une grande partie de son *Malheur* est redevable à cette coupure homme-nature.

En 1952, dans la Préface à la seconde édition de « *La Signification du Bonheur* »², Watts indique que même si ses idées ont *fait du chemin* depuis la première édition, les thèmes qui y sont développés et qui relèvent de la question du Bonheur demeurent à ses yeux tout aussi valides qu'actuels et constituent encore pour l'essentiel le fondement de sa démarche. La thèse qu'il défend est la suivante : Le bonheur est la fin véritable de la destinée de l'homme et résulte de l'union et de l'harmonie avec Dieu (Tao, Moksa, Nirvana). Ne pouvant s'obtenir par la volonté seule, aucune action concertée ayant un but déterminé ne peut y mener, car il ne peut résulter que de la prise de conscience de l'illusion de l'état d'isolement dans lequel se retrouve l'homme lorsqu'il se perçoit comme un ego isolé, séparé du « TOUT³ : la Réalité Universelle et Indivisible ». Le bonheur apparaît lorsque l'homme comprend que cette impression d'isolement n'est qu'une illusion, et qu'il accepte... sans réserve tout ce qu'il peut ressentir.

En d'autres termes, nous sommes à chaque instant ce dont nous faisons l'expérience, et il n'y a aucune possibilité d'être autre que ce que nous sommes. La sagesse consiste donc à accepter cet état de fait, et non pas à se battre vainement pour être autre chose ; autant essayer de courir pour s'éloigner de ses propres pieds.⁴

Ainsi la sagesse consisterait à accepter les choses et les événements comme et quand ils se présentent. Même si à première vue, il semble se dégager une attitude toute stoïcienne dans cette position, il faut croire qu'il y a beaucoup plus, puisque nous nous retrouvons ici en présence de cette prémisse fondamentale qui repose sur une représentation d'un univers où « tout est *Brahmā* » (tout est tout) ; un univers dont le langage et la logique sont inaptes à rendre compte. Et il semble bien que selon cette *philosophie*, ce soit justement par les efforts concertés visant à comprendre, saisir et contrôler l'univers que l'homme devient artisan de son propre malheur. Parce qu'il fait des efforts pour trouver Dieu, pour obtenir le bonheur, pour

¹ Même si dans cet ouvrage, cette question est traitée avec clarté, ce sera surtout dans *Nature, Man and Woman* (1958), qui fera l'objet du Chapitre Dix de cet essai, que Watts développera avec le plus d'éloquence ce thème du lien « organistique » devant s'établir entre l'homme et la Nature.

² Alan Watts, *La Signification du Bonheur. Psychologie moderne et sagesse orientale*, trad., William Desmond, Paris. Éditions Denoël/Gonthier, 1980.

³ *Brahmā*

⁴ *La Signification du Bonheur*, p. 6-7.

La Signification du Bonheur

comprendre les mystères de la vie..., parce qu'il part du principe qu'il est une chose séparée du reste de l'univers, un sujet connaissant séparé de son savoir.

En bref, ce que Watts propose à ses lecteurs, c'est *une recette...* qui se fonde sur la « Totale Acceptation » (*upaya*) comme moyen de parvenir à l'Illumination. Et si l'on en croit cette *formule*, lorsque l'homme prendra conscience de l'inutilité de la lutte, alors apparaîtra tout à coup un relâchement de toutes les tensions qui permettra au pouvoir créateur de la vie de jaillir librement et de résister aux pires souffrances.

La prémisses de départ que Watts soumet à ses lecteurs et sur laquelle il fonde sa thèse est la suivante. Au cours des cinquante dernières années, les attitudes mentales de la civilisation occidentale ont été fortement influencées par deux pôles majeurs qui ont exercé une forte pression sur elles, soient, la psychologie moderne et l'ancienne sagesse orientale. Il soutient que, parce que cette dernière s'est « démocratisée », (il faut *comprendre* ici qu'il sous-entend que parce que cette *connaissance* n'est déjà plus l'apanage exclusif des chaires universitaires), elle peut devenir pour l'occidental le moyen d'acquérir la sagesse.¹ Ainsi, la philosophie orientale comme la psychologie moderne en arriveraient selon lui à des hypothèses de travail très semblables. Pour la psychologie de l'inconscient, le moi conscient ne serait que la surface extérieure d'un univers mental caché où se trouve l'origine véritable des pensées et des actions, avec pour conséquence, que le véritable « soi » n'est pas l'ego. Ainsi c'est parce que l'ego, par ignorance ou par refus, s'arroge inutilement un pouvoir qu'il n'a pas, qu'il est à l'origine de nombreux conflits d'ordre psychologique. Quant à la philosophie orientale traditionnelle, elle soutiendrait le même enseignement, c'est-à-dire qu'en interchangeant le terme « Tao » pour « inconscient » et le terme « *Brahmā* » pour « soi », c'est le même message qui est présenté.

La thèse de Watts est très claire, il s'agit pour l'essentiel d'explorer les possibilités de la psychologie de l'inconscient et la philosophie orientale dans le cadre restreint de la recherche du bonheur en utilisant la psychologie comme méthode critique pour appréhender la philosophie orientale qui, parce qu'elle est fondamentalement expérimentale, est à maints égards beaucoup plus proche de la psychologie que de la philosophie spéculative et analytique occidentale. Watts mentionne dès le départ que ce rapprochement entre

¹ C'est en 1961 que Watts publiera sur cette question à saveur socratique, un ouvrage intitulé tout simplement *The Book* (trad., *Le Livre de la Sagesse*). Un ouvrage qui traite de « [...] la conspiration tacite qui nous conduit à ignorer qui nous sommes, ou ce que nous sommes en réalité. » Ce livre est selon ses propres termes : « [...] un produit hybride, fruit de la fertilisation mutuelle de la science occidentale et d'une intuition orientale. »

La Signification du Bonheur

les deux disciplines a été annoncé par Jung.¹ De plus, il soutient que la question du Bonheur relève beaucoup plus de la psychologie et de la philosophie orientale que de la religion judéo-chrétienne qui propose une recherche et une expérience d'ordre surnaturel et de la philosophie spéculative qui s'intéresse plutôt à la recherche de la vérité. En résumé, ce que proposent la philosophie orientale et la psychologie moderne ce sont des techniques qui visent la *guérison* de l'âme, et le retour au bonheur originel soit une harmonie consciente entre la vie et la nature.

Mais à quoi Watts pense-t-il lorsqu'il utilise le terme « bonheur », ce vocable tant banalisé, objet de lieux communs et dont le sens profond ne peut que disparaître devant l'effort pour le *saisir*? Probablement au bonheur paroxystique de l'extase spirituelle qu'il assimile immédiatement à la pratique de la psychologie et de la philosophie orientale. Ou peut être bien aussi au *bonheur total*, qui prend racine dans la nature profonde de l'homme et qui est imperméable à la souffrance parce qu'il accepte sans restriction la vie sous toutes ses facettes. En bref, il s'agit encore une fois du « refus de l'ego » présenté comme la *clef universelle*.

Cette acceptation, qui porte de nombreux noms en psychologie des religions, se produit lorsque l'individu, l'ego, abandonne toute prétention à la liberté et à la puissance sur le plan personnel et comprend que tout dépend absolument de cet univers intérieur inconnu, qui est la nature même de l'âme humaine.²

Il est donc facile de comprendre que pour l'essentiel, la position défendue par Watts, se résume au credo suivant : l'ego doit abandonner toute prétention à la liberté *personnelle* afin que l'union entre l'homme et la vie se réalise *naturellement*! Et cela ne sera évidemment possible que s'il adopte une attitude de réceptivité et d'acceptation qui, chez le chrétien, s'appuiera sur l'acceptation de la volonté divine, alors que l'adepte de l'Orient et de la psychologie des profondeurs utilisera plutôt pour atteindre ce même objectif, les techniques de détente et de relaxation. C'est donc encore une fois le thème de l'abandon total qui est au cœur de la démarche «réconciliatrice» que propose Watts à ses lecteurs. Et nous retombons immédiatement au niveau de la règle d'or à laquelle Watts fait constamment référence à la façon d'un diktat : Que pour atteindre le bonheur, il faut abandonner l'idée de se sauver soi-même par l'ego « orgueilleux », qu'il faut abandonner la rationalité et ramener l'intelligence à un niveau d'humilité nécessaire afin qu'elle soit réceptive à tout ce qui peut se produire dans l'instant, là où réside le *bonheur*.

¹ Voir C.G. JUNG & WILHELM, *The Secret of the Golden Flower*, 1931.

² *La Signification du Bonheur*, p. 22.

La Signification du Bonheur

Comme le disait le sage Tao-Wou, « Si vous voulez voir quelque chose, regardez droit dedans, car si vous vous mettez à y penser, vous passez complètement à côté. »¹

Ou encore comme l'affirmait Tchouang-tseu : « Quand j'observe ce pour quoi aujourd'hui le vulgaire agit et ce dont il fait sa joie, je ne sais si cette joie est une vraie joie ou non. Ce dont tout le monde fait sa joie, ce vers quoi la plupart des hommes s'empressent tout droit comme s'ils ne pouvaient faire autrement, tout le monde l'appelle joie, mais je ne sais s'il y a là joie ou non. Une telle joie existe-t-elle vraiment ou n'existe-t-elle pas ?

Dans le non-agir selon moi réside la vraie joie. Mais tout le monde le considère comme la plus grande souffrance. Ainsi il est dit : « La joie suprême est sans joie, la gloire suprême est sans gloire. »

Le vrai et le faux ici-bas ne sauraient être définis, mais le non-agir permet de déterminer le vrai et le faux. »²

Ce que Watts va tenter de démontrer, c'est que le processus analytique de la pensée rationnelle est parfaitement inadéquat lorsqu'il est question de *saisir* le bonheur ; aussi inutile que le scalpel du chirurgien pour la recherche de l'âme dans l'anatomie de l'homme. C'est donc de la *saisie* et non du *réfléchi* dont il est question ici. « Saisir la totalité », dira Watts, et non pas choisir le *bon* et rejeter le *mauvais* ; comprendre que tout est *Brahmā*, c'est-à-dire que tout est divin et Un et que les choses, la multiplicité, n'en sont que les reflets changeants. Ainsi, le problème qui relève de la coupure du monde, réside dans la fragmentation de la réalité par l'ego, dans l'illusion qu'il a de croire qu'il lui est possible de choisir le bon et de rejeter le mauvais. Afin de résoudre ce *faux* conflit entre les contraires, Watts propose la *saisie* de la complémentarité : l'unité des contraires « qui se nourrissent les uns les autres ». Le « moi » et « l'univers » ne pouvant exister que par leur complémentarité.

Watts soutient que parce que l'homme perçoit exclusivement son centre en lui-même, il n'a pas l'impression que la conscience existe vraiment dans les choses qui lui sont extérieures, et s'il la perçoit, c'est comme quelque chose d'*hostile* et il aura plutôt tendance à s'en protéger plutôt qu'à s'y ouvrir. Ce qui a pour effet d'engendrer et de soutenir une tension perpétuelle entre lui-même et l'univers ; ce qui est une source du malheur et de la souffrance. Bien sûr, Watts admet que la tension, du moins celle qui est « créative » est nécessaire à la survie. Cette *opinion* qu'il élève au rang de l'universel, Watts la présente à ses lecteurs à travers une loi qui elle, relève de l'univers.

Une certaine tension doit se manifester entre les contraires pour engendrer la vie ; ces contraires, par nature, se dirigent dans des directions opposées, tout en étant reliés par

¹ *La Signification du Bonheur*, p. 29.

² Rapporté par Liou Kia-Hway, *L'œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris, Gallimard, 1969, p. 147.

La Signification du Bonheur

quelque chose qui leur donne un sens. C'est ainsi que la force centrifuge tend à éloigner la Terre du Soleil, cependant que la gravitation la pousse à se jeter sur lui ; le résultat est que la Terre tourne autour du Soleil à une distance constante, où elle n'est ni gelée ni brûlée.¹

Voilà qui démontre bien la vertu créative et la nécessité de la tension *dynamique*. Mais Watts soutiendra également que la tension peut malheureusement être « destructive » lorsqu'elle est à l'origine de la rupture des contraires et qu'elle pousse l'homme vers l'isolement et la peur. Pour Watts, tenter de fuir cette peur, équivaut à s'engager dans un processus sans fin à l'origine du conflit destructeur qui mène l'homme dans ses derniers retranchements : « il a peur d'avoir peur » ! Mais la solution *psychologique* que propose Watts pour mettre fin à cette situation semble à première vue fort simple, du moins si l'on accepte son raisonnement sur cette question. En effet, si l'homme s'accroche à l'un des pôles des paires d'opposés pour fuir l'autre, il ne fait qu'accentuer la rupture et la tension ce qui a pour effet de faire augmenter considérablement son niveau d'anxiété et de le couper du dynamisme des contraires, car choisir l'un c'est faire disparaître l'autre. La solution proposée qui annonce l'*écologisme*, suppose une représentation de l'homme relié à la nature qui ne peut se suffire à lui-même, mais qui dépend de la nature pour vivre puisqu'il en tire son énergie vitale.

[L'homme] n'est en aucun cas un être autosuffisant, [...] il dépend pour survivre [...] des pouvoirs universels de la nature, de la vie, de Dieu — peu importe le nom. Une vie qui provient de quelque source mystérieuse coule constamment en lui ; on ne peut se contenter de dire qu'elle commence à la naissance pour cesser avec la mort ; l'homme n'est qu'un moyen qu'emprunte un courant qui ne s'interrompt jamais, un courant qui est aussi le sang coulant dans ses veines, le mouvement qui gonfle ses poumons et les remplit d'air, la force qui fait croître sa nourriture de la terre, et l'énergie qui transporte la lumière du soleil jusqu'à lui. Il suffit de regarder dans une seule cellule de son corps pour y retrouver l'univers, car le soleil, la lune et les étoiles contribuent à la maintenir en vie ; et nous le retrouvons encore si nous plongeons dans les profondeurs de son esprit où se cachent toujours les instincts archaïques de la vie primitive tant animale qu'humaine ; pourrions-nous voir plus loin, que nous trouverions des affinités avec les plantes et les rochers.²

Et il semble bien, qu'à la lecture de cette citation, cette question de la relation symbiotique de l'homme avec l'univers,³ qui à coup sûr a pu rebuter les citoyens occidentaux des années 40, soit déjà de l'ordre de l'évidence pour Watts. Parce qu'en fait, la question de l'isolement de l'homme (ou de l'âme) face à la nature est pour Watts essentiellement un phénomène de civilisation qui est attribuable aux développements des facultés intellectuelles qui donnent l'illusion à l'homme qu'il est véritablement, pour employer les termes

¹ *La Signification du Bonheur*, p. 38-39.

² *Ibid.*, p. 41.

³ Il est tout de même intéressant de constater que plus tard, cette *ouverture totale au monde* qui caractérise la pensée de Watts a trouvé écho dans certains ouvrages de penseurs provenant d'horizons différents, comme Carl Sagan, Buckminster Fuller, Albert Jacquard, Joël

La Signification du Bonheur

de Descartes, « *maître et possesseur de la nature* ». Et c'est cet homme aveuglé par les pouvoirs de la raison, isolé de la nature, poussé par « la peur d'avoir peur », que Watts présente à ses lecteurs comme un être malheureux qui *comprend* l'origine de son malheur dans le conflit qui l'oppose à la nature et en même temps à lui-même.

Mais pour qu'il y ait éventuellement résolution du conflit, il faut au préalable que le conflit puisse en arriver à son paroxysme qui n'est en fait qu'un des moments de l'évolution. « *Car [si l'homme] veut s'unir véritablement à la nature, il lui faut d'abord faire l'expérience d'une absolue séparation entre lui-même et l'univers (ou la vie).*¹ » Et pour Watts, cette coupure homme-nature fait partie du plan normal de l'évolution de l'individu. En d'autres mots, le conflit de l'ego contre la nature est une étape nécessaire pour le retour à l'unité *en pleine conscience*, mais le conflit ne peut pas disparaître ni se résorber si l'homme désire à tout prix y échapper, car cette tension s'ajoute aux autres et le conflit et le malheur perdurent.

Pour faire comprendre que l'origine de ce conflit homme-nature est plus accentué dans la culture occidentale qu'ailleurs, Watts propose à ses lecteurs *sa lecture historique* des causes formelles de ce conflit. Ainsi, parce que l'homme s'est coupé de la nature en s'attribuant à lui seul la possession d'une âme immortelle, la nature ne peut plus exister qu'en fonction de ses propres besoins. Et puisque sa conception de Dieu est anthropomorphique, une équivalence entre nature divine et nature humaine se crée nécessairement et, par voie de conséquence, la nature (qui ne survivra pas à l'apocalypse et au Paradis éternel) est perçue comme quelque chose d'extérieur et, en quelque sorte, comme un piège pour l'âme qui est *logos* (raison). Cette conception est renforcée par les penseurs de la Renaissance (précurseurs des sciences naturelles) qui, parce qu'ils sont centrés sur l'homme, se préoccupent exclusivement de l'aspect rationnel des choses, ce qui a pour effet d'accorder au langage mathématique et à la logique un statut de *vérité*. Ainsi, grâce à une capacité de prédiction accrue qui privilégie l'aspect mécanique de l'univers, ils en arrivent, à travers *cette lunette*, à percevoir l'homme comme une machine. Ce déterminisme mécanique qui annonce la prédestination, appelle une morale plus rationnelle et puritaine qui trouve sa voie dans le Protestantisme qui prétend à l'éradication du mal par une interprétation littérale (dans l'esprit judaïque) de la Bible. Ainsi, la conformation de la pensée à une loi idéale : la science, retire l'homme de la nature pour en faire le maître de celle-ci, mais paradoxalement, elle l'y inclut également, en le faisant descendre des animaux et en même temps qu'elle le fait libre, elle le soumet à la loi de la causalité.

de Rosnay et Michel Serres, pour n'en nommer que quelques-uns.

La Signification du Bonheur

Watts considère ensuite l'inadéquation entre l'optimisme du scientisme, son déni de la régression et le présumé de la libido freudienne dans la construction de l'appareil psychique et l'explication du réel à partir du pouvoir des forces inconscientes. Il fait ensuite remarquer à ses lecteurs le lien de parenté existant entre la thèse freudienne et le péché originel pour ensuite faire la critique du rationalisme, dans la capacité de l'ego à rationaliser après coup. Mais ce qui frappe surtout Watts dans le discours de la psychanalyse, c'est la contribution de Jung, probablement parce que pour lui, elle se situe plus près des frontières du mysticisme, tout particulièrement lorsqu'il traite de l'inconscient collectif. Ce que Watts signale, c'est que plusieurs des idées défendues par Jung trouvent largement écho dans la pensée mystique d'une part mais également dans l'Hindouisme. C'est pourquoi il soutient que, lorsque Jung décrit l'ego comme un produit de l'inconscient, il ne fait que reprendre l'idée suivante : l'homme aurait tort d'identifier le moi avec la personne, alors qu'il est *Brahmā* et que l'ego n'est en définitive qu'un système, un moyen (*maya*) qui contribue au fonctionnement de la vie, alors que *Brahmā* qui est Un, s'exprime à travers toutes les manifestations de la vie. Watts qui devient aussi l'apologiste du Christianisme, professe aussi que le *mal* qui ronge les hommes modernes, et qui est un héritage du rationalisme, se résume ainsi : un besoin irrépressible de logique démonstrative afin d'être convaincu, ce qui a pour conséquence de *miner* la foi dans la doctrine de l'Église, sa psychologie, le pouvoir de ses sacrements et ultimement le pardon du Père et la Grâce divine. Et c'est justement parce qu'il n'est pas sans remarquer que les nouvelles religions pullulent et que pour certaines d'entre elles, la frontière qui les sépare des groupes de psychothérapie est bien mince, que Watts attire l'attention de ses lecteurs sur ce fait : qu'importe les doctrines qui lui seront proposées, une vérité demeurera concernant la liberté, une vérité qui a à voir avec la réconciliation des opposés.

[...] la vie est ce courant dans lequel l'homme se trouve propulsé, et il a beau lutter de toutes ses forces contre lui, le flot l'emporte malgré tout. [...] Qu'il le veuille ou non, l'homme, en tant qu'instrument, est un outil docile ; il n'est cependant pas impensable qu'il y ait en l'homme quelque chose qui soit plus qu'un instrument, plus que sa raison et plus que son individualité qui sont parties de l'instrument, et que l'on prend à tort pour notre vrai moi. Et s'il est asservi en tant qu'instrument, il est donc *libre* à cet autre niveau, mais il doit en prendre conscience. S'il y arrive, il comprendra qu'il fait de lui un esclave lorsqu'il fuit la mort, la peur et le chagrin, car il aura saisi cette mystérieuse vérité : il est libre en fait de vivre comme de mourir, d'aimer comme d'avoir peur, de se réjouir comme de s'affliger, [...] telle est la liberté du bonheur.²

¹ *La Signification du Bonheur*, p. 46.

² *Ibid.*, p. 64-65.

La Signification du Bonheur

Watts s'intéresse ensuite à la réponse proposée par les religions à la question du bonheur. C'est bien sûr au sein des religions que se trouveront les réponses les plus anciennes et la position majoritairement retenue est à peu près la même partout. Le bonheur se trouverait dans un *espace surnaturel* au-delà du monde des sens ; dans un autre temps et un autre lieu assujettis à d'autres lois. En acceptant cette définition générale, Watts soutient qu'il se crée une coupure entre le monde de l'esprit et le monde de l'expérience humaine. Ainsi, en considérant ce genre de spiritualisme, l'homme en arrive à la conclusion que le contact entre ces deux mondes n'est possible que de manière « désincarnée » soit par la mort ou encore soit par l'utilisation de « capacités spirituelles quelconques »¹. Aussi, dans la sphère chrétienne, parce que le bonheur suprême (Ciel) mais également le malheur suprême (Enfer) sont reportés dans un espace et un temps éternels, cela a pour conséquence de faire en sorte que le bonheur ne pourra être perçu sur terre que de manière utopique. Ainsi la vie matérielle n'est en définitive qu'un lieu de passage, un banc d'essai pour gagner le Royaume des Cieux, et au mieux, grâce à l'énergie spirituelle qui y est présente, il peut en résulter un accroissement de la responsabilité de l'humanité dans l'avènement de la paix, de la justice et du... progrès. Mais dans tous les cas, la vie ne demeure qu'une étape transitoire constituée d'une succession de plaisirs et de souffrances. D'un autre côté, sur le plan oriental, Watts présente entre autres, les solutions divergentes des deux écoles bouddhistes. Pour la première, le Bouddhisme Hinayana, le bonheur consiste ultimement à s'évader du monde, à faire disparaître l'identité individuelle, le moi, par conséquent, s'il n'y a plus personne pour souffrir ou pour jouir, la souffrance et la jouissance disparaîtront. Par contre, dans le Bouddhisme Mahayana (comme dans le Védanta de l'Hindouisme), l'aspiration la plus haute : le bonheur, consiste à s'immerger dans *Brahmā*. Mais ce qui relie ces différentes représentations religieuses du bonheur, c'est qu'elles partagent toutes un dégoût commun pour le monde tout en considérant que l'ego, par sa nature imparfaite, est nécessairement condamné à supporter ses propres imperfections, à percevoir faussement la réalité et à espérer un monde parfait où le bien et le mal seront abolis. Les conséquences sont dès lors évidentes et se traduisent dans des comportements ascétiques. En effet, parce que les plaisirs de ce monde (et tout particulièrement les plaisirs sexuels) sont des leurre, il doit nécessairement se développer une grande hostilité contre toute forme de plaisir, et autant la voie de la mortification du Christianisme qui vise le *redressement*, que la pratique des exercices de mortification et de méditation du Bouddhisme qui vise à déraciner de l'âme le sentiment d'identité personnelle s'inscrivent dans cet axe. En d'autres mots, c'est la prise de conscience que le monde des sens ne fait que tendre des pièges et qu'il faut en contrer les effets par un effort volontaire. Mais pour Watts, si l'expérience religieuse qui devrait permettre de hautes illuminations, en d'autres mots, permettre l'atteinte du Bonheur, ne pouvait s'exprimer

¹ L'on ne peut évidemment pas passer sous silence la parenté de cette représentation avec celle de Platon.

La Signification du Bonheur

qu'à travers l'ascétisme, que resterait-il alors au commun des mortels qui n'ont pas utilisé cette voie? Le fondement de l'expérience religieuse, (*relegere*) « recueillir, rassembler », doit donc être différent comme quelque chose qui se rapproche de l'inspiration et non pas de la maîtrise technique d'un quelconque ascétisme. S'inspirant de l'analogie avec l'esprit du créateur, il dira du véritable mystique qu'il se caractérise ainsi :

Le génie spirituel procède de façon identique à celle du génie musical. [...]Pour quelque raison inconnue, une impression de félicité, de bonheur immense naît dans son âme, non point à la suite d'un événement particulier, mais parce qu'il est frappé par la vie comme telle, prise dans son ensemble. [...]Le mystique qui est en extase semble plutôt éprouver avec beaucoup d'acuité une impression d'union avec l'énergie qui fait mouvoir l'univers, quelle que soit cette énergie et le nom qu'on lui donne.¹

Ce qui aux yeux de Watts semble clair et qu'il veut, comme une leçon, transmettre à ses lecteurs, c'est que, puisque *tout* tire son origine d'une force intérieure présente partout (Tout est *Brahmā*) il est donc complètement inutile de calquer ses comportements sur ceux du mystique, de copier *sa* méthode ou encore *ses* attitudes. C'est pourquoi, et peut être pour régler une fois pour toute ses comptes avec le milieu du spiritisme avec lequel il a *frayé* durant ses années d'apprentissage à Londres, il voudra s'inscrire contre toute tentative d'incursion dans la sphère du monde occulte. L'« esprit » ne doit pas être confondu avec « psychisme », dira-t-il. Ainsi pour Watts, penser que le fait de pénétrer dans le champ de l'univers psychique des sciences occultes puisse ajouter quelque chose à la quête de la spiritualité est une erreur, puisque la spiritualité appartient en propre à la même catégorie *accessible* que le bonheur ou la liberté humaine par exemple et qu'en définitive, puisqu'il n'existe ultimement rien d'autre qu'un univers spirituel, il est donc inutile d'aller chercher *ailleurs* ce qui se trouve en toute chose.

« Sans même sortir de ma maison », a dit Lao-tseu, « je connais tout l'univers ». Car ce qui est spirituel n'est pas séparé de ce qui est matériel, non plus de ce qui est psychique, ni d'aucun autre aspect de la vie. Pour connaître l'esprit, point n'est besoin de passer d'un état de conscience à un autre, de passer d'un jeu de sens à un autre, d'un monde à un autre. De tels voyages dans les domaines de l'expérience ne vous en approchent ni ne vous en éloignent.²

Watts reprend donc ce thème qui lui est cher et qu'il tire des préceptes du Bouddhisme Zen : Aucune compétence particulière, aucun savoir-faire ne sont nécessaires, car c'est intuitivement qu'il faut prendre conscience de cette vérité qui annonce le... Bonheur! Un soi (*moi*) en harmonie avec Dieu-univers qui met fin à la distinction entre agir et être réagi, un *moi* qui ne dirige pas mais qui est dirigé...

¹ La Signification du Bonheur, p. 77.

² *Ibid.*, p. 80-81.

La Signification du Bonheur

Ce qui le ramène à identifier spécifiquement la fonction première de la religion, qui est ouverture à un amour sans limite à une union spirituelle avec la vie dont la source et l'essence est Dieu. Mais Watts qui demeure très critique à l'égard de l'orthodoxie religieuse, fait également remarquer à ses lecteurs que la religion s'est malheureusement éloignée de son rôle fondamental en bifurquant dans la morale pour la morale et en tombant dans le psychologisme ce qui a pour effet de l'éloigner de toute expérience religieuse authentique. Bien sûr, elle encourage l'homme à aimer Dieu, non pas seulement pour ce qui lui est donné dans ce monde mais plutôt pour ce qui lui est promis dans un autre ; le premier n'étant tout compte fait que l'antichambre du second. Et c'est cette réflexion qui le pousse à évoquer une question qui pour lui est « *de la plus haute sensualité* ». En effet, s'il arrive que Dieu ait créé ce monde que comme le lieu provisoire des épreuves humaines, il se serait donné bien du mal afin de le préparer au monde de l'au-delà. Par contre, il serait possible de croire que les expériences sensibles constituent en fait l'essentiel de la vie. Et parce que les plaisirs et les souffrances sont d'une nature fugitive, parce qu'ils s'inscrivent nécessairement dans le continuum espace-temps, il faudrait peut être que l'homme pense à établir autant avec le côté lumineux qu'avec le côté sombre de la vie une ouverture, une acceptation créative qui est le contraire de l'acceptation avec résignation.

Mais qu'est-ce donc que cette voie de l'acceptation qui se dessine et qui pour Watts semble faire partie de la réponse à la question de la quête du bonheur? Watts pense qu'au cours des dernières années, une *découverte* importante (même si elle est connue depuis longtemps et porte différents noms) concernant l'attitude *vertueuse* et *vicieuse* a été rendue opérationnelle grâce au renouveau de la psychologie moderne (Freud, Jung, Adler). Il s'agit, quant à la vertu, d'accepter la vie et quant au vice, de fuir la vie. Mais en introduisant le problème par cette coupure vice-vertu, Watts veut tout simplement attirer l'attention de ses lecteurs sur la prémisse suivante : Que l'idée d'accepter la vie est absente de la philosophie et de la religion occidentale, car c'est le courage qui est ici valorisé — il faut combattre le mal — autant chez Hercule contre l'hydre de Lerne que saint Michel contre le dragon, c'est le symbole du courage moral contre le mal qui est magnifié. Bien sûr, Watts n'est pas sans ignorer que la psychologie chrétienne fait une distinction entre l'homme et le mal en l'enjoignant d'« aimer ses ennemis » et en ce sens elle rejoint les préceptes de Bouddha qui affirment que la haine ne cesse pas du fait de la haine, mais que c'est l'amour qui fait cesser la haine.

Mais ce qui est au cœur de la question que soulève Watts au sujet de la coupure bien-mal, *i.e.* qu'il faille nécessairement jouer l'un contre l'autre, c'est l'idée de la nécessité du mal comme partie intégrante

La Signification du Bonheur

de la bipolarité des choses et de son acceptation comme condition nécessaire à l'avènement du... bonheur. Et ce que Watts veut retenir des leçons de la psychologie moderne, c'est que toute tentative qui vise à déraciner le mal n'aboutit qu'à le réprimer, le refouler.

En ce sens, le refoulement est un mur que l'on élève de force devant une pulsion d'ordre psychologique ; celle-ci ne cesse pas pour autant de peser contre lui, jusqu'à ce que le barrage se rompe ou que la pulsion trouve une autre issue. Les psychologues ne croient pas que de telles pulsions puissent être simplement éliminées sans laisser de traces ; elles proviennent en effet de quelque chose qui, en l'homme, est bien au-delà de la maîtrise de sa raison et de son esprit conscient. Cet aspect inconscient de lui-même, c'est l'irruption de l'irrationnel en l'homme que des siècles de civilisation et de discipline morale ont fini par lui faire oublier ou ignorer.¹

Abondant dans le sens de la lecture de la psychologie, Watts évoquera la nécessité de « nos démons personnels » et affirmera encore une fois que la guerre menée contre eux ne fait que renforcer une obsession qui conduit inéluctablement à ce combat inutile et sans fin du « moi contre l'univers »². La prémisse qui sous-tend tout cet édifice, consiste à supposer que l'attitude envers le mal doit être obligatoirement débarrassée de toute haine contre le mal. Ainsi, la lutte ou la violence ne peut contrer le mal. Et Watts s'appuie alors tout autant sur Saint Paul aux Romains : « je n'ai connu le péché que par la loi » que sur Berdiaev qui soutient que la lutte et la dénonciation du mal contribuent à le rendre plus fort.³ Ainsi, si ses lecteurs suivent bien son raisonnement, ils doivent donc être prêts à accepter, du moins partiellement, une ouverture au monde et à la vie. Le principe général que défend constamment Watts, stipule que puisque tout appartient à la vie, il n'y a aucun moyen de la fuir et qu'en conséquence, il faut en accepter tous les aspects. Il faut se rappeler que cette *acceptation totale* prend dans le Bouddhisme la forme de l'Illumination : faire Un avec *Brahmā* ou *Tathata*⁴. C'est donc dans l'union totale avec ce principe que l'homme connaîtrait le bonheur suprême, car même s'il demeure impliqué dans le dualisme de la vie, il le vivra sans arrière-pensée, dans un total abandon, en comprenant qu'à ce niveau, tout est acceptable. Le corollaire à ce postulat est évidemment que tout effort qui est déployé ne peut engendrer que conflits et obstacles et accentuer cette impression d'une coupure entre le « moi » et la vie (nature). Ainsi, la spiritualité ne serait que « l'art de devenir ce que l'on est déjà ». Or, en tentant de « saisir », on

¹ *La Signification du Bonheur*, p. 100-101.

² Ce thème est bien sûr abondamment illustré dans le chapitre précédent qui propose justement comme solution à cette coupure homme-univers, une formule de réconciliation dans la Voie du Milieu.

³ Cf. Nicolas Berdiaev, *Freedom and the Spirit*, 1935. (Chapitre Cinq)

⁴ *Tathata* : Ce qui est tel, la « tel-ité ». C'est la réalité de la vie qui comprend toutes les choses existantes, en dehors de laquelle rien n'existe. C'est un état non-dualiste, c'est l'union à laquelle rien ne peut s'opposer. C'est en définitive l'acceptation complète et absolue de la vie.

La Signification du Bonheur

s'éloigne de la saisie globale de la vie. Et pour Watts, c'est justement contre cette totale acceptation, ce total abandon que la raison et l'intellect se rebellent constamment.

Mais il faut comprendre que cette incompatibilité n'est valable que dans le cadre restreint de la morale chrétienne qui stipule que l'ordre du monde doit être assujéti à un ordre moral rationnel. C'est donc l'acceptation de la règle morale du « je dois » pré-kantien qui est remise ici en question, puisque dans ce contexte, l'homme *vertueux* se doit d'être moral, sinon il encourt la colère de Dieu ou les remords de sa conscience. Il devient alors un esclave de la morale par peur ou par orgueil, c'est pourquoi il redouble les efforts afin de se discipliner. Alors que l'acceptation et l'ouverture totale au monde supposent d'être libre de se comporter moralement, libre d'être immoral, libre de l'esclavage du sens moral. Watts fait remarquer que dans le Christianisme, cette notion reste cachée à la multitude, et qu'elle ne trouve écho que chez quelques rares mystiques, tandis que les religions orientales (Védanta, Bouddhisme, Taoïsme) insistent sur cet aspect. En d'autres mots, le Christianisme (à l'exclusion du mysticisme) est une religion à tradition historique, éthique et théologique qui met l'accent sur la foi et la doctrine dans la vérité du Christ, alors que les religions orientales qui sont plutôt psychologiques rechercheront un certain état d'esprit, un ravissement, une union éternelle entre « soi et l'univers ».

Ainsi, l'intérêt pour les religions orientales, réside dans le fait qu'elles permettent même au non-croyant de vivre une expérience religieuse sur une base entièrement psychologique. Quant au croyant chrétien, il peut évidemment tirer un certain profit de ce type d'expérience qui peut même être considéré comme une contribution d'importance à l'essor d'un renouveau au sein de l'Église¹. Watts considère donc, et ce n'est pas nouveau, qu'il y a des leçons importantes à tirer de la rencontre avec les philosophies de l'Orient, mais qu'il serait par contre totalement inutile de vouloir les copier, puisque sur le plan de la fonction (*dharma*), celle qui relève du Christianisme est fondamentalement différente. Et Watts ira même jusqu'à affirmer que, même si à la fin de sa réflexion et de son expérience, le croyant en arrive à la conclusion qu'une règle d'abandon et de passivité est en définitive la meilleure façon d'arriver à une

¹ Watts débattit plus particulièrement de cette question qui vise la synthèse entre le Christianisme traditionnel et le mysticisme unitaire de l'Hindouisme et du Bouddhisme par l'utilisation de certaines techniques de ces dernières, dans quatre de ses ouvrages qui sont plus particulièrement dédiés à la théologie : *Behold the Spirit* (1947), qui sera l'objet du Chapitre Quatre : *The supreme Identity* (1950), que nous analyserons au Chapitre Cinq et qui est peut être le plus réussi parce qu'il fait clairement comprendre le lien qui s'établit entre la tradition spirituelle orthodoxe et l'idée de *philosophia perennis*, une sagesse éternelle, qui est présente dans toutes les cultures spirituelles : mais également, *Myth as Ritual in Christianity* (1953), dont nous vous entretiendrons au Chapitre Huit et finalement dans *Beyond Theology* (1964), son quinzième ouvrage, que nous n'analyserons pas dans le cadre de cet essai qui veut couvrir de manière exhaustive ce qu'il est convenu d'appeler : la Première Période (1935-1958).

La Signification du Bonheur

rencontre avec Dieu, que ce serait pour lui une grave erreur que de tenter d'imiter dès le départ les attitudes et les comportements des religions orientales.

Il est inutile de nous attarder sur les manifestations extérieures de la sagesse orientale si nous voulons en saisir l'essentiel ; c'est non seulement inutile mais même une erreur, contrairement à ce que certains théosophes et postulants bouddhistes s'imaginent, que d'aller, dans notre cas, s'asseoir aux pieds des maîtres de l'Inde ou du Tibet, d'adopter la vie sans feu ni lieu d'un *ashram*, ou de pratiquer les techniques de la méditation orientale pour accéder à la liberté spirituelle.¹

En fait, ce sur quoi Watts veut attirer l'attention de ses lecteurs, c'est sur le fait que l'occidental doit nécessairement passer par l'ego pour aboutir à Dieu. Il les met à plusieurs reprises en garde contre l'illusion de croire que l'observation des règles techniques qui ont trait à la psychologie de l'Orient sont suffisantes pour obtenir des résultats tangibles, car ce sont deux psychologies qui s'affrontent ici, celle de l'homme moderne contre celle de l'Orient ancien. Si l'une professe que le véritable soi de l'homme est Dieu (*Tat tvam asi*) ; idée que l'on peut également retrouver chez certains mystiques chrétiens, comme Maître Eckhart entre autres, qui affirme que : « *Mon âme possède l'aptitude d'appréhender complètement Dieu. [...] Tout est possible si je suis uni à Celui qui peut faire toutes choses. [...] Si jamais un morceau de bois devenait aussi conscient de la présence de Dieu qu'un Archange, il serait aussi heureux que l'archange.* »², l'autre passera nécessairement par le « moi » qui doit affronter le monde.

Mais pour que cela soit compris convenablement, l'homme moderne doit au préalable saisir la signification de ce divorce apparent de l'ego d'avec la nature, et pour se faire, il faut dès le départ qu'il soit conscient de lui-même, sinon il ne pourra pas comprendre le sens profond de l'expression : « mon moi est Dieu » et il confondra alors Dieu avec un gonflement démesuré de l'ego. Ce que Watts soutient, c'est que l'occidental moderne est victime du conflit de la séparation qu'il n'a pas convenablement intégré ; il n'a pas accepté d'être séparé et en conflit avec lui-même, pas plus qu'il n'a laissé à Dieu le temps de se constituer en Ego en lui et finalement, il n'a pas compris que l'évolution de la nature allait dans le sens de cette séparation. Aussi, tant que cette séparation ne sera pas complètement acceptée, toute tentative pour y échapper sera futile. En d'autres mots, l'ego ne pourra jamais abolir la douleur occasionnée par le conflit avec lui-même en tentant vainement de s'identifier à l'essence de l'univers (Dieu). En fait ce que Watts

¹ *La Signification du Bonheur*, p. 115.

² Cf. Eckhart, *Actes de Jean, Entretiens Spirituels, Sermons*.

La Signification du Bonheur

affirme, c'est que le chemin de la sagesse et du bonheur doit nécessairement passer par ce détour d'une conscience opposée à l'univers.

Alors que la sagesse de l'Orient a porté foi en d'innombrables démons, esprits élémentaires et anges, celle de l'Occident a fait place nette et a décrété que la raison était le maître de l'esprit et par conséquent, elle a traité toutes croyances au niveau de la superstition. Ainsi, si dans le royaume de la science, toute chose se produit en raison d'une cause formelle à caractère démontrable, il ne reste plus alors aucune place pour l'intervention divine.

À force de nous démontrer à nous-mêmes que l'univers est entièrement explicable en termes de raison et de logique, nous devenons tout ce que l'on voudra sauf raisonnables et logiques. Nous mourrons de faim au milieu d'une abondance telle qu'il ne s'en ait jamais vue, et déclenchons des guerres diaboliques.¹

Bien sûr, Watts n'est pas naïf au point de refuser la science et il reconnaît qu'elle n'est pas fausse, mais ce qu'il reproche à celui qui vit dans un environnement culturel scientifique, c'est son absence d'esprit critique qui l'amène à adopter trop facilement la foi du charbonnier. Pourtant, l'occidental a identifié « ses démons », ils sont à l'œuvre dans un univers inconnu et intérieur, ils se nomment phobies, pulsions, dépressions, manies et ne sont pas sous le contrôle du conscient. Et si d'autres cultures accordent à « ces démons » perçus et identifiés autrement, un rôle important dans la vie quotidienne, l'occidental est encore réticent à admettre qu'ils existent *vraiment* et agissent en lui. Watts soutiendra que quant à l'oriental, qu'il soit conscient ou non de sa nature véritable, il demeure tout de même conscient que des forces irrationnelles sont à l'œuvre dans son existence et que le fait d'en prendre conscience peut suffire dans une certaine mesure à soulager le malheur. Watts invite donc ses lecteurs à étudier l'iconographie de l'Orient pour comprendre que chaque dieu a sa contrepartie démoniaque, et ce faisant, il fait remarquer que dans le Christianisme de l'Église moderne, on évite avec tact d'aborder la question et que le Démon n'arrive même plus à incarner le mal, ni même... à exister.

Finalement, le message est clair : lorsque Watts parle d'une voie de l'acceptation, il veut signifier que si l'occidental veut comprendre la sagesse de l'Orient et en tirer quelques profits, il doit prendre conscience des forces démoniaques que la civilisation a reléguées dans l'inconscient. Il doit se familiariser avec cette idée fondamentale que ces forces ont un côté bénéfique, malgré qu'elles soient souvent assimilées

La Signification du Bonheur

au côté nocturne, aux pulsions, aux passions irrationnelles, aux principes de mort et de destruction. Tant que ses dieux et ses démons lui demeureront inconnus, c'est-à-dire tant qu'ils demeureront dans l'inconscient, l'homme ne pourra pas élaborer, sans passer par une objectivation, une relation avec eux. Ainsi, adopter le mysticisme oriental comme une recette toute faite ne fera qu'aggraver cet état de choses.

En conclusion, toute solution véritable doit nécessairement passer à travers une relation consciente. Si le primitif agit inconsciemment par la nature et n'a qu'une conscience limitée de lui-même, il en est tout autrement de l'homme moderne qui est inconsciemment poussé à agir par la nature mais est en même temps conscient de ce qui le sépare de l'univers naturel extérieur. Ainsi, la sagesse ou le bonheur ne peut passer que par une union consciente. Dieu (ou la Nature) est approché par un ego différencié et dans la tension engendrée par la différence apparente, l'homme coïncide avec la nature (Dieu) dans une opposition acceptée. En conséquence, il ne faudra pas appliquer les préceptes des philosophies religieuses orientales sans considérer l'expérience qui se cache derrière chaque doctrine. Il faut donc « laisser vivre l'ego et ses désirs » et demeurer conscient du conflit ego-univers, conflit qui se répercute dans l'âme humaine.

C'est autour de la psychologie des profondeurs² que Watts poursuit son analyse en insistant sur la *réalité* et le caractère incontournable de l'inconscient qui est à l'œuvre non seulement dans l'individu mais également au sein des collectivités. Il mentionne également la nécessité, pour l'homme moderne, d'avoir recours à un modèle de représentation du psychisme qui intègre les données de la psychologie. Ainsi, sans vouloir à tout prix en faire le prosélytisme, il reprend en quelques phrases l'objectif poursuivi par les disciplines psychologiques. Ainsi il soutiendra que :

Les contenus inconscients ne sont que les divers aspects que revêt ce que nous avons décrit comme l'univers intérieur et inconnu de l'homme ; le but des disciplines psychologiques est de rendre présents ces contenus à la conscience, afin que puisse se définir une relation consciente avec eux. L'homme, alors, n'en sera plus l'instrument machinal.³

C'est dans ce contexte qui s'appuie sur la représentation (construction) d'un appareil psychique complexe ainsi que sur certaines méthodes d'« analyse » que Watts expliquera à ses lecteurs, les fonctions et

¹ *La Signification du Bonheur*, p. 118.

² Lorsqu'il traite cette question, Watts renvoie le plus souvent ses lecteurs aux ouvrages suivants de Jung : *Integration of Personality*, *Secret of the Golden Flower* et *Two Essays on Analytical Psychology*.

³ *La Signification du Bonheur*, p. 130.

La Signification du Bonheur

les limites de l'ego. Partant de l'exemple que dans les cas de démence, l'ego peut être complètement submergé par des forces qui se manifestent peu ou pas dans les processus conscients *normaux*, Watts suppose que si l'ego, qui a justement pour tâche de *mettre de l'ordre* dans les énergies chaotiques sous-jacentes, en ignore l'existence, il peut devenir victime d'une invasion ou d'une agression ouverte, qui lui fera vivre ce sentiment de conflit entre lui-même et « ses démons » et ce n'est pas le fait d'ignorer ses conflits internes qui les feront disparaître pour autant.

Mais il faut être attentif à la position que défend Watts à l'égard de la psychanalyse : elle n'est pas une panacée. C'est pourquoi il recommande à son égard la même prudence qu'il conseillait de maintenir avec les philosophies religieuses orientales. À titre d'exemple, sur la question de la névrose (qui à différents niveaux est universellement répandue parmi les hommes) et de l'énergie créatrice (le génie) ; si la première disparaît et qu'elle cède la place à la *normalité*, la créativité ne perd-elle trop pas au change? Watts demeure donc très vigilant sur cet aspect, car aussi longtemps que les techniques psychanalytiques ne seront pas soutenues par quelque chose qui se rapproche de la religion, à quelque chose qui renvoie à une dimension spirituelle, elles pourront conduire à des *guérisons* qui ne sont peut-être pas souhaitables.

Pour les fins de l'étude, Watts admet que même si la psychologie de l'inconscient peut révéler les secrets de l'origine de la névrose ou du génie, pourra-t-elle, une fois que la névrose sera disparue, procurer une source d'énergie valable? Sur cette question, il suggère que la réponse la plus sérieuse peut être trouvée dans l'œuvre de Jung parce qu'elle établit un lien important avec la psychologie de l'Orient. Il rappelle aux lecteurs que la psychologie analytique jungienne s'intéresse à la guérison des névroses mais également à la reconstruction de la personnalité, qu'elle utilise les symboles qui sont présentés sous forme d'archétypes hiérarchisés, que lorsque l'individu les assimile, (*i.e.* lorsque la méthode connaît un succès) il se produit alors un changement dans son psychisme. En bref, il se produit un déplacement du centre de la personnalité qui passe de « l'ego » : le centre du moi conscient, au « soi » : le centre de l'ensemble du psychisme, soit le point virtuel entre le conscient et l'inconscient. L'utilisation d'une forme graphique chère au Bouddhisme, le *mandala*¹, pour illustrer les quatre facultés ou fonctions de la personnalité (intuition, intelligence, sensation, sentiment) n'est certainement pas étrangère à cet engouement que Watts éprouve pour Jung. Ainsi de façon générale, une, deux ou trois de ces fonctions de la personnalité sont en activité, tandis que celles qui sont « assoupies » sont contaminées par l'inconscient, autrement, elles s'identifient à une forme archétypale, c'est

¹ Rappelons que le *mandala* qui est une image symbolique organisée autour d'un centre est un *cosmogramme* (un symbole de l'univers)

La Signification du Bonheur

pourquoi le rêve va souvent s'incarner dans une image *anima* (femelle) pour les hommes et *animus* (mâle) pour les femmes. Ce qui est recherché par la méthode psychanalytique jungienne, c'est le remodelage de la personnalité dans l'« individuation », qui consiste à adapter l'individu à son univers intérieur afin qu'il puisse tirer parti de l'énergie qui origine de l'inconscient. En effet, parce que l'homme n'a su se centrer que sur des phénomènes mentaux conscients, il en a oublié l'existence de ses différentes personnalités, sa *liberté* d'enfant qui en jouant, peut *sauter* d'un personnage à l'autre sans transition. Ainsi le remodelage de la personnalité qui est proposé par la psychanalyse suppose un retour à la conscience de la pluralité, dans la mesure où cette pluralité participe à l'accomplissement d'une nouvelle *personnalité*. Lorsque Watts se fait critique de la méthode proposée par Jung, s'est pour faire remarquer à ses lecteurs le caractère parfois risqué de cette entreprise et le danger qui peut guetter l'individu qui, après s'être livré à un tel exercice, ne peut fonctionner convenablement qu'à l'intérieur des limites particulières imposées par une telle pratique. C'est à ce moment-là que la méthode, au lieu de devenir un moyen de libération, devient une fin en soi et inévitablement une autre forme d'esclavage.

Afin d'indiquer le danger qui guette ceux qui s'appuient sur un système, quelle que soit la valeur de celui-ci, Watts aura encore une fois recours à la série des tableaux intitulée : « *Dix Étapes de la Garde Spirituelle du buffle*¹ », tableaux attribués à un disciple de Lin-tsi, qui traitent d'un des préceptes fondamentaux lié à l'enseignement du Zen. Dans cette série de tableaux, un vacher s'emploie à surveiller et à capturer une vache qui représente symboliquement le mental, au moment où la vache est suffisamment apprivoisée, l'homme peut enfin rentrer chez lui sur son dos, ainsi, il en oublie la vache.

Quand le bouvier a attrapé le buffle et qu'il est retourné chez lui sur son dos, il ne le fait pas entrer dans sa maison, mais le laisse à l'extérieur et l'oublie. Voici ce que dit le commentaire de cette image : « Quand vous avez compris que ce dont vous avez besoin, ce n'est pas du lacet ou du filet, mais du lièvre ou du poisson, c'est comme si vous veniez de séparer l'or de ses scories, c'est comme lorsque la lune s'élève au-dessus des nuages. » Le système qui vous porte pendant un moment sur son dos, est comme le buffle : si vous ne savez pas vous en débarrasser en temps utile, il aurait mieux valu ne pas l'avoir poursuivi, à moins, bien entendu, que vous soyez obligé de supporter cet esclavage comme un moindre mal. Les mystères de la psychologie analytique, malheureusement, fascinent tellement certaines personnes, qu'elles prennent l'envoûtement dont elles sont victimes pour une vocation à devenir, à leur tour, psychologues.²

mais également un *psychogramme* (une représentation de l'âme).

¹ Buffle, bœuf ou vache tout dépend des versions et des traductions consultées. Cette allégorie chinoise est également connue, entre autres, sous le nom de : « Le dressage de la vache ».

² *La Signification du Bonheur*, p. 145.

La Signification du Bonheur

Lorsque Watts se questionne sur les objectifs poursuivis par la psychothérapie occidentale, il ne peut s'empêcher de signaler comment celle-ci aurait tout à gagner à tirer une leçon de la psychologie orientale. En effet, cette dernière s'intéressant plus aux méthodes qu'aux choses à accepter, cherche à produire un état d'esprit ouvert à toute éventualité et ne recherche pas du tout ce qu'il faut accepter ; elle ne fonctionne ni par étapes, ni ne poursuit des objectifs qui n'ont pour effet que de segmenter le réel. Aussi Watts enjoint-il ses lecteurs à le suivre sur cette position qu'il présente comme fondamentale : Toute analyse doit rester accrochée à la vie, il n'y a pas un temps pour l'analyse et un temps pour la vie. Ainsi, s'il n'est pas possible de *trouver* un psychanalyste vraiment *sage* peut-être vaudrait-il mieux alors se tourner vers la pensée orientale où l'on pourra trouver les techniques qui permettent justement de développer une *bonne attitude d'esprit* qu'importe le niveau de *sagesse* qu'aura atteint le postulant, puisqu'il n'y a pas à proprement parler de niveau final à atteindre. En effet, « *L'Illumination n'arrive que si l'on accepte sans la moindre arrière-pensée d'être à la place où l'on est, au moment où l'on y est.* »¹ C'est pourquoi Watts rappellera à ses lecteurs que ce n'est pas le fait d'aller quelque part qui est important, mais surtout le fait d'être en route ; le fait de s'accepter tel que l'on est sans besoin de se projeter dans un autre temps, dans un projet...

Ainsi pour Watts, (qui ne recherche pas de solutions « sur mesure » qui ne seraient en définitive que des moyens et non la fin en soi : c'est-à-dire le fait d'être consciemment en accord avec l'Univers-Dieu-*Brahmā*) même si la nature et l'ego ont aujourd'hui atteint un degré de séparation et de conflit d'une rare intensité, cela ne signifie pas qu'il faille obligatoirement explorer l'inconscient pour atteindre la liberté spirituelle. Car l'*essentiel* à connaître peut se résumer à bien peu de choses : connaître l'existence de cet univers intérieur, avoir quelques notions générales quant à son fonctionnement et être prêt à l'accepter lorsqu'il se fait sentir. En conséquence, il n'est donc pas nécessaire de se mettre à la recherche des énergies qui se cachent dans la partie inconnue du psychisme, puisque de toute façon, elles vont se manifester d'elles-mêmes. Il s'agira tout simplement de les prendre en considération lorsqu'elles vont s'exprimer. Pour arriver à l'acceptation de l'inconscient qui doit demeurer au-delà du contrôle du conscient, Watts propose à ses lecteurs un moyen simple : le considérer comme un processus, comprendre qu'il n'y a pas un univers intérieur séparé de l'univers extérieur, mais un seul univers qui affecte l'homme autant physiquement que mentalement et finalement, accepter que « tout » ne fait que dériver de l'énergie primordiale (Tao).

¹ *La Signification du Bonheur*, p. 148.

La Signification du Bonheur

Il faut comprendre ici que ce que Watts *enseigne encore une fois*, c'est une attitude, une méthode simple qui peut être assimilée à une technique d'acceptation. En conséquence, il serait futile et inutile de vouloir prouver l'existence de l'inconscient, puisque la seule chose qui ait réellement de l'importance consiste à ressentir ce que l'inconscient qui n'est pas une « poubelle mentale » cachait ; que la nature s'exprime sans entrave dans les opposés bien et mal, beau et laid, créateur et destructeur. Ainsi, affirmer l'inconscient ce n'est pas faire autre chose qu'affirmer la nature, accepter que les choses se produisent en l'homme sans que son consentement soit nécessaire. Comme le faisait remarquer le maître Lieh-tzou : « *Je laisse mon esprit penser sans contrainte à tout ce qui lui plaît, et ma bouche dire tout ce qu'elle a envie de dire.* » Mais la formule la plus simple et également la plus percutante consiste tout simplement à dire : « Laisser aller ! », l'ego n'a pas à prendre la responsabilité du malheur. Et pour l'occidental qui a été amené à s'identifier à une seule image stéréotypée de lui-même, une partie de la solution réside dans la recherche de l'équilibre et consiste justement à se réconcilier avec la partie obliérée de sa personnalité ; pour l'homme, l'*anima*, pour la femme l'*animus*, afin que l'acceptation ultime passe par le vide (*sunyata*), le miroir. C'est Tchouang-tseu qui disait que : « *L'homme parfait emploie son esprit comme un miroir. Il ne saisit rien ni ne refuse rien ; il reçoit, mais il ne garde pas.* »¹ Tel est le symbole de la liberté spirituelle.

Mais pour Watts, le véritable problème ou encore mieux, la *seule bonne attitude* qu'il faudrait savoir développer ne consiste surtout pas à se préoccuper du point d'arrivée, du terme de l'ascension, ou encore pire, de la technique d'acceptation qui est utilisée pour y arriver, puisqu'il s'agit bien à ce niveau-ci, d'une liberté spirituelle qui doit se vivre ! Il en profite pour faire remarquer à ses lecteurs que le *chemin* qui doit être emprunté pour y arriver sera toujours le cercle¹, car c'est bien sûr, le retour constant au point d'origine qui permet de transformer vraiment et en profondeur l'individu, de changer ses comportements, non pas comme le ferait une série de petites transformations qui ne sont que des déguisements superficiels et qui n'ouvrent pas à la véritable *liberté spirituelle* qui s'exprimera complètement dans « le sentiment religieux d'adoration ». C'est donc à quelque chose qui a à voir avec une expérience extatique, que Watts invite ses lecteurs. Et il fait remarquer que malgré la pauvreté et le côté morne du rituel du Christianisme qui pourrait laisser croire que d'autres pratiques religieuses sont plus propices à *délivrer* cet état, que la question du rituel n'a rien à voir avec l'expérience extatique qui peut se vivre au sein d'une pratique ou

¹ *La Signification du Bonheur*, p. 168. (propos rapportés par Watts sans référence explicite à la source bibliographique)

La Signification du Bonheur

d'une autre, puisque tout se situe donc au-delà du « conventionnel ». « [...]ceux qui rencontrent Dieu connaissent le bonheur car ils partagent son extase devant la création. [Ils savent que cet univers] existe parce que c'est un jeu (lila).² » Un « jeu » qui peut paraître cruel s'il n'est évalué qu'à l'aune de la morale chrétienne.

Dans ce contexte, la foi ne peut plus être une croyance aveugle, une adhésion intellectuelle au précepte « Dieu existe », une confiance « naïve » en la vie triomphante sur la mort. La foi « véritable » suppose un abandon total, un amour inconditionnel, un émerveillement sans fin devant le mystère divin qui se situe au-delà des paires d'opposés, devant un Dieu à la fois créateur et destructeur, amour et effroi, vie et mort, ange et démon, sage et fou, en bref, un Dieu qui exprime la totalité de l'univers.

Ainsi, Dieu est « amour » mais dans un sens nouveau et l'abandon devient « liberté spirituelle ». Watts insiste pour dire qu'il n'y a pas de techniques valables qui permettent à coup sûr d'atteindre ce type d'extase, car que ce soit la morale chrétienne ou la psychologie, toutes deux enseignent la même chose, comment venir à bout d'un problème, soit par la voie de l'acceptation ou encore par celle du combat. Ce qu'il veut faire comprendre à ses lecteurs et qu'il tire de l'enseignement du Zen, c'est qu'un processus de régression à l'infini est enclenché dans la relation entre l'ego et la nature. En effet, si l'ego se soumet à l'univers, il laisse la vie « le vivre » au lieu de « vivre la vie », par conséquent, un aspect est accepté au détriment de l'autre, et si c'est l'ego qui s'affirme sur l'univers, alors c'est le même problème qui apparaîtra, mais cette fois-ci, inversé. Il y a donc nécessité d'une médiatisation à un degré plus élevé, sinon l'individu risque de se retrouver devant une énigme sans fin qui prend racine dans la « pensée duelle ». En effet, l'homme ne pense qu'à l'aide des paires d'opposés, et elles ne peuvent être pensées ensemble en même temps³.

Ainsi, pour qu'il y ait une véritable liberté spirituelle, entendre un bonheur parfait, il faut qu'existe un facteur qui puisse transcender l'intelligence humaine en abolissant le dualisme, et qui en même temps détruira toute valeur relative attribuée aux objets. Or, la prémisse qui doit être acceptée dans un tel « raisonnement », suppose que la non-dualité ne peut pas être comprise du point de vue intellectuel. C'est pourquoi Watts convie ses lecteurs à une « vision » orientale de Dieu : une représentation qui ne pourra

¹ Rappelons que le cercle exprime ultimement la vacuité dans le Bouddhisme.

² *La Signification du Bonheur*, P. 176

³ En effet, puisque la pratique du raisonnement est fondée sur les principes d'identité et de non-contradiction.

La Signification du Bonheur

être saisie que s'ils arrivent à « concevoir¹ » quelque chose qui soit Un et qui puisse en même temps inclure l'unité et la diversité. On comprendra alors qu'il ne peut être question que d'un acte de foi, puisque c'est encore le problème de l'acceptation de la Grâce divine qui sous-tend cette conception. Une acceptation qui suppose qu'ultimement l'homme devra s'accepter tel qu'il est *maintenant* avant même d'être devenu différent par tout type d'effort.

Autrement dit, dès que vous essayez de faire de cet état d'esprit idéal que nous appelons « acceptation » quelque chose qui soit différent de l'état d'esprit dans lequel vous vous trouvez en ce moment même, vous faites preuve de cet orgueil qui rend précisément si difficile de nous accepter dans l'état où nous sommes, et vous dressez une barrière entre vous et ce à quoi nous donnons le nom de Dieu ou de Tao.²

En conséquence, cette quête ou plutôt cette « non-quête » du bonheur, appelle cette reconnaissance que le secret réside en l'homme et qu'il n'a pas à le chercher hors de lui. « *Connais-toi toi-même...* ». Et il semble bien qu'avec Watts, il faille nécessairement faire un détour par la psychologie de l'Orient pour que les trésors symboliques du Christianisme dont il fait l'éloge soit exhumés.

Les enseignements du Christ et la symbolique chrétienne n'eurent pratiquement aucun sens pour moi tant que je n'eus pas étudié les religions orientales. Je ne cherche pas à dire néanmoins, qu'une telle étude est indispensable pour qui veut comprendre le christianisme. Pour ma part, je crois que j'aurais pu arriver à la même compréhension si j'avais lu Eckhart, saint Augustin, Kempis et Berdiaev ou d'autres auteurs de même calibre à la place des sages de l'Inde et de la Chine.³

Watts qui a déjà abondamment traité de la sagesse orientale dans « *The Legacy of Asia* », va, pour le profit de ses *nouveaux* lecteurs, reprendre les thèmes qu'il développait dans cet ouvrage en se contentant à plusieurs reprises de remanier très légèrement le texte antérieur. L'idée est simple et la thèse entendue : La sagesse orientale serait, du moins jusqu'à ce que d'autres techniques soient éprouvées, ce qui exprimerait le mieux ce qu'est réellement *la liberté spirituelle* qui est acceptation totale de la vie et de soi-même. Ce qui est nouveau pourtant, c'est qu'il insiste maintenant sur le fait que les doctrines qui sont issues de ces anciennes religions orientales doivent surtout être considérées comme les symboles d'une expérience intérieure plutôt que comme des tentatives de décrire des vérités métaphysiques. La question qu'il se pose est la suivante : Comment à travers ces expériences intérieures qui sont autant psychologiques que spirituelles, des hommes

¹ En acceptant que ce terme soit inadéquat pour rendre compte de cette expérience.

² *La Signification du Bonheur*, P. 187

³ *Ibid.*, p. 192.

La Signification du Bonheur

en sont venus à penser différemment.

Parlant de l'Hindouisme, il reprendra à travers des éléments tirés du Védanta et des Upanishads, l'historique de l'avènement du système de la « non-dualité », cette conception de la Réalité unique en *Brahmā*, il traitera ensuite les notions de *maya*, de *neti, neti*, de *sankocha* (la tension égocentrique), de *kaivalya* (la délivrance), etc. pour en arriver rapidement à la conclusion que la spiritualité hindoue a toujours été à la recherche de cette chose qui, lorsqu'elle est sue, permet de tout savoir, en bref, qu'elle agit comme une clef universelle.

Ce sera ensuite au tour du Bouddhisme, dont il présentera certains aspects fondamentaux. Une religion qui recherche la fin de la souffrance, le *nirvana* et qu'il qualifie de véritablement psychologique, une religion philosophique qui suppose que les causes de la discorde et du malheur tirent leurs origines du désir égoïste (*tanha*). Il insistera sur l'aspect « recette du bonheur » que propose le Bouddhisme, à l'effet qu'elle se résumerait pour l'essentiel à trois ingrédients : refuser le changement ou ce qui n'est pas permanent (*anicca*) ; refuser l'ego conçu comme une unité permanente et autonome (*anatta*) ; refuser la souffrance (*dukkha*). En bref, l'atteinte du bonheur, c'est-à-dire, la libération de « la roue-de-la-naissance-et-de-la-mort » (*samsara*), s'accomplit lors de l'Illumination (*bodhi*), où *dans l'instant*, l'adepte passe d'une vision dualiste à une vision non-dualiste de l'univers. Il traitera ensuite de façon plutôt anecdotique des différences fondamentales entre les deux grandes Écoles du Bouddhisme, la secte *Mahayana* (Grand Véhicule) et la secte *Hinayana* (Petit véhicule) et terminera sa très courte présentation en insistant sur l'idéal du Bodhisattva qui renonce à la libération personnelle au profit du reste de l'humanité.

Finalement, il traitera de la religion originelle de la Chine, le Taoïsme, dont les principes de base se confondent avec ceux du Bouddhisme malgré que sa forme et ses méthodes diffèrent considérablement. Il indiquera succinctement à ses lecteurs, l'existence de quatre textes importants attribués à Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lieh-tseu et Huai-nab-tseu. Il rappellera que le Taoïsme se fonde sur trois principes : le *Tao*, le *Te*, et le *Wou-wei*. Il n'oubliera pas de mentionner bien sûr, toute l'importance de deux ouvrages fondamentaux du Taoïsme que sont le *Tao Te King* et le *I Ching* (Le Livre des Changements), ce dernier mettant plutôt l'accent sur l'aspect « synchrone »¹ du Tao et cherchant plus la signification des choses (événements) que l'importance de leurs liens causals. En bref, un Tao qui noue ensemble tous les événements de l'univers pour n'en faire

¹ Pour une lecture psychologique de cet aspect, voir le « principe de synchronisme » chez Jung (et Wilhelm), tout particulièrement dans *The Secret of the Golden Flower*.

La Signification du Bonheur

qu'un seul.

C'est dans le présent qu'existe notre mémoire du passé et que se trouvent les potentialités de l'avenir. En bref, cette façon de voir les choses se fonde sur l'idée que le présent est ce qui comporte le plus de signification ; tous les événements qui se produisent simultanément sont considérés comme une relation définie entre eux, du seul fait de cette simultanéité, et en dehors de toute autre raison qu'il pourrait y avoir.¹

Ainsi, c'est lorsque l'adepte découvre l'existence de cette « union » qu'il connaît l'état de grâce (vertu) (*Te*), et que se réalise le Tao en lui-même ou pour employer les termes de Lao-tseu :

§ 32.

Le Tao est éternel, il n'a pas de nom. Bien que petit par sa simplicité, l'univers n'a aucun pouvoir sur lui.

Si les souverains pouvaient s'attacher à lui, les dix mille êtres viendraient spontanément se confier à eux ; le Ciel et la terre s'uniraient pour faire descendre une douce rosée, et, sans contrainte, les peuples se pacifieraient d'eux-mêmes.

À l'origine de la distinction, il y eut le nom ; avec le nom, l'existence fut. Dès lors, de même, il y eut le savoir et la limite ; avec le savoir et la limite, le moyen de ne pas périr.

Tout ce qui existe dans l'Univers est, par rapport au Tao, ce que sont les ruisseaux des vallées par rapport aux fleuves et aux mers.²

Et le Tao ne peut bien sûr être réalisé que par le « non-agir » (*Wou-wei*), dans la mesure où aucune action volontaire ne peut arriver à mettre l'homme en harmonie avec le Tao. Car, le secret de l'harmonie avec le Tao n'est pas dans l'action, mais dans l'acceptation d'une harmonie déjà réalisée dans le Tao lui-même.

Parce que c'est sûrement ce qui a influencé le plus Watts jusqu'à maintenant et aussi parce que c'est ce qui lui a valu le plus de notoriété, il termine ce survol de la « sagesse orientale » par un court exposé sur le Bouddhisme Zen qu'il considère comme le pivot de cette « sagesse », en insistant tout particulièrement sur l'aspect d'« électrochoc spirituel » au-delà de tout intellectualisme qui le caractérise, sur cette prise de conscience soudaine de ce qu'il y a à saisir dans l'instant et qui ouvre à la liberté spirituelle donc au bonheur.

S'appuyant sur les préceptes orientaux mais également sur le mysticisme chrétien de Berdiaev, Watts soutient que « la vie qui se vit », *i.e.* qui se déroule hors du choix personnel, et « le fait de vivre », au sens d'une responsabilité pleine et entière de l'individu, seraient une seule et même chose, puisque l'homme ne devient un instrument passif qu'au moment où il se sent coupé de la vie.

¹ *La Signification du Bonheur*, P. 218 et 220.

² Derain, *op. cit.*, p. 54.

La Signification du Bonheur

C'est donc la question de la fatalité et de la liberté qui est soulevée ici. L'homme agit-il librement, ou est-il soumis à la fatalité, en d'autres mots, le *libre arbitre* intervient-il réellement dans ses décisions. La philosophie orientale répond à cette double question en stipulant que tout est *Brahmā*. Évidemment, l'occidental peut bien y lire une universalisation de la fatalité, mais Watts insiste encore et toujours sur cette notion d'acceptation totale, d'abandon, qu'il considère comme la liberté absolue. Mais il apparaît évident que d'un point de vue logique, le fatalisme comportemental est plutôt relié à une série de causes ou de facteurs incluant les pulsions et les réflexes, en bref, à toutes sortes de tendances qui permettent de *comprendre rationnellement et objectivement* toutes les motivations en relation avec les conditionnements antérieurs. Par contre, du point de vue de la philosophie orientale et tout particulièrement du Védanta, *libre arbitre* et destinée ne sont pas perçus avec la même importance, puisque l'âme humaine est *Brahmā*, le moi le plus profond est la cause première, celle qui met en route tous les mécanismes de la destinée, dans un Maintenant Éternel. au-delà d'une unité de mesure temporelle, par conséquent, la liberté individuelle isolée n'a pas de sens.

Ce que vit l'homme devient totalité quand il perçoit le mouvement de la vie comme un tout présent en lui-même tel qu'il est actuellement, et quand il comprend qu'il n'y a pas de différence entre ses pensées et ses actes, tels qu'ils sont maintenant, et la nature de l'univers.¹

Watts revient encore une fois avec cette *solution* qui semble défier toute logique et qui pourrait même être considérée comme l'exemple type d'une déviation du lien causal, une cause prétexte qui « reformule » après coup, comme une *solution* qui arrange les choses : l'acceptation totale devient la clef de toute liberté. Ainsi, l'homme en acceptant ce qu'il est maintenant, devient libre d'être ce qu'il est maintenant. En conséquence, l'homme *comprend* qu'il a toujours été libre et qu'il s'est lui-même empêché de le voir. Watts propose à ses lecteurs cette idée d'une réconciliation des paires d'opposés, celle de l'ego et de l'inconscient, celle de l'homme et de la nature, celle du soi et de la vie, en les comparant à des couples de danseurs dont les mouvements coordonnés rendent impossible de dire qui *conduit* l'autre. Et c'est selon lui, ce qui exprimerait le mieux ce sentiment de totalité qui pourrait alors s'éprouver non seulement lors de rares moments de grâce, mais tous les jours dans la vie quotidienne. L'analogie avec la fusion avec Dieu semble claire, il n'y a plus une action qui précéderait l'action de la Grâce, ni qui la suivrait, mais un seul moment, une union parfaite. Afin de bien faire comprendre cette idée d'une union parfaite de l'homme avec Dieu, il s'appuiera sur Maître Eckhart, (1260-1327) ce dominicain allemand à l'origine du courant mystique rhénan et de la tradition conceptuelle

La Signification du Bonheur

reprise par l'idéalisme allemand.

Pour que l'œil puisse discerner les couleurs, il faut qu'il soit sans couleur. L'œil avec lequel je vois Dieu est le même que celui avec lequel Dieu me voit. Mon œil et celui de Dieu sont un seul et même œil, une même vision, un même savoir, un même amour.²

Ainsi, le mystique chrétien, qui pour Watts représente au même titre que le maître Zen, celui qui vit le mieux l'état d'union avec Dieu-Tao, accueille la totalité de ce qu'il vit dans l'instant, ne rejette rien des choses dont il fait l'expérience. Il *sait* qu'à tout instant il vit l'union et par le fait même, est complètement libre, et, parce qu'il est pénétré de liberté spirituelle, il comprend que toutes les oppositions sont acceptables parce qu'elles sont dans le flux d'énergie qu'il porte en lui comme en toute chose. Par conséquent, l'abandon de soi n'est possible qu'à l'intérieur de la foi dans la force qui anime l'univers avec laquelle il fait un.

Il semble donc que la clef du bonheur que propose Watts à ses lecteurs réside en un amour inconditionnel pour la vie. L'homme prend conscience de sa liberté, lorsqu'il prend conscience de Dieu en lui, de la liberté de Dieu en lui. Et Watts suppose que cette liberté éprouvée modifie la structure du psychisme : ce que Jung appelle l'« individuation » qui est une conséquence de la liberté spirituelle. Ce sentiment de posséder un centre axial, un point d'équilibre situé entre l'ego et l'inconscient qui permettrait de vivre en harmonie, un point à partir duquel pourront se développer en harmonie toutes les possibilités des quatre facultés définies par Jung (intuition, sensation, intellection, sentiment) afin que le psychisme développe un nouvel organe : le « soi ».

Finalement, il faudrait, si l'on veut atteindre le « bonheur », apprendre à aimer la liberté et l'accorder aux extrêmes (les paires d'opposés) qui sont dans la nature, comprendre que seul l'amour (de Dieu) permet l'acceptation des oppositions. Comprendre que le véritable homme libre ne peut être que moral par qu'il *choisit* de l'être. En résumé, la signification du bonheur dépend de trois éléments qui peuvent être présents dans la plus quelconque des vies : la liberté, la gratitude et le sens de l'émerveillement. Ainsi, la Grande Illumination n'est rien d'autre que l'état de conscience qui laisse à la liberté le *loisir* de se révéler telle qu'elle est avec tous ses mystères. Alors l'homme connaît vraiment ce qu'est l'Illumination et... le Bonheur.

¹ *La Signification du Bonheur*, p. 241.

² Eckhart, *Sermons*.

La Signification du Bonheur

Et dans le moment de son illumination, il comprend que l'univers est un mystère infiniment plus grand que tout ce qu'il peut imaginer, et qu'il ne pourra jamais le sonder, car rien ne peut le rendre plus perplexe que de se demander comment il se fait qu'une créature comme lui ait la possibilité d'utiliser, dans le moindre de ses actes, la même énergie qui meut les étoiles.¹

En guise de conclusion de ce chapitre, nous croyons qu'il n'est pas inutile de faire remarquer ici que du strict point de vue littéraire, Watts a déjà moins recours, pour justifier les propositions qu'il avance, à l'utilisation de renvois savants, aux notes en bas de pages ainsi qu'aux nombreuses citations. En effet, toute l'information qu'il donne à lire semble de plus en plus intégrée dans le corps du texte. Nous pensons qu'il s'agit là d'une arme à deux tranchants puisque si d'une part cela a pour effet d'alléger de façon appréciable le texte, d'en rendre à maints égards la lecture plus fluide, d'autre part, cela consolide l'auteur dans cette tendance (certains pourraient parler d'un vilain défaut) que nous avons constaté chez lui tout au long de notre analyse, de reprendre à son compte, voir de s'approprier certaines notions et théories dont il n'a pas la paternité sans que le lecteur, qui souvent n'est pas au fait de la manœuvre, n'ait la possibilité de bien faire la différence entre ce que Watts professe de lui-même et ce qu'il a « appris » d'un autre.

Nous ne croyons pas qu'il faille voir dans cet ouvrage une synthèse parfaitement réussie entre la psychologie moderne et la sagesse orientale sur la question de la signification du bonheur. Tout au plus, Watts permet-il à ses lecteurs de « prendre contact » avec la mise en relation de certains des aspects les plus connus de chacun de ces deux mondes. Il réalise ce travail en essayant de faire accepter cette prémisse : la sagesse ou le bonheur (car il semble y avoir un glissement de sens continu entre ces deux termes) consiste pour l'homme à accepter les choses telles qu'elles se présentent à lui.

Mais derrière ce thème central de la signification du bonheur, c'est le problème plus fondamental de la relation de l'homme avec la nature qui le préoccupe au plus haut point. En effet, rappelons que pour Watts, c'est la coupure d'avec la nature qui est à l'origine du malheur de l'homme puisqu'elle a pour effet de « briser » l'harmonie d'avant la Chute ; une réflexion qu'il avait déjà soumise à ses lecteurs dans *The Legacy of Asia* et qu'il poursuit ici.

Mais qu'en est-il finalement de ce bonheur, qui semble être pour lui la véritable finalité de la destinée de l'homme? Il s'agit tout simplement de l'union, de l'harmonie avec Dieu (Tao) qui a lieu pour l'occidental

¹ *La Signification du Bonheur*, P. 267.

La Signification du Bonheur

après la nécessaire étape de division, au moment où il prend conscience de son ultime séparation d'avec l'univers, dans l'ultime coupure, c'est-à-dire cette saisie de l'ego isolé, (un sujet connaissant séparé de son savoir) au moment où il comprend que cet isolement n'est qu'une impression, une illusion et qu'il s'ouvre à tout ce qu'il peut ressentir, au moment où il comprend la futilité et l'orgueil qui sont liés à tous les efforts qu'il a déployés afin de comprendre, de saisir et surtout de vouloir contrôler l'univers. En bref, à devenir ce qu'il est déjà au plus profond de lui-même.

Mais celui qui affirme l'existence du bonheur, suppose qu'il y a nécessairement des possibilités pour l'atteindre. Et Watts dont le pragmatisme s'exprime le mieux dans l'utilisation des moyens qui sont proposés par la sagesse orientale aura dans cet ouvrage soumis à ses lecteurs plusieurs « recettes » (dont la plus importante est semble-t-il de ne pas en avoir!) afin d'atteindre cet objectif ultime.

Si l'on veut bien reconnaître aujourd'hui l'intérêt de la parution d'un tel livre, c'est peut-être pour avoir essayé de proposer et de vulgariser dès 1940 une *certaine vérité commune* qui semble-t-il aurait été pressentie par C.G. Jung dans *Secret of the Golden Flower* et qui serait présente autant dans la philosophie orientale que dans la psychologie des profondeurs, en un mot, une même hypothèse de travail, à savoir que l'origine véritable des pensées et des actions ne se trouve pas dans l'ego mais dans un véritable « soi » : l'inconscient de la psychanalyse et le Tao ou le *Brahmā* des philosophies de l'orient.

Ce qu'il nous faut retenir de cette idée du bonheur, telle que Watts la présente candidement, sans esprit critique, à la manière d'un credo, c'est un état idéal qui pourrait s'apparenter à l'extase spirituelle, à la félicité paroxystique et qui prendrait racine dans la nature profonde de l'homme, c'est-à-dire dans son âme. C'est ultimement une façon d'accepter sans aucune restriction la vie sous toutes ses facettes ; une manière de s'abandonner à tout ce qui peut se produire dans *l'éternel maintenant*. On ne peut que remarquer que ce Watts a proposé à ses lecteurs tout au long de cet ouvrage, ce sont des moyens pratiques qui mèneraient selon lui à la saisie de la totalité, une saisie qui devrait se réaliser dans la synthèse non-duelle des opposés, en bref, dans la complémentarité. Tout bien considéré, Watts va constamment réaffirmer la même chose : afin de demeurer réceptif à tout ce qui se passe dans l'instant, l'homme se doit d'abandonner la rationalité. En d'autres mots, la réconciliation avec la nature qui est au cœur de sa démarche doit nécessairement passer par un abandon : celui de se sauver soi-même.

La Signification du Bonheur

Mais avant ce temps de la réconciliation anticipée par l'auteur, il semble bien que l'occidental ait dû nécessairement passer par un temps de rupture, un moment où il s'est octroyé pour lui seul la possession d'une âme, où il s'est représenté Dieu sous des traits anthropomorphiques, où il a perçu la nature comme une force opposée et à soumettre, où finalement, il n'a considéré que l'aspect rationnel des choses, mais ce conflit ego-nature était une étape nécessaire pour que puisse avoir lieu un retour à l'unité en pleine conscience. Et c'est là qu'intervient la psychanalyse, celle de Jung en particulier, que Watts se plaît à situer près des frontières du mysticisme puisqu'il semblerait bien que plusieurs des idées de Jung se retrouvent également dans les préceptes de l'hindouisme qui permettent de vivre une expérience religieuse sur une base entièrement psychologique. Watts voit une équivalence entre les enseignements de la sagesse orientale et les leçons de la psychologie moderne, puisque toute tentative pour déraciner le mal ne fait que le refouler, il faut conséquemment se débarrasser de la haine contre le mal en adoptant une pleine et entière ouverture au monde. Et c'est là que réside le bonheur suprême, c'est-à-dire l'union totale avec la vie.

Finalement, le message (non pas le raisonnement) que Watts veut livrer à ses lecteurs pourrait se résumer ainsi : au-delà de tout système, de toute croyance ou de toute méthode, la sagesse et le bonheur ne peuvent passer que par une relation consciente. Ainsi, Dieu (ou la nature) sont approchés par un ego différencié et dans cette tension homme-nature, l'homme coïncide de nouveau avec elle dans une opposition acceptée puisqu'il « vit » cette certitude qui est fondée sur l'expérience que toutes les choses s'expriment en lui sans que son consentement soit requis.

4

Nous sommes en 1941, Watts qui veut s'accorder avec les traditions de la culture occidentale, et dont le principal champ d'intérêt est la religion, considère que le rôle de prêtre semble parfaitement adapté à ses aptitudes et à ses préoccupations. Évidemment, il ne peut pas prévoir la crise et la désaffection dans la pratique religieuse qui s'annonce déjà, pas plus qu'il ne peut anticiper qu'au milieu des années 50, la communauté intellectuelle ne trouvera plus rien de particulièrement excentrique à côtoyer la pensée orientale ni à questionner les hypothèses fondamentales et les applications de la science dans leur rapport à la nature. Étant marié, il ne peut pas devenir prêtre catholique romain¹, quant aux sectes protestantes, leur « caractère incolore » l'en éloigne définitivement, lui qui est si attiré par les différents rituels *colorés* de l'Orient. Il ne lui reste plus que l'Église Épiscopale, la branche américaine de l'Église anglicane.

[...] qui est sans doute la forme la plus libérale du christianisme. [...] Au sein de cette communion vous pouvez aussi bien être un catholique rococo, un membre à part entière de la Haute Église, un presbytérien virtuel, un marxiste, et même un Théosophe, pourvu que vous regardiez vaguement le Livre de la prière commune pendant la célébration des offices, et que vous preniez garde à ne pas batifoler trop ouvertement avec l'une des femmes de la confrérie. [...]²

Je ne me considérais pas alors comme converti au christianisme, car je ne reniais ni le bouddhisme ni le taoïsme. À dire vrai, je n'ai jamais éprouvé beaucoup d'enthousiasme pour la personnalité de Jésus, telle qu'elle nous est parvenue à travers l'histoire et la tradition, l'art et la doctrine, et les Évangiles ne m'ont jamais attiré aussi profondément que le *Tao Te King* ou le livre de *Tchowang-tseu*. C'était tout simplement que la Communion anglicane m'apparaissait alors comme le milieu le plus approprié pour réaliser ce que j'avais à faire, dans la société occidentale.³

Profitant de l'influence de sa *belle-famille*, et de sa réputation d'écrivain, malgré qu'il n'ait pas les diplômes nécessaires, Watts est admis au séminaire de la *Northwestern University* à Evanston, Illinois, près de Chicago. Ses études ne semblent pas l'accaparer énormément. Au bout d'un an, il travaille suivant le

¹ Même si c'est à l'intérieur du Catholicisme qu'il trouvera la symbolique la plus riche : celle qui servira sa démonstration dans *MYTH & RITUAL IN CHRISTIANITY* (1953) que nous analyserons au Chapitre Huit.

² *Mémoires (1915-1965)*, p. 167.

³ *Ibid.*, p. 171.

Apercevoir l'Esprit

système des cours individuels sans qu'il lui soit nécessaire d'assister aux classes. Il en profite pour étudier le christianisme primitif, la patristique, la littérature apocryphe, la théologie russe, saint Thomas d'Aquin, la théologie mystique et ascétique dont il fera la traduction, à partir du Grec, d'un de ses grands textes : la *Theologia Mystica* de Denis l'Aréopagite¹ qui représente à ses yeux l'équivalent chrétien de la théologie négative de *Nagarjuna* et *Shankara*, c'est-à-dire une approche de Dieu par la « non-connaissance » (*agnosia*) dans le silence de l'esprit sans passer par une image ou un concept. Cette perspective est évidemment très proche de ce qu'il connaît déjà de la tradition contemplative du Bouddhisme *Mahayana*.

En 1945, 40 jours après Pâques, à l'âge de trente ans, Watts est ordonné prêtre de l'Église Épiscopale. Il aime toujours « immodérément » la nourriture et le vin et s'apprête à faire le saut dans une vie familiale de banlieusard qui est en parfaite contradiction avec son propre caractère. Bien sûr, ses études théologiques lui ont permis de consolider et de traduire sa pensée dans un nouveau langage, mais ne l'ont pas fait changer. À cet égard, il se perçoit beaucoup plus comme un « chaman », un individu qui apporte connaissance et bien être que comme un prêtre qui est le représentant de l'establishment religieux. Son interprétation mystique du dogme de l'Incarnation, la doctrine la plus centrale du Christianisme va même le rendre suspect aux yeux de l'orthodoxie religieuse qui y voit un certain « panthéisme ». L'Évêque Conkling le nomme aumônier de l'Université, et il s'installe donc au milieu du campus juste à côté du séminaire dans *Canterbury House*. Il va durant cette période, à la manière d'un Roi dans son royaume, s'occuper de la vie et des cérémonies religieuses sur le campus, leur donnant un style très exubérant, prêchant le « Dieu d'amour » aux accents des chants grégoriens, de la musique médiévale et expérimentale, en utilisant les talents des étudiants de l'école de musique. Watts qui rappelons-le est au premier chef un comédien, va utiliser ses talents pour changer l'Église en se changeant lui-même. Cette position privilégiée au sein de l'Église Épiscopale, lui fournit les conditions idéales pour lire, écrire et méditer.

Ces années de 1946 et de 1947 furent des années très productives, et l'avenir paraissait brillant. Alan Watts avait besoin d'une certaine solitude pour son travail, pour méditer, pour réfléchir à ses projets ou pour écrire. Parce qu'il était toujours en train d'écrire quelque chose, un sermon, un article pour le collège ou pour une revue religieuse. Il était toujours un homme en mouvement, en projet. [...] Il aimait les fêtes, et *Canterbury House* était toujours d'une façon ou d'une autre, en fête continue — quelquefois, c'était thé et gâteaux, ou encore, alcool et bière, quelquefois, il n'y avait rien d'autre qu'une intoxication de musique et de conversations. Il y avait là, une joie de vivre comme il n'y en avait nulle part ailleurs sur le campus. [Ce qui fit dire à la mère d'un des étudiants] : « Pouvez-vous réaliser Père Watts, que vous n'êtes qu'un leurre ? La religion que vous enseignez à ces

¹ A. Watts, *St. Dionysius' Theologia Mystica* Cette traduction suivie d'un commentaire, parut chez Holy Cross Press of New York.

Apercevoir l'Esprit

jeunes gens, n'est pas la religion que l'on enseigne à Saint Luc et à Saint Marc ici en ville, et à ce que je peux voir, il n'y a pas non plus beaucoup de la religion de l'Église Épiscopale ici. Ils vont se sentir bien perdus lorsqu'ils vont quitter Northwestern.»¹

1947 marque la parution d'un quatrième livre, *Behold the Spirit*², édité cette fois-ci par Random House de New York. Le thème central de cet ouvrage est fort simple mais combien percutant : La religion institutionnelle est spirituellement morte parce qu'elle ne s'exprime plus à travers le mysticisme qu'elle a comme exorcisé et parce qu'elle s'appuie presque exclusivement sur un Christ historique en oubliant sa signification profonde, c'est-à-dire une incarnation de Dieu en soi-même. Cette fois-ci, les sources sur lesquelles s'appuiera Watts seront, pour la plupart, chrétiennes et non orientales, parce qu'il veut s'adresser tout particulièrement aux théologiens tant catholiques que protestants dans un langage et avec des références qui leurs sont propres.

Dans la Préface à la nouvelle édition de 1971, Watts rappelle le contexte de la première publication. Malgré que depuis l'âge de 15 ans, sa vision du monde relève beaucoup plus du Bouddhisme que du Christianisme, suite à ses études sur les religions comparées et sur le mysticisme chrétien, il lui semble tout de même possible d'enseigner et de pratiquer un christianisme catholique³ dans ce qu'il a de philosophiquement éternel. Bien sûr, on sait qu'il ne poursuivra pas sur cette voie, parce que son mode de vie était incompatible avec les stéréotypes en vigueur dans le monde clérical, mais également parce qu'il ressentait une gêne profonde vis-à-vis l'impérialisme culturel et le prosélytisme du « bon chrétien ».

Watts semble conscient qu'à cette époque, et aujourd'hui plus encore, un bon nombre d'individus autant dans le clergé, chez les fidèles que dans le public en général, sont à la recherche d'une approche mystique du Christianisme dans un monde où le modèle de l'ego régnant au-dessus de l'univers ne fait plus sens, pas plus qu'un Dieu anthropocentrique monarque et transcendant.

[Aujourd'hui] Le sentiment d'ordre incontestablement mystique, de ne faire qu'un avec l'univers ainsi que la vision de l'organisme et de son environnement comme champ unifié ou processus semblent coller avec les faits.⁴

¹ David Stuart, *Alan Watts, op. cit.*, p 96-97.

² Le titre original complet est : *Behold The Spirit, a study in the necessity of mystical religion*. Cet ouvrage est paru en français sous le titre de *Face à Dieu, nécessité d'une religion mystique*.

³ Le catholicisme est ici entendu comme comprenant le catholicisme romain, mais ne se réduit pas seulement à lui. Il comprend également les Églises orthodoxes de Russie, de Grèce et également l'Église anglicane.

⁴ Alan Watts, *Face à Dieu, nécessité d'une religion mystique*, (traduction de William Desmond), Paris, Éditions Denoël/Gonthier, 1981, p. 9.

Apercevoir l'Esprit

Ce que va proposer Watts à ses lecteurs qui seront assez nombreux pour que le succès du livre amène le Séminaire à lui décerner une Maîtrise en Théologie, c'est de réfléchir le « Dieu de l'expérience mystique ». Pour lui, le dilemme est clair et la formulation de sa solution recourt à une argumentation qui propose d'« éviter les désaccords » : Ou bien le Christianisme sera mystique, et l'expérience de « conscience cosmique » vécue par des hommes est là pour en attester, ou bien il ne sera qu'une idéologie politique ou encore pire un quelconque fondamentalisme dénué de toute réflexion. S'appuyant sur la position qu'il avait défendue dans son précédent ouvrage, *The meaning of Happiness*, Watts rappellera que cette expérience mystique qui peut être décrite même maladroitement comme : « *Toute chose est Dieu* » ou encore que « *Dieu et soi ne font qu'un* » tire son existence de la Grâce divine et non de la volonté personnelle.

La thèse qu'il va défendre se fonde sur une interprétation de l'« Incarnation » qui dévie fortement du dogme des théologiens de la doctrine officielle qui d'ailleurs vont critiquer le panthéisme qui y est sous-jacent. À sa manière, il va poursuivre la réflexion entreprise par saint Athanase : « *Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu.* »¹ Il convie ses lecteurs à une réflexion sur la religion de Jésus et non à une réflexion de la religion sur Jésus. C'est à ce Jésus mystique dont le Christianisme s'est coupé, qu'il veut redonner la parole : « *Je suis la Voie.* » afin que le chrétien puisse saisir le contenu de l'expérience mystique, car sans cette « expérience », la religion demeure à ses yeux totalement futile. C'est donc une critique en profondeur du Christianisme institutionnalisé qu'il soumet à la discussion en proposant l'idée que la conscience spirituelle de Jésus possède un caractère d'universalité, en d'autres mots, que chacun peut prétendre à l'union avec Dieu dont Jésus a fait l'expérience. Watts qui est familier avec le mystique allemand Eckhart, reprend pour éclairer son propos une partie de la citation tirée des Sermons qu'il avait utilisée dans *The meaning of Happiness* : « *L'œil avec lequel je vois Dieu est le même que celui avec lequel Dieu me voit.* » Évidemment, nous savons que ce « je suis Dieu » n'implique pas que nous avons affaire à un mystique qui souffre de mégalomanie spirituelle, ou pour reprendre l'expression de Jung, d'« inflation psychique » ; il ne prend pas son ego pour Dieu mais prend Dieu pour son ego. Mais dans cet ouvrage, Watts pose une double question qui peut ébranler le croyant dans l'Église : Qu'est-ce qui est le plus important ? Être chrétien ou faire Un avec Dieu, et si c'était la deuxième partie de la question qui devait être jugée essentielle, qu'adviendra-t-il de l'Église temporelle ? Car pour être à l'écoute du « silence », pour vivre le mysticisme contemplatif, pour percevoir toutes choses dans ce qu'elles ont d'infinies, la structure ecclésiastique n'est peut être pas nécessaire

¹ Athanase d'Alexandrie. *Sur l'incarnation du Verbe*, Paris, 1947.

Apercevoir l'Esprit

puisque l'Ultime Réalité, l'union mystique relève d'une expérience individuelle.

Voici en quelques lignes comment Watts introduit son sujet. Les arguments qui sous-tendent son raisonnement sur le besoin de l'expérience religieuse sont les suivants.

Premièrement, parce que nous vivons à une époque qui souffre d'un appauvrissement des valeurs spirituelles, la religion chrétienne, telle qu'elle est actuellement organisée, n'arrive plus à étancher la soif de ceux qui recherchent une expérience religieuse intense ; « *La religion établie est spirituellement morte* » et pourtant l'homme éprouve le besoin de quelque chose de plus grand que lui-même, qui l'exalte, quelque chose qui puisse l'amener à une *Union avec Dieu*. L'homme a besoin de beaucoup plus qu'un code moral et il semble que l'Église veuille seulement se borner à remplir ce rôle de pourvoyeur des règles de vie. L'homme a besoin de se sentir uni avec la vie, de faire un avec elle. Et le rôle privilégié que devrait jouer la religion sur ce plan, consisterait justement à mettre l'homme en relation avec les racines profondes de la vie, alors que trop souvent, les hommes, laissés à eux-mêmes, n'arrivent à percevoir qu'un vide insignifiant, un chaos à partir duquel ils ne peuvent que créer *rationnellement et artificiellement* des solutions temporaires qui impliquent une fuite en avant qui n'a d'autre effet que de retarder l'échéance de l'ultime frustration à savoir, la conscience aiguë que la vie n'a pas de sens!

Deuxièmement, si la ferveur reliée à la pratique religieuse a diminué, c'est parce que les religions institutionnalisées ne sont pas (ou plus) mystiques, elles n'arrivent plus à donner une conscience de ce qui relie l'âme à l'univers, dans une expérience d'union avec Dieu. Et si une telle pratique existe encore, elle est réduite au minimum, et si elle est revendiquée, elle est poliment ignorée, car l'Église préfère traiter des questions plus mesquines qui ont plus à voir avec la morale et la politique qu'avec l'expérience de Dieu. Même si le catholicisme a su retenir certains éléments essentiels de l'« Union » dans des formes théologiques et sacramentelles, celles-ci sont demeurées presque incompréhensibles et donc sans signification pour le fidèle, quant au protestantisme, il a dégénéré en devenant moraliste.

S'insurgeant contre le côté « affairiste » d'une Église trop préoccupée de morale, Watts soutient que c'est des saints hommes dont l'Église a besoin en premier lieu — de la foi et de la sainteté — malgré le fait que l'Église possède bien toutes les techniques : les offices, les exercices, les moments de méditation, elle ne peut garantir que la lumière du Saint-Esprit descende sur ses fidèles, car à essayer d'acquérir la foi comme de pratiquer des disciplines spirituelles n'assurent rien d'autre que de *singer* la foi des saints.

Apercevoir l'Esprit

Mais il ne sert à rien de « singer » les comportements extérieurs ni même les idées intérieures de ceux qui reçoivent l'inspiration à moins que nous ne comprenions le sens qui s'exprime au travers de leurs idées et de leurs actions. Tant que nous l'ignorons, tant que nous ne saurons pas l'apprécier, tous les efforts que nous ferons pour nous conformer au modèle des plus grands reviendrons à vouloir reproduire des causes à partir d'effets — ce n'est pourtant pas la queue qui remue le chien. Ce sens que le mystique et le saint expriment dans leurs idées et leurs comportements n'est pas autre chose que Dieu.¹

Watts pose le diagnostic suivant sur le déclin de la foi chrétienne ; elle aurait perdu sa force parce qu'elle est pratiquée par des gens sincères qui n'en reconnaissent plus la signification première : l'union avec Dieu. Mais ce besoin de l'expérience de Dieu demeure toujours aussi important puisqu'un bon nombre d'anciens fidèles se sont tournés, à la recherche de cette expérience, vers différents cultes mystiques ou pseudo-mystiques, allant du néo-hindouisme à l'« unitarisme », alors que l'Église possède déjà dans sa tradition des trésors du mysticisme. Afin que cette situation change, Watts propose que l'Église soit prête à lever tous les obstacles, dont le plus important consiste à accepter de vouloir « connaître Dieu », non pas par l'imitation ou par toutes autres astuces, mais qu'elle accepte cette vérité fondamentale : « [...] Dieu nous possède entièrement, sans qu'il soit possible de lui échapper ici et maintenant.² », en d'autres termes, et là, Watts réfère encore une fois au thème de la Grâce (Tao) mais de manière non explicite : Il ne s'agit pas d'atteindre l'état d'union avec Dieu puisque cet état est déjà donné au départ, mais si ce n'avait été qu'il s'adresse aux chrétiens dans le langage qui leur est propre, il aurait pu tout aussi bien reprendre des formules consacrées comme : « *Tat tvam asi* (Tu es Cela) », « Tout est *Brahmā* », mais il s'en garde bien, du moins à ce stade-ci de son exposé.

Peut-être parce que Watts vit au quotidien d'importants changements et que reconnaissant que sa façon de penser qui est plus « orientale » qu'autre chose diffère largement de la religion qu'il est sensé enseigner et pratiquer, il veut croire qu'au sein de l'Église, semble se manifester d'une manière particulièrement aiguë des changements importants. S'appuyant sur Berdiaev et Watkin, il pense même que l'Église est à la veille de vivre une période de grandes transformations et que des facteurs sont là pour en indiquer la proximité : les événements extérieurs qui font pression sur l'Église, les lois générales de croissance et de développement des organismes auxquels elle ne saurait se soustraire et les mouvements intérieurs du Saint-Esprit. Et le voici confronté à trois questions fondamentales : Quel est le schéma de

¹ *Face à Dieu*, p. 37.

² *Ibid.*, p. 43.

Apercevoir l'Esprit

développement du christianisme occidental vers un nécessaire mysticisme? Qu'est-ce qui caractérise la religion mystique au plan spirituel et psychologique? Dans quelle mesure le développement d'une religion mystique peut-il permettre d'approfondir la compréhension de la doctrine chrétienne, en d'autres mots, quels sont ses effets?

Même si en 1971 dans sa « *Préface à la nouvelle édition* », Watts n'accorde plus une très grande valeur à la thèse qu'il défendait à cette époque : « *Le monde est sur le point d'entrer dans une grande époque de renouveau spirituel...* », nous reprendrons tout de même rapidement l'argumentation qu'il livrait à ses lecteurs sur les fondements historiques de ces grands changements qui devaient s'amorcer dans l'Église. Une argumentation qui s'appuie entre autres sur une critique de la théorie de l'histoire développée par Spengler¹ dont on aurait semble-t-il mal appliqué les principes de base, à savoir qu'il est faux de conclure que la phase finale d'une civilisation ou d'une culture est la décadence, Watts préférant y voir un affaiblissement des forces physiques, mais aussi une apparition de la sagesse.

La thèse que défend Watts dans le premier chapitre intitulé : « *L'Époque de l'Esprit* » vaut qu'on s'y arrête un instant surtout par l'unicité de sa réflexion sur l'histoire « *ce domaine incertain de la pensée spéculative, cet art dangereux de la généralisation* ». Une réflexion qui ne reviendra nulle part ailleurs dans son œuvre. La thèse est simple : La culture occidentale, parce qu'elle a atteint la fin de sa période d'expansion, entre maintenant dans sa dernière phase, une phase de maturité spirituelle et psychologique et dans ce contexte, les religions, dans leurs formes actuelles sont incapables de satisfaire les besoins spirituels des hommes. Pour que des sociétés vivent et meurent, elles doivent nécessairement passer par différentes périodes de croissance et de dégénérescence, tout cela étant cyclique, et la fin de certaines espèces est bien là pour en attester. Soutenir les théories linéaires ne serait que faire preuve d'un égocentrisme culturel aveugle. Bien sûr au cours de l'histoire, des exceptions *locales* à cette règle se sont manifestées, et à chaque stade du développement d'une culture, des hommes *en avance* ou *en retard* sur leur époque ont cohabité. De façon générale, il semble que les historiens chrétiens n'apprécient guère cette théorie de l'histoire qui ne cadre pas avec leur vision rectiligne du développement qui implique la notion de progrès vers une perfection future.

¹ Cf. Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, tome I et II.

Apercevoir l'Esprit

Pour donner une représentation plus structurée du développement des sociétés qui soit en conformité avec la thèse qu'il soumet à ses lecteurs, Watts identifie quatre stades ou processus dans le cycle culturel : Premièrement, l'« enfance », où une culture tire nécessairement son origine d'une culture plus ancienne. Cette époque se caractérise par son aspect mystique naïf. Deuxièmement, l'« adolescence », se caractérisant par la prise de conscience des individus et la révolte contre l'autorité, à ce niveau, le mysticisme naïf et spontané disparaît. Troisièmement, la « crise », ou l'apogée du matérialisme qui se caractérise par une perte du sens profond et spirituel des choses. Quatrièmement, la « synthèse » qui s'exprime par un retour aux origines traditionnelles, mais dans l'optique d'une compréhension renouvelée, c'est l'âge de la sagesse. C'est le moment où une autre culture peut émerger de la précédente.

S'appuyant sur cette *structure dialectique*, Watts va tenter de démontrer que l'homme moderne est en train de passer au stade de la maturité spirituelle, c'est pourquoi l'Église doit nécessairement donner au Christianisme une image adulte plus conforme à cette époque afin de la distinguer de la forme « enfantine » caractérisée par le catholicisme médiéval ainsi que de celle de l'« adolescence » qui est représentée par le réformisme protestant. Watts pense que l'homme moderne en est rendu à une période de maturité, une époque de synthèse mystique et spirituelle, ce que Spengler a baptisé du nom de « *Seconde Période religieuse* » et qu'il associe à un recul du rationalisme et un retour à une forme juvénile de pratique religieuse. Une interprétation que Watts ne partage pas du tout.

[...] mais il ne semble pas avoir conscience que ces formes sont prises dans un sens nouveau, plus intérieur et spirituellement créatif. Pour lui, ce retour aux formes de l'enfance n'est fait que de nostalgie, et [il] se montre incapable de saisir l'esprit qui les anime.¹

Dans les faits, Watts est d'accord avec la description que donne Spengler de la *Seconde Période religieuse*, mais considère qu'elle n'est pas applicable au monde moderne malgré certains signes d'un obscurantisme extrême comme le retour au Moyen Âge gothique pendant le XIX^e siècle et le durcissement de l'Église catholique romaine face à la montée du libéralisme. Watts présente alors à ses lecteurs d'autres considérations qu'il juge plus pertinentes relatives à la profondeur de la spiritualité qui apparaît à différentes époques qui correspondent plus à la *Seconde Période religieuse*, comme la fin de la période gréco-romaine entre autres. Afin d'indiquer la valeur de son analyse du cycle culturel, il donne en exemple le cycle hébreu-

¹ *Face à Dieu*. P. 57.

Apercevoir l'Esprit

judaique (« Enfance ») : [-800 av. J.-C.], mise en place d'une nouvelle religion sacerdotale, établissement de la Loi primitive, fondation de la nation sur le territoire palestinien, etc. ; « Adolescence » : [-800 à -200 av. J.-C.], prophétisme, diaspora, expansion économique ; « *Seconde Période religieuse* » : [-200 av. J.-C.], échec pour obtenir l'indépendance, apparition de la littérature de sagesse, apparition du christianisme primitif, interprétation intériorisée de la religion primitive,...) ou encore celle de la dernière phase de la culture indienne qui prépare le passage au Bouddhisme (Premières intuitions mystiques du Bouddhisme dans les dernières phases de la culture indienne, la synthèse du Taoïsme, du Confucianisme et du Bouddhisme dans le Ch'an (Zen), etc.). Même s'il semble évident que tous les aspects que peuvent revêtir la *Seconde Période religieuse* ne sont pas d'égale importance, comme en témoigne le gnosticisme ésotérique du christianisme par exemple.

L'objectif que caresse Watts, est ambitieux, puisqu'il s'agit de comprendre quels sont les besoins spirituels de l'homme moderne en déterminant les facteurs qui entraînent la *Seconde Période religieuse* et en imaginant quels seront les traits caractéristiques de cette époque. Il semble pour lui évident que les trois stades de l'élan vital de la culture occidentale s'inscrivent parfaitement dans la trame historique du temps.

Le stade de l'« Enfance » [900-1400], du Moyen Âge au catholicisme gothique fait place à une religion mythologique et à un mysticisme profond. Le monde n'est intelligible qu'en tant que s'y révèle l'Esprit de Dieu. Au centre de la vie spirituelle, on retrouve la messe et les sacrements. Les mystères du dogme et des sacrements demeurent impénétrables. Le mépris de la chair inspiré du néoplatonisme y est constant.

Le stade de l'« Adolescence » [1400-1800], du Protestantisme jusqu'au Siècle des Lumières. Dégradation constante du statut et de la puissance de l'Église, abandon du mythe catholique, des sacrements et de la messe ; il devient impossible d'aimer Dieu directement. La destruction et le rejet du symbolisme se cristallisent dans l'avènement de l'humanisme. C'est l'apologie de la raison qui amène, pour plus de sûreté, à recevoir le Christ par la puissance de la Parole ; ainsi la Bible se substitue aux sacrements. Dans ce contexte, la conduite morale devient le principal moyen de salut et une foi inébranlable dans la puissance de la pensée analytique se concrétise dans la notion de progrès. Sur le plan politique, c'est le passage du féodalisme à la Bourgeoisie mercantile. On assiste au développement du rationalisme, de la science et de l'esprit séculier.

Apercevoir l'Esprit

Le Stade de la « maturité » [1700-], du déclin de la spiritualité par l'avènement du matérialisme au prélude à la *Seconde Période religieuse* et à la maturité spirituelle. La conception mécaniste de l'univers est privilégiée et par conséquent, l'homme devient un être morcelé. Le postulat d'un univers sans Dieu appelle un sentiment d'absurdité où il ne reste plus que la futilité des choses, une vie dépouillée de tout symbole qui génère un profond vide sous-jacent.

Nous serions donc, selon Watts, arrivé à la fin de cette période, à ce moment idéal pour l'avènement d'une nouvelle prise de conscience : la *Seconde Période religieuse*¹, alors que l'humanisme s'épuise dans un rationalisme creux qui se perd dans une lecture analytique de la vie. C'est dans ce contexte, où les structures traditionnelles du Christianisme n'arrivent pas à répondre à ce besoin d'union avec Dieu, qu'émergent des mouvements pseudo-mystiques influencés par les religions asiatiques, la *Christian Science* et la Théosophie. Mais aucun de ces mouvements ne possède une vision assez universelle pour unir tous les hommes, car pour être fécond, un mysticisme doit s'enraciner autour d'un principe central comme le mystère de l'Incarnation du mythe chrétien par exemple. Watts rappelle que chaque grand progrès de la théologie chrétienne a correspondu à l'intégration d'une philosophie étrangère (Augustin au platonisme et au néoplatonisme et Thomas d'Aquin à l'aristotélisme), et que le prochain « progrès » se fera par l'intégration de l'Hindouisme, du Bouddhisme et du Taoïsme, qui, mentionne-t-il à plusieurs reprises au cours de ses ouvrages à caractère théologique, ne peuvent entrer dans la catégorie de « simple panthéisme ». Brièvement, voilà en quoi consistera la tâche à accomplir dans cette « *prochaine phase de la pensée chrétienne* », il s'agira de réaliser la synthèse du catholicisme et du protestantisme, d'élaborer une compréhension mystique des mythes originels, *i.e.* de la traduire dans des termes contemporains. Il ne s'agit pas ici de vouloir remplacer l'interprétation littérale de la foi par une interprétation mystique, mais de faire en sorte que l'interprétation mystique naisse de l'interprétation littérale.

Ce sont des événements symboliques en ce qu'ils révèlent la nature de Dieu et les moyens par lesquels l'homme peut accéder à l'union avec Dieu. [...] Tout le propos du mythe et des symboles qui les composent en un système, est de nous conduire jusqu'à Dieu lui-même, tout comme le but du langage est de véhiculer des significations et non des simples mots.²

¹ Selon Watts, cinq facteurs président à la naissance de la Seconde Période Religieuse : 1. L'échec de l'humanisme ; 2. La conviction que les doctrines fondamentales du catholicisme sont essentielles ; 3. Le renouveau à l'intérieur du Catholicisme ; 4. L'intérêt croissant pour une religion mystique ; 5. L'influence de la culture et de la religion orientale sur l'Occident.

² *Face à Dieu*, p. 86 et 87.

Apercevoir l'Esprit

Watts se questionne ensuite sur la problématique des symboles ; des symboles qui, bien utilisés, révèlent Dieu, alors que mal utilisés, le cachent. Pour une grande partie des croyants qui sont demeurés au stade de l'enfance, les symboles demeurent nécessaires afin qu'ils puissent vivre leur foi et participer à l'expérience de Dieu. Pour d'autres, les symboles doivent disparaître (mourir) afin que leur contenu vivant : Dieu, puisse apparaître. Si l'on en croit Watts, les années qui s'annoncent seront celles du Saint-Esprit, de la religion mystique et d'une approche contemplative de l'ensemble des fidèles.

Au cœur de cette approche contemplative se trouve cette croyance fondamentale dans l'union avec Dieu, seule spiritualité véritable qui s'exprime profondément dans l'Incarnation, c'est-à-dire dans le Christ comme réalité cosmique omniprésente, et ce, quel que soit le nom qu'on lui donne. Watts va formuler sa réponse quant à la double question : Quelle est sa nature et en quoi est-elle nécessaire? L'homme dont le désir est insatiable, malgré qu'il se trompe souvent sur le sens à donner à son existence, a une soif d'amour, de joie et de vie éternelle ; ainsi vu sous cet angle, le projet humain ne peut se finaliser qu'en Dieu. Plus, il doit se finaliser dans l'amour conscient de Dieu. En effet, si l'homme, être conscient, est une création de Dieu et l'objet de son amour, l'union avec Lui devient la véritable fin qu'il doit poursuivre.

Autour de cette question de l'amour conscient qui n'est possible que lorsque l'âme est véritablement libre, Watts va distinguer à partir des travaux de Nygren¹, l'amour (*éros* = pulsion possessive de Dieu) de l'amour (*agapè* = désir d'être libre et conscient de se donner à Dieu). Ainsi l'homme éprouve aussi bien *éros* qu'*agapè*, mais *éros* ne peut atteindre son but sans *agapè*. La prémisse de départ est la suivante : l'homme est libre parce qu'il est fait à l'image de Dieu, ainsi toute pensée rationnelle implique une liberté de volonté du moins relative. Or la liberté de se donner à Dieu implique également celle de refuser de le faire. Si l'homme refuse *agapè*, il se laisse alors dominer par *éros* qui pourra devenir le mal s'il est choisi à la place d'*agapè*, car *agapè* constitue la présence de Dieu en lui. En conséquence, en refusant Dieu (*agapè*) il ne peut l'aimer, car son amour se réalise à partir de Son énergie. Et le mal relève donc de cet acte libre et original du refus d'aimer Dieu.

Apercevoir l'Esprit

Watts, en omettant volontairement d'expliquer à ses lecteurs qu'il tire l'origine de son argumentation d'un principe fondamental du Taoïsme le *Wou-wei*, développe ensuite et encore une fois son propos sur la conséquence du refus de Dieu. En effet, il n'y a rien que l'homme puisse faire pour aimer Dieu, car toute tentative relève alors d'un effort personnel, d'une motivation égoïste à gagner quelque chose. Analysé sous cet angle, *la Chute*, le péché originel, signifie le refus de se donner à Dieu, puisque Adam par un acte de séparation prend conscience de sa propre solitude à travers la découverte de l'ego. C'est alors que Dieu le maudit : « *Tu tireras péniblement la nourriture de la terre.* » Et la conséquence de cet orgueil de l'homme, c'est la peur, la peur de perdre ce « moi », une peur qui ne peut se surmonter qu'en se donnant totalement à Dieu. Or tenter de fuir la peur a pour effet d'inscrire l'homme à l'intérieur d'un cercle vicieux². Ainsi tout le problème réside donc dans l'égoïsme, cette tension que la philosophie hindoue exprime dans l'idée d'une contraction de l'âme (*sankhocha*), en d'autres mots, qu'il est impossible de se détendre de force.

Devant l'impossibilité pour l'homme de se donner à Dieu, Dieu se fait homme, et par son Incarnation, il délivre les hommes du péché d'Adam, en d'autres mots, l'Incarnation est la prise en charge par le Logos de la nature humaine, ainsi la nature humaine du Christ est la nature humaine de l'homme et l'homme en s'identifiant à Lui se divinise ; en rachetant l'homme, il en fait l'héritier de sa propre nature éternelle.

Mais que signifie l'Incarnation? C'est la religion de l'*agapè* dont on retrouve l'essence aussi bien dans le Christianisme, le Bouddhisme, l'Hindouisme ou le Taoïsme lorsque ces religions tendent vers une théologie panthéiste alors le thème de l'union avec Dieu devient quelque chose d'automatique et de nécessaire, mais si l'union n'est pas atteinte, l'homme doit en prendre conscience. Ainsi lorsqu'il essaie d'atteindre l'état divin par ses seules forces, n'y arrivant pas, il peut tomber dans le désespoir, c'est alors que surgit l'Illumination comme dans le Bouddhisme, entre autres. Il semble donc que, pour Watts, l'Incarnation soit comme le *Satori* de l'histoire humaine qui fait passer d'un ordre ancien où il faut obtenir la Rédemption par l'obéissance à la Loi à un ordre nouveau qui est le Don de la Grâce divine.

¹ Cf. Nygren, *Agape and Eros*, London, 1932, 1939.

² C'est évidemment le thème qui a été abordé précédemment au Chapitre Trois à travers la recherche du Bonheur. Ainsi l'homme se fait du souci de se faire du souci...

Apercevoir l'Esprit

Alors que toutes choses reposaient dans un silence calme et que la nuit en était au milieu de sa course rapide, ton Verbe puissant, Ô Seigneur, s'est élancé de ton trône royal, Alléluia¹

Ainsi par l'agapè, l'homme n'a nul besoin de faire l'Ascension, c'est Dieu qui descend vers l'homme : « *Le Verbe s'est fait chair.* » Tout ce qui reste à l'homme, c'est d'accepter et de rendre grâce puisque l'union avec Dieu a été donnée et qu'il est impossible d'y échapper. Watts s'en prend au Christianisme qu'il juge avoir dégénéré en un système moral dépourvu de joie et d'énergie qui parle de la « grâce » bien sûr, mais comme d'un pouvoir impersonnel tourné vers le bien, où l'union avec Dieu ne serait accordée qu'à l'Église et non pas à chaque âme. En fait, ce que Watts enseigne à travers les préceptes de la théologie mystique, c'est que l'Incarnation est effective pour tous, qu'elle est en chaque homme, et que chaque fois que l'homme sent l'union avec Dieu, c'est l'Incarnation qui est à l'œuvre en lui. Mais afin que le pouvoir de l'Incarnation soit accessible, même s'il a toujours été là, il fallait qu'il soit transmis en un temps et un lieu spécifique, en d'autres mots, il fallait que Dieu s'incarne dans l'histoire et se prolonge dans le système sacramentel de l'Église pour être compris dans une symbolique accessible. À cet effet, la messe devient un rappel (*anamnèsis*) de l'éternité dans le présent.

Nous embrouillons complètement la doctrine de la vie éternelle quand nous en parlons comme d'une « vie future ». L'éternité n'est pas un temps qui n'aurait pas de fin, c'est un présent indestructible, et le Christ n'a pas dit « Avant Abraham, j'étais » mais « Avant Abraham, je suis ». La mort physique et la résurrection impliquent donc un transfert de conscience dans un éternel présent, et non dans un avenir sans fin.²

Il faut donc comprendre que le don de l'union se conjugue au présent, encore plus, que c'est un don octroyé sans tenir compte de la vertu ou de la sainteté. S'appuyant tour à tour sur les écrits des Pères byzantins et sur saint Paul : « *Le Logos était déjà Christ et Seigneur.* » (saint Grégoire de Nysse) ; « *Nous devenons les membres du Christ et le Christ devient nos membres[...] [...] Je te rends grâce, Ô Dieu, de ce que toi qui règne sur toutes choses, tu te trouves, en toute vérité, ne faire qu'un seul immuable esprit avec moi.* » (saint Siméon Néothéologos) ; ou encore saint Paul [1. Corinthiens 6,17] « *Mais celui qui s'attache au Seigneur est avec lui un seul esprit.* »³, Watts s'explique cette peur du panthéisme, i.e. l'abolition de la distinction entre Créateur et créature, qui est ressentie par le Christianisme. Il y voit une preuve de présomption de la part de l'Église dans la revendication d'une forme de salut qui dépendrait de la « sainteté »

¹ Antienne tirée du Magnificat des Vêpres du dimanche de l'Octave après la Nativité.

² *Face à Dieu*, p. 114.

³ *Ibid.*, p. 115-116.

Apercevoir l'Esprit

de la vie. Alors que le principe fondamental qu'il défend est tout le contraire, c'est-à-dire que l'union est accordée, donnée, nécessaire..., et que la « véritable sainteté » réside dans le fait de prendre conscience de cette vérité.

La source d'énergie de toute grande religion étant l'Amour, la raison d'être du Christianisme sera donc de révéler cet amour au monde, de proclamer l'Incarnation et de révéler l'amour de Dieu.

L'union est donnée. Mais il s'agit pourtant d'en prendre conscience à travers une expérience où vont intervenir les symboles, mais également les expériences mystiques, car une religion complète est tout autant sacramentelle que mystique. Concernant l'aspect sacramentel, Watts affirme en s'appuyant sur les enseignements de Maître Eckhart que les images et les symboles sont d'une grande importance pour tous ceux qui ont besoin de repères, autrement, pour plusieurs, c'est la peur qui va s'installer devant « *la nuit obscure* », mais il attire tout de même l'attention de ses lecteurs sur le fait que l'état mystique n'est pas incompatible avec la forme et la matière, en d'autres mots, que la contemplation de Dieu n'est pas incompatible avec l'expérience des sens comme en font foi également les écrits de Plotin et de Thérèse d'Avila.

En fait, pour connaître Dieu, il faut revenir à la simplicité et redevenir simple équivaut à se délivrer de l'orgueil de l'esprit qui, parce qu'il raisonne trop, résiste à la révélation qui se situe au-delà de tout effort puisque l'union ne peut être saisie sous aucune forme définie et finie que celle-ci soit physique, mentale ou émotionnelle. C'est toujours la même position que nous retrouvons ici, celle que Watts avait développée dans *The Legacy of Asia* et dans *The Meaning of Happiness* et qui pourrait s'exprimer ainsi : *Que l'on tue la vie à vouloir la saisir... ou encore que les choses bougent et changent continuellement, et que telle est l'essence de la vie...*

Il propose ensuite une critique de la pratique religieuse, en soulignant qu'il semble bien que ce qui est proposée par la religion ne soit trop souvent qu'une tentative pour se cramponner à la vie. Partant du principe qu'aucune théologie ne peut réellement contenir Dieu, pas plus que l'extase et le ravissement qui ne sont que des effets secondaires de Sa présence ne le peuvent, il affirme qu'il faut obligatoirement passer par un véritable détachement, et laisser les choses être libres d'elles-mêmes, qu'il faut prendre conscience que c'est cette Réalité qui doit posséder l'homme et non le contraire. Vu sous cet angle, toutes les techniques et les méthodes sans exceptions, ne sont que de vaines tentatives de posséder Dieu. Il s'agit donc pour lui de revenir

Apercevoir l'Esprit

au point de départ, celui qui stipule que « l'union avec Dieu EST », que l'on en prenne conscience ou non. En bref, qu'au moment où l'homme recherche l'union avec Dieu, il reconnaît qu'il ne l'a pas!

Tout comme l'espace, elle ne connaît pas de limite ; Et pourtant elle est juste ici, avec nous, gardant pour toujours sérénité et plénitude ; Ce n'est qu'en la cherchant qu'on la perd. Vous ne pouvez la saisir, vous ne pouvez vous en débarrasser ; Sans que vous puissiez rien faire, elle va son chemin ; Vous gardez le silence, elle parle ; vous parlez, elle se tait ; La grande porte de la charité est ouverte largement, et rien de ce qui est devant ne la cache.¹

L'*instant* est la clef et le point focal de la Réalité est l'instant présent. Dans l'*instant*, la vie est vivante et l'existence réelle ; le passé est mort et l'avenir n'existe pas encore... et l'*instant* s'évanouit dès qu'on veut le retenir. En conséquence, l'union sera dans l'*instant* ou ne sera pas du tout!

Ce dont nous avons donc à prendre conscience, ce n'est pas que nous obtenions l'union avec Dieu, c'est que nous soyons incapables de nous en échapper. C'est dans ce Maintenant éternel que Dieu nous porte si amoureuxment : l'union est ce Maintenant éternel [Psaume 139, 7-12] « Où irais-je loin de ton esprit, Et où fuirais-je loin de ta face? Si je monte aux cieux tu y es ; Si je me couche au séjour des morts, t'y voilà. Si je prends les ailes de l'aurore, Et que j'aille habiter à l'extrémité de la mer, Là aussi ta main me conduira Et ta droite me saisira Si je dis : Au moins les ténèbres me couvriront, La nuit devient lumière autour de moi ; Même les ténèbres ne sont pas obscures pour toi, La nuit brille comme le jour, Et les ténèbres comme la lumière. »²

Pour Watts, il semble clair que cette notion de « Maintenant éternel » n'est pas traduisible en mots ou en idées puisque le divin transcende la pensée et c'est ce que tentent d'exprimer les formules négatives employées si souvent par les mystiques. Il faut donc abandonner tous les concepts, faire disparaître toutes méthodes destinées à réaliser l'union avec Dieu. Et la seule prise de conscience possible consiste dans l'abandon.

L'homme ne doit pas se contenter d'un Dieu, produit de sa pensée ; quand la pensée disparaît, Dieu disparaît également. Bien mieux! Ce qu'il faut avoir, c'est un Dieu en substance, qui soit au-dessus de la pensée de l'homme et de toutes les créatures. Ce Dieu-là ne passe pas, à moins que l'homme ne se détourne volontairement de lui.³

¹ Hsuan-Tchiao, Cheng-tao-Ke. XXXIV.

² *Face à Dieu*. P. 131.

³ Maître Eckhart, *Entretiens spirituels. VI « La possession de Dieu et la retraite »*, trad., Paris, Éditions Montaigne, 1942, p. 33.

Apercevoir l'Esprit

Pour parler de la conscience ou de la connaissance de Dieu, Watts a encore une fois recours, sans la mentionner explicitement, à une formule qu'il emprunte au Taoïsme. Il s'agit de l'analogie du miroir qui n'a d'existence aux yeux de l'homme que parce que ce dernier s'y reflète ; le miroir ne déforme ni ne se substitue à ce qui y est réfléchi, ainsi la conscience mystique de Dieu ne cherche pas à prendre la place d'un état d'esprit particulier, mais est plutôt inclusive, à la manière où Dieu inclut l'univers (Tout est *Brahmā*). Ce n'est pas un état d'extase permanent ou une vision béatifique permanente, c'est un éclair soudain, une suspension momentanée des facultés mentales, une expérience qui, du point de vue rationnel ne peut que demeurer incompréhensible, c'est pourquoi certains mystiques la qualifient de « *non-connaissance* » ou encore de « *ignorance mystique* ». Mais la conséquence de cette « expérience » est claire, c'est la prise de conscience que tout est gouverné par le Maintenant éternel, l'amour de Dieu.

On serait porté à croire que la seule *expérience* valable serait aux yeux de Watts celle du mystique, mais il indique que les religions ne sont pas devenues pour autant inutiles, car pour leur redonner une fonction plus conforme à l'union avec Dieu, il faudrait transformer leurs techniques, leurs méthodes et leurs systèmes afin qu'elles ne soient plus employées comme moyen de posséder Dieu.

Watts fait remarquer trois grandes fonctions qu'il juge spécifiques aux religions formelles. La première, qui s'adresse aux croyants qui sont incapables de comprendre ce qui va au-delà des formes, consiste à intensifier chez eux le goût de posséder Dieu jusqu'à ce qu'ils « comprennent » qu'ils ne peuvent le posséder... La seconde, qui s'adresse à ceux qui vont au-delà des formes, consiste à leur permettre d'exprimer leurs progrès spirituels et d'incarner l'amour de Dieu pour les autres hommes. La troisième, qui s'adresse surtout à ceux qui ont quitté la communauté chrétienne, vise à leur permettre de réintégrer l'Église en trouvant d'autres manifestations d'adoration, à combler le fossé apparent entre la religion et la vie, à repenser la prière qui passe beaucoup trop par la verbalisation et la conceptualisation et qui devient plus une « distraction » pour l'esprit qu'une véritable expérience religieuse. Sur ce dernier aspect, Watts indique certaines pistes de solutions qu'il tire des enseignements et des techniques empruntés au Bouddhisme Zen qui permettraient de mieux se centrer sur la Réalité, le Maintenant éternel, sur Dieu...

Watts va maintenant s'intéresser à l'interaction entre l'expérience du divin et la tendance doctrinaire au sein du Christianisme, en posant la prémisse que plus l'expérience de Dieu sera profonde, plus la compréhension de la doctrine le sera également. Afin de développer cette idée, il va s'appuyer sur

Apercevoir l'Esprit

l'émergence de la mystique de l'Incarnation qui devrait permettre une meilleure saisie de Dieu. Une fois qu'est réglé le problème de la démonstration thomiste qui se fonde sur la rationalité pour prouver l'existence de Dieu, Watts évoque ce qui selon lui est le vrai problème, *i.e.* celui qui touche l'« ultime Réalité » qui se situe au-delà de la compréhension rationnelle. Prenant appui sur la philosophie traditionnelle orientale, il suppose que cette « Réalité », en tant que cause première, n'est pas un processus aveugle qui a mené jusqu'à l'homme, mais que c'est plutôt un processus présent dans tous les points de l'univers : « *de la naissance d'une étoile au vol d'un papillon* ». Watts se perd ensuite dans de longues considérations où il questionne autant sur le raisonnement de saint Thomas que sur celui de l'Église concernant les rapports existant entre Dieu et la création de l'univers, à partir d'une substance ou du néant pour en arriver, sans surprise d'ailleurs, à privilégier la solution du mystique : « *Dieu et l'univers ne font qu'un.* »

Ce détour par les voies de la raison, où Watts n'excelle pas vraiment, lui permet de mieux cibler sa véritable préoccupation, à savoir qu'il est à la recherche d'une nouvelle théologie qui sympathise avec le mysticisme, car pour lui, les choses sont claires : aucun processus rationnel, aucune construction intellectuelle n'arrivera à saisir et à rendre compte de l'expérience du divin. Parce que la théologie propose des définitions précises et des croyances qui mènent au Salut, elle ne laisse plus aucune place à la spontanéité alors que la mystique, qui elle propose une acceptation spontanée, une union totale laisse toute la place pour la spontanéité, la surprise et le mystère dans une expérience au quotidien sans compromis.

Watts présente ensuite à ses lecteurs un court historique de la théologie christocentrique : une théologie de la transcendance, de la sainteté, de l'altérité avec Dieu combinée avec la divine humanité de Jésus qui est « *une forme de dévotion sentimentale et imaginative portée à l'humanité de Jésus* », où seul le Christ historique malgré son image anthropomorphique en arrive vraiment à l'union avec Dieu. À l'opposé, la voie de l'Incarnation, celle qui origine du mysticisme médiéval et qui s'exprime dans les textes de Eckhart, Tauler, les Victorins, Ruysbroeck, Jean de la Croix, etc. ne passe pas par des dévotions spéciales à l'humanité de Jésus. « *Dieu s'est fait homme afin que l'homme devienne Dieu.* »¹ C'est donc sur la base de l'Incarnation que Watts soutient qu'il peut y avoir une véritable réalisation de l'union avec Dieu et par conséquent qu'il y a une place pour un mysticisme authentiquement chrétien qui devrait favoriser l'union

¹ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation du Verbe*, LIV, III.

Apercevoir l'Esprit

la plus totale entre l'homme, l'univers et Dieu. Et c'est dans cette certitude de l'union avec Dieu que le mystique tirera joie et énergie. « *Mon être est Dieu, non par simple participation, mais par une véritable transformation de son être.* »¹

Pour Watts le problème du panthéisme qui est soulevé par l'expérience mystique, n'en est pas un véritablement, puisque s'il y a panthéisme, ce n'est qu'en apparence. En effet, ce quasi-panthéisme du mystique pose problème seulement lorsque l'on tente de l'analyser avec le point de vue rationnel de la théologie, car pour le mystique, il n'y a pas de conflit entre son expérience de Dieu (faire Un avec Dieu) et son sens des valeurs. Lorsque le Védanta de l'Hindouisme affirme que vous êtes *Brahmā*, cela ne signifie pas que vous êtes omnipotent, de plus le mystique ne peut pas être totalement panthéiste puisqu'il tente de décrire, même s'il se sert d'expressions paradoxales et parfois contradictoires, une relation avec Dieu alors que le véritable panthéiste recherche l'union mais sans la réfléchir, ou à tout le moins, sans la proclamer. Watts met en garde la théologie de juger le mystique avec ses propres critères qui sont bâtis sur le dualisme de la philosophie occidentale dont les principes sont enracinés dans la pensée grecque. La solution qu'il propose, toujours la même, consiste à puiser dans la philosophie traditionnelle orientale. Il propose cette fois-ci d'appliquer la méthode indienne, celle du Védantisme au Christianisme pour faire en sorte de transcender le dualisme et de favoriser l'union avec Dieu par une « logique » de la non-dualité qui implique que Dieu puisse inclure autant le multiple que l'Un. Watts appelle donc à une transformation de la conception d'un Dieu créant le monde *ex nihilo* qu'il tente de reformuler en accord avec la notion de *sunyata* (vide, vacuité) se situant au-delà de toute dualité, ni un ni multiple et à la fois un et multiple. Ainsi, en essayant d'aller au-delà des limites de la pensée duelle, en essayant de concevoir un Être qui soit au-delà de toute dualité, il touche les limites de la pensée philosophique et théologique. C'est à ce type de discours, que l'on retrouve autant chez les mystiques chrétiens que dans la théologie du Védanta et le Bouddhisme *Mahayana*, que Watts fait ici référence.

Mais à quelle représentation l'homme se réfère-t-il lorsqu'il pense Dieu? Parce que dans l'histoire de la religion chrétienne, l'homme a plutôt tendance à penser Dieu à travers une symbolique anthropomorphique, Watts croit qu'il est grand temps de rétablir une image morale de Dieu qui réhabilite la vertu fondamentale qu'est la beauté ; une image morale qui aurait la beauté du rire et de la joie. Et le mysticisme de l'Incarnation permet justement de rétablir cette beauté. La beauté fait donc partie de

¹ *Face à Dieu*. P. 177. (Propos attribués à sainte Catherine de Gènes.)

Apercevoir l'Esprit

l'essence spirituelle de la vie, elle traduit mieux que toute autre vertu le libre amour de Dieu, son manque de gravité et de sérieux — l'esprit qui se situe au-delà du labeur et de la souffrance — car ce qui peut paraître pénible aux yeux de l'homme ne l'est qu'au niveau de la chair (*gana*). Mais la beauté est également matérielle et elle s'exprime dans l'Incarnation qui est amour de Dieu pour la terre. Cette perception de la beauté est nécessaire, et fait pour l'homme l'objet des perceptions autant spirituelles que matérielles. Les changements fondamentaux que propose Watts à l'égard de la pratique religieuse s'inscrivent plus profondément dans une « *expérience intérieure de la beauté et de la joie qui sont en Dieu* ».

Pour Watts, c'est l'hypertrophie de l'intellect qui est responsable de l'indigence des émotions et des sentiments. Ainsi, l'occidental aurait plutôt tendance à juger la religion à partir de ce pôle et accorderait conséquemment peu d'importance à l'aspect esthétique. Et pourtant, indépendamment de la vérité des symboles, cet aspect affecte considérablement le croyant aussi fortement que les sentiments qui sont le reflet d'un aspect de la réalité qui demeure caché à la pensée pure. Ce que Watts soutient encore une fois, c'est que si l'homme avait fait des sentiments et de l'affectivité un instrument aussi élaboré que l'intellect, cela aurait eu pour conséquence que l'acceptation de certaines idées seraient passées autant par le « *sentir comme vrai* » que par le « *comprendre comme vrai* ». En d'autres mots, la « *déficiences* » de cette faculté n'est liée qu'à son faible développement. Afin de bien faire comprendre à ses lecteurs cette position, Watts a encore une fois recours à l'exemple de la culture philosophique chinoise, qui de « *notre* » point de vue purement intellectuel peut sembler faible, malgré qu'il faille demeurer conscient du fait qu'il est impossible de traduire parfaitement¹ dans une langue européenne toute la richesse et la subtilité de ses concepts. Ainsi, l'esthète chinois, philosophe du *sentir* et de l'*éprouvé*, à l'encontre de l'esthète occidental, posséderait une force de caractère et des normes de jugement qui seraient plus esthétiques qu'intellectuelles. Ce manque de maturité dans les aspects esthétiques de l'image de Dieu semble se justifier aux yeux de certains théologiens parce qu'ils y voient un domaine qui relève des

¹ Concernant la difficulté de traduire complètement toute la richesse du texte d'origine, il est, bien sûr, possible de traduire tous les mots (concepts) et de les intégrer à la phrase traduite. On peut également vouloir utiliser seulement ceux qui nous semblent nécessaires afin de ne pas alourdir la phrase et le message, mais, dans tous les cas, la traduction demeurera une interprétation à laquelle la rationalisation donnera, après coup, de l'éclat.

Petite histoire à la manière Zen : deux apprentis mécaniciens ont pour tâche de remonter un moteur. Le premier utilise toutes les pièces, mais ne les place pas nécessairement dans le bon ordre. Lorsqu'on ouvre le capot, cela semble tenir de la sculpture moderne. Le second remonte le moteur. À la fin de son travail, le moteur semble impeccable du moins en apparence, même s'il lui reste en main une bonne quantité de pièces. Il semble évident que le premier ne pourra pas soutenir bien longtemps que son travail a été convenablement exécuté. Par contre, le second, s'il est habile, pourra s'exprimer assez longtemps sur la qualité de son travail dans la mesure où il aura fait disparaître les pièces « en trop » et, surtout s'il ne tente pas de le faire démarrer.

Apercevoir l'Esprit

sentiments et des émotions, « aspect féminin », donc indigne d'attention. C'est cette négation de la composante esthétique qui semble avoir rendu inacceptables certaines notions primitives de Dieu. En ne favorisant que l'aspect rationnel, la théologie occidentale nie la possibilité de l'union toute entière avec Dieu à travers les émotions. Et pourtant, au-delà de la raison, il existe une relation entre l'image esthétique de Dieu et la réaction affective à son endroit. Et une des conséquences les plus dramatiques de cette prise de position, c'est que l'« atmosphère » malsaine qui en résulte est, dans une certaine mesure, inconsciente, puisque, même si l'affectivité est sous-développée, elle demeure tout de même très puissante et retarde le croyant dans son processus de croissance. Elle le garde prisonnier d'une conception de *Dieu-personne* au lieu de *Dieu-principe*, si bien que la piété continue à réagir à Dieu comme s'il était un homme. En fait, l'image collective de *Dieu-homme*, mâle et anthropomorphique, paradigme absolu, [Jérémie 44, 17-25]¹ est une notion qui peut être dépassée, car c'est l'image de Dieu qui détermine les relations qui s'établiront avec lui. L'idée intellectuelle que Watts se fait de Dieu est quant à elle, plus près de celle imaginée par Lao-tseu.

§14. Regardant, on ne le voit pas, on le nomme l'invisible ; écoutant, on ne l'entend pas, on le nomme l'inaudible ; touchant, on ne le sent pas, on le nomme l'impalpable. Ce que sont ces trois attributs, il est impossible de préciser ; c'est pourquoi on les confond, car il ne font qu'un. [...]

§34. Le Grand Tao est partout ; sa puissance s'étend en tous sens. Les dix mille êtres comptent sur lui pour naître et vivre, et il ne les déçoit pas. Son œuvre étant accomplie, il ne se l'attribue pas. Il nourrit les dix mille êtres avec amour, sans les traiter en maître. Étant éternellement sans désir, on pourrait l'appeler petit ; mais les dix mille êtres dépendant de lui, bien qu'il ne les traite pas en maître, on peut l'appeler grand. [...]²

Watts qui est constamment à la recherche de l'union des opposés veut en arriver à proposer une synthèse acceptable des principes masculin et féminin ; une beauté et un enjouement qui puissent coexister avec la rigueur et la ténacité parce qu'il est conscient qu'une rigueur dépourvue de l'élément féminin ne peut qu'engendrer une méfiance envers tout ce qui est souplesse et charme, qui sont trop souvent associés seulement à l'aspect féminin et à la peur de passer pour un « faible », lorsque ce n'est pas tout simplement la peur de l'aspect féminin en l'homme. Et pourtant, il n'y a rien dans la Bible qui propose que Dieu soit hostile

¹ [Jérémie 44, 17-25] « Mais nous voulons agir comme l'a déclaré notre bouche, offrir l'encens à la « reine du ciel » [...] depuis que nous avons cessé... nous avons manqué de tout... Jérémie dit alors : L'Éternel ne s'est-il pas rappelé, n'a-t-il pas eu à la pensée l'encens que vous avez brûlé... l'Éternel n'a pas pu le supporter d'avantage... et votre pays est devenu ruine... C'est parce que vous n'avez pas observé sa loi... »

Nous supposons qu'il est question ici de la dénonciation par Jérémie du culte d'*Ishitar*, la déesse de l'Amour et de la fécondité, une déesse guerrière, qui est présente dans la planète Vénus, une déesse ailée qu'accompagne généralement un félin. Souvent représentée nue, elle porte des armes, des épis et des vases remplis d'eau.

² Derain, *op. cit.*, p. 34 et 56.

Apercevoir l'Esprit

au principe féminin. Mais, c'est pourtant à l'image insensible du rocher, essentiellement « masculine » qui s'inscrit dans la représentation d'un Dieu rigide, figé, possesseur et dominateur que la théologie occidentale a préféré s'identifier. Et pourtant :

§76. Nouveau-né, l'homme est souple et frêle ; mort, il est rigide et dur. À leur naissance, les plantes et les arbres sont tendres et flexibles ; morts, ils sont rigides et durs. Solidité et rigidité sont les compagnes de la mort ; souplesse et faiblesse sont les compagnes de la vie []¹

Alors que c'est le concept d'immobilité, tiré du néoplatonisme que la théologie a privilégié, comme si l'idée de souplesse impliquait nécessairement celle de faiblesse et d'imperfection. Dans ce contexte, le problème de la création demeure problématique, lorsque Dieu est représenté comme une unité originelle et impassible. Ainsi, lorsque la chrétienté veut expliquer Dieu à partir des principes néoplatoniciens et aristotéliens, elle fait totalement abstraction de son caractère non dual. Watts préfère l'idée chinoise de Dieu présentée par Lao-tseu, où ce dernier la rapproche de l'eau : « *La suprême Vertu est comme l'eau.* » (TTK §8.), à celle d'un Père Tout Puissant.

S'il nous est permis d'imaginer, d'une manière symbolique, Dieu siégeant sur un trône, il n'y a aucune raison de ne pas se le figurer en train de jouer de la flûte comme Krishna, ou de danser comme Shiva²

S'appuyant ensuite sur Clutton-Brock, Watts présente à ses lecteurs une image de Dieu qui est plus conforme à l'esprit de légèreté qu'il voudrait y voir.

Saint François d'Assise a essayé d'introduire cette musique dans notre religion ; mais nous le trouvons fantasque, bizarre, et même un peu fou. Il y eut même un temps où la danse s'introduisit jusqu'au milieu de nos prières ; mais elle a été chassée et nous nous contentons maintenant de nous incliner et de nous agenouiller comme si nous étions à la cour.³

Ce que signale Watts, c'est que culturellement parlant, l'Anglo-saxon inhibe ses sentiments, il ne permet pas aux éléments de grâce et d'enjouement de se glisser dans l'image qu'il se fait de Dieu. En fait, le « cœur » exigerait de « voir » en Dieu une Mère et un Père, et non un Christ du catéchisme sans consistance.

¹ Derain, *op. cit.*, p. 102.

² *Face à Dieu*. P. 215.

³ A. Clutton-Brock *The Spirit*, London & New York. B.H. Street. 1919, p. 292.

Apercevoir l'Esprit

un « *Jésus, doux, soumis et humble* ». Watts va même jusqu'à ordonner aux spécialistes de la liturgie de « *mettre plus de beauté et de mystères et moins de sentimentalisme et de guimauve* », malgré le fait qu'il soit conscient que la seule façon de se débarrasser réellement et une fois pour toutes de cette imagerie négative consisterait à aller au-delà des images, c'est-à-dire au cœur même de la religion, vers le centre mystique de celle-ci.

Et il semble bien que pour Watts, cette période soit enfin arrivée. À cet égard, il prétend que de grands changements sont à prévoir et que si dans la période de l'« enfance » du Christianisme, l'accent a été mis sur Dieu le Père, que si dans son « adolescence » ce fut la période de Jésus le Fils, que la période de l'« âge adulte » sera celle du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit qui saura conduire le croyant vers les vérités intérieures : « *car il sera l'esprit du Christ et non sa simple image[...]* ». Il semble que pour Watts, le Saint-Esprit, du point de vue de la symbolique réconcilie les opposés. L'eau est associée à l'Esprit, c'est l'agent par lequel il se manifeste [Jean 3,5] « [...] *si un homme ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu.* » Le Feu lui est également associé, de même que le Vent. Il semble que le Saint-Esprit agisse comme Dieu à l'intérieur de l'homme et le ramène à une vision fondée sur l'instant qui n'est pas sans ressembler à celle de l'enfant qui sans effort agit sans « réfléchir ». Avec le Saint-Esprit au centre, Watts revient encore une fois à cette idée d'une vie sans but, sans dessein, mais non pas une vie qui soit privée de signification.

Et c'est ainsi que la vie intérieure de Dieu et son reflet dans la création ne sont pas intentionnels ; ils sont, comme les réussites les plus géniales de l'art humain, pleins de significations et de sens du jeu.¹

Ce que Watts semble vouloir présenter à ses lecteurs renvoie à une conception de la sagesse qui implique une contemplation, une délectation de l'instant dans l'instant, ce qui implique évidemment un reproche constant à l'égard de la civilisation occidentale qui semble vouloir se borner à appréhender le monde en tant que projet, qui se projette dans l'avenir, qui s'inquiète du lendemain et qui ultimement cherche à retirer un « profit » dans son rapport à la nature alors qu'il lui « faudrait » semble-t-il, abandonner l'orgueil pour redevenir un petit enfant dans le lieu focal qu'est l'instant présent du moment éternel auquel l'homme ne peut échapper et qui constitue le mouvement de l'Esprit de Dieu.

¹ *Face à Dieu*. P. 228.

Apercevoir l'Esprit

S'étant intéressé jusqu'à maintenant à l'aspect général de *sa vision de Dieu*, Watts va maintenant se questionner sur la vie active du croyant. Partant du principe qu'il y aurait à l'égard de la morale préconisée par l'Église, une insatisfaction profonde, il va tenter de centrer l'attention de ses lecteurs sur le but ultime que devrait poursuivre le Christianisme, c'est-à-dire l'union avec Dieu. À travers de nombreux exemples, des événements historiques et des acteurs importants qui ont jalonné l'histoire du Christianisme relativement aux trois temps de son évolution : L'« Enfance » où c'est l'obéissance qui permet la sainteté (de la peur de la damnation aux promesses de récompenses célestes) ; L'« Adolescence » où l'amour de l'inaccessible et le questionnement perpétuel engendrent la sainteté (du fondement du sentiment permanent de la culpabilité par l'exercice de la conscience de soi et d'auto-analyse entretenue par la confession à l'exercice de la foi dans la Rédemption promise par le Christ) ; L'« Âge adulte » où l'action du Saint-Esprit fait naître la sainteté ; Watts va questionner la pratique de la morale au sein de l'Église. Il lui semble évident que les différentes positions défendues autant par les catholiques, les calvinistes, les luthériens que les protestants libéraux modernes qui visent ultimement à combattre le péché sont tout à fait inutiles puisque même s'il est possible de se débarrasser des désirs au niveau conscient, il est certain que ceux-ci réapparaîtront sous une autre forme.

Watts articule son analyse de la place qu'occupe l'Incarnation à travers l'histoire du Christianisme à la lumière des interprétations qu'en font Luther et Calvin qui ne la perçoivent pas au-delà du Jésus historique et qui surtout, n'en ont pas la vision qui suppose que par Elle, « *l'homme s'élève en même temps que le Christ* ». Aucun d'eux n'a compris que l'Incarnation historique est un système local qui vise à attirer l'attention de l'homme sur la vérité du monde : la chair est bonne et peut être aimée conformément à la volonté divine. Quant au problème qui origine de l'introspection poussée à sa limite, Watts entrevoit dans la méthode psychanalytique qu'il associe volontiers au développement récent de l'humanisme, un processus vicieusement circulaire.

Si l'on regarde en soi-même, on finit par n'avoir plus conscience que de l'existence d'un cercle vicieux, pour la simple raison que l'introspection est vicieusement circulaire : il est impossible de voir ce que l'on cherche à voir puisque cette chose est précisément l'instrument avec lequel vous cherchez à voir. Toute tentative consciente pour se connaître soi-même, pour s'améliorer soi-même, pour se sauver soi-même avec Dieu, ne peut faire autrement que d'en arriver à cette conclusion exaspérante et inacceptable.¹

¹ *Face à Dieu*, p. 253-254.

Apercevoir l'Esprit

En d'autres mots, la racine du mal réside dans la mauvaise conscience de soi : vouloir *posséder* sa vie, alors que l'homme devrait se laisser persuader de se laisser faire... Et c'est là l'effet recherché par la relation mystique de l'Incarnation qui produira ce sentiment de satisfaction intérieure de confiance qui permet de marcher droit devant... Le primat de la morale créatrice consiste donc à s'accepter soi-même. Pour Watts, il est grand temps de dépasser la morale de la culpabilité et de passer à une morale chrétienne adulte et la tâche qu'il s'est donné apparaît évidente : Amener l'homme moderne à considérer le Maintenant Éternel avec *amour*, c'est-à-dire à le faire s'aimer du même amour que Dieu lui porte, et il semble que cette approche soit tout à fait ajustée pour ceux qui ont traversé « *l'enfer de la conscience suraiguë du moi* ». Cette morale *adulte* que Watts propose, s'établit sur trois principes : premièrement, le don de l'union de l'âme avec Dieu qui suppose que Dieu accepte l'homme tel qu'il est ; deuxièmement, que seul l'amour puisse combattre le mal puisqu'il est impossible d'en venir à bout en s'y opposant ; troisièmement, que l'homme doive proclamer sa gratitude envers l'union avec l'Esprit.

Ainsi l'union avec Dieu semble être la seule voie qui puisse mener l'homme à la victoire finale sur le mal puisqu'une fois qu'il est délivré du cercle vicieux de la conscience de soi qui le pousse à des régressions à l'infini, il n'a plus besoin de suivre aveuglément un code moral pour mener son action. Il recouvre ses fonctions humaines qui ne sont plus incompatibles avec Dieu, et en accepte les limitations. Et cette nouvelle morale appliquée à la vie active prendra tout son sens lorsqu'elle se tournera vers la vie contemplative.

Selon Watts, si le Christianisme obtient aujourd'hui de si faible résultat, c'est parce qu'il ignore presque complètement la vie intérieure. Pendant que le protestantisme l'ignore au profit de l'action, le catholicisme la relègue exclusivement à la vie monastique et aux maisons de retraites. Pourtant, le premier mode d'adoration proposé par l'Église et qui procède d'actes formalisés devrait permettre l'union puisqu'il est liturgique et collectif. Ce qui devrait être recherché dans le caractère symbolique de la Messe, c'est l'acte de contemplation symbolique qui suppose que les actes et les pensées du participant puissent se concentrer sur Dieu. En bref, c'est la réalisation de l'unité de la communauté à travers l'oubli de soi qui devrait être recherchée, malheureusement, la liturgie qui est fondamentalement théocratique ne favorise pas du tout l'union avec Dieu puisque les participants demeurent trop conscients d'eux-mêmes pour trouver une forme d'unité avec Dieu. À travers la critique du fonctionnement des cérémonies liturgiques, particulièrement celles du protestantisme, Watts va faire le procès du type de la pratique religieuse qui y est célébrée. Un « *cérémonial indigeste et lugubre* » qui a perdu le sens du sacré et de l'adoration affirmera-t-il.

Apercevoir l'Esprit

La liturgie devrait pourtant pénétrer la vie et sa symbolique ne devrait pas être comprise du point de vue intellectuel. Les dévotions ritualisées détournent l'attention de Dieu au profit des mots. Même si la prière écrite (missel et bréviaire) est encore à ses yeux acceptable, elle demeure tout de même une des méthodes les plus sûres pour ne jamais atteindre la prière mystique, puisqu'il y a trop de sources de *distractions* qui se mettent entre Dieu et l'homme, qui passe ainsi trop de temps à s'observer lui-même en train de s'adresser à Dieu alors qu'il devrait *communiquer* réellement avec Lui. Watts rappelle à ses lecteurs que lorsqu'un homme communique avec lui-même, il n'utilise pas les mots, or si Dieu est plus proche de l'homme que celui-ci ne l'est de lui-même, il devient inutile de Lui parler pour entrer en contact avec Lui.

C'est dans la proposition qui va suivre que l'on peut percevoir toute l'influence du Bouddhisme Zen sur sa propre conception, tout particulièrement lorsqu'il soutient que la tâche à accomplir au sein de l'Église devrait être « incarnationnelle », puisqu'il s'agit d'unir la religion avec la vie « ordinaire » afin que la vie « ordinaire » devienne religieuse à partir de tous les actes de la vie courante. En d'autres mots, il s'agit de prendre conscience de l'union avec Dieu dans la vie quotidienne et cesser de vouloir à tout prix rationaliser l'expérience de Dieu.¹

Mais la vie monacale qui semblerait à première vue la mieux servir les intérêts de cette approche mystique n'est pas pour Watts le seul lieu où peut se vivre cette expérience de l'union, car il n'y a pas dans l'union le présupposé de l'effort pour atteindre cette relation privilégiée, au contraire c'est l'absence d'effort qui doit être recherchée afin que l'union avec Dieu se vive dans toutes les actions séculières. C'est dans le Maintenant Éternel que doit se produire cette union. L'adoration ne consiste pas à demeurer immobile mais plutôt à se donner totalement à l'instant donné, d'accepter tout changement sans vouloir le saisir, c'est-à-dire l'arrêter. En d'autres mots, il s'agit d'envisager chaque moment qu'il soit de souffrance ou de jouissance comme relevant de la volonté de Dieu ; de montrer que la vie mystique est une nécessité pour tous et non pas seulement pour une élite ecclésiastique afin que chacun puisse vivre au quotidien l'union avec Dieu dans le Maintenant Éternel. Pour Watts, il semble urgent que l'Église prenne conscience qu'elle se doit de devenir adulte, car si elle ne change pas, elle deviendra rapidement un fossile institutionnel. Et c'est sur ces mots que Watts termine son apologie de la vie contemplative.

¹ Un jeune moine Zen questionnait sans cesse son maître sur les progrès spirituels qu'il avait accomplis. Exacerbé par tant de verbiage, celui-ci lui dit : « Tu fais cela très bien, mais tu possèdes encore un tout petit défaut. » Lequel, demanda le disciple? — « Tu as beaucoup trop de religion ... »

Apercevoir l'Esprit

[...] le don de l'union avec Dieu doit être proclamé clairement et sans crainte. Il faut essayer d'en penser et d'en pressentir les implications au niveau de la théologie, de la morale et de l'adoration, et il faut que ces implications soient dépourvues d'ambiguïtés. Échouer dans cette entreprise est ternir la gloire de Dieu, qui, sans renoncer à son absolu sainteté et à sa complétude, est de s'être fait un dans l'amour et dans la vie avec chacune des créatures finies et des membres errants de cet univers — ici et maintenant.¹

Même si rétrospectivement, on peut se rendre compte qu'il y a eu, avouons-le, un certain opportunisme dans la démarche spirituelle de Alan Watts, surtout lorsque, de son propre aveu, il admet que c'est plutôt par nécessité qu'il a « fait carrière » dans le *business* de la religion, il nous faut pourtant reconnaître le mérite de cet ouvrage qui est né d'une nécessité toute contextuelle. En effet, ce quatrième livre a été l'occasion pour cet essayiste dans la jeune trentaine, qui s'était investi dans un nouveau rôle en se drapant dans la robe du théologien, de traduire dans un langage accessible, mais surtout *sur mesure* pour les chrétiens, certains des grands préceptes qu'il n'a jamais voulu soumettre à l'analyse rationnelle et qui ont été à l'origine de sa vision du monde, et... de sa conception de Dieu.

Afin de mieux comprendre le contexte de réalisation de ce livre qui professe la nécessité d'une religion mystique au sein d'une pratique religieuse chrétienne conjugée au quotidien, il est n'est peut-être pas inutile de se rappeler à nouveau la scène. Nous nous retrouvons en présence du châtelain replié momentanément sur ses terres, qui, à l'ombre de l'autorité de l'Église Épiscopale, joue le rôle d'aumônier de l'université, celui du berger auprès de ses brebis, même s'il préfère plutôt se voir dans celui du maître de cérémonie ou encore plus dans celui de chaman. Dans cet environnement protégé à la hauteur de ses aspirations, il veille à enseigner et à pratiquer le catholicisme dans ce qu'il aurait de... philosophiquement éternel.

Mais plus concrètement ce que l'on peut retenir, c'est que malgré l'utilisation d'un vocabulaire plus *ajusté* à ce nouvel auditoire, Watts n'a fait qu'entretenir ses lecteurs sur la nécessité de croire à une représentation plutôt panthéiste de Dieu. Puisque, lorsqu'il affirme à plusieurs reprises que tout tire son origine de la grâce divine, il ne fait que traduire, mais également répéter l'une des grandes vérités du Védanta, à savoir que tout est *Brahmā*.

Même si sa critique de l'Église institutionnalisée à laquelle il reproche, outre de s'être trop intéressée

¹ *Face à Dieu*, p. 311.

Apercevoir l'Esprit

à la morale et pas assez à l'expérience de Dieu, de s'être préoccupée avant tout du Jésus historique au détriment du Jésus mystique ; même si cette critique semble être à première vue assez virulente, nous pensons qu'elle ne l'est pas véritablement. En effet, il nous faut peut-être se rappeler qu'à cette époque, Watts a cherché à faire carrière, qu'il a bien voulu jouer le rôle du prêtre en entrant dans les ordres, et que s'il espère des réformes importantes au sein de l'Église, c'est de l'intérieur qu'il voudrait éventuellement les réaliser. Force nous est de constater que ce ne sont ni les structures matérielles, ni le pouvoir temporel (même résiduel) que possède encore l'Église qu'il veut ébranler. Au contraire, les mises en garde répétées qu'il assène à ses lecteurs contre les pseudo-mystiques et les nouveaux gourous de tout acabit qui œuvrent hors des murs de l'Église (corps du Christ) nous porte à croire que, tout compte fait, il demeure fidèle à la tradition à l'égard de la nature et de la fonction de l'institution. Malgré cela, ce que l'on remarque aisément et qui s'exprime d'une manière très aiguë chez lui, c'est cette position doctrinale longuement réitérée que la transformation de l'Église doit nécessairement passer par un renouvellement du contact spécifique avec Dieu. Et c'est à travers le thème central de l'Union, cette approche de Dieu fondée sur la non-connaissance qu'il aura tenté de conduire ses lecteurs vers une réflexion plus profonde sur le rôle véritable que doit jouer le chrétien *adulte* d'aujourd'hui.

Afin de conclure, il n'est peut-être pas inutile de rappeler quelques-uns des arguments forts (auxquels on ne peut pas accorder le statut de preuves formelles) que Watts a invoqués pour justifier la nécessité d'un nouveau mysticisme chrétien. En tout premier lieu, il a fondé son argumentation sur le postulat que l'époque contemporaine avait nécessairement besoin d'une véritable expérience religieuse pour contrer les influences des idéologies modernes et contemporaines, que celles-ci soient matérialistes, humanistes, voire existentialistes. Il lui semblait évident que ces conceptions étaient erronées parce qu'elles avaient trop souvent voulu se représenter l'homme comme une unité séparée de la nature et de Dieu, comme un être rationnel n'obéissant plus qu'aux règles de la raison et de la morale, comme un être de projet, privé de Dieu et tenu responsable de sa propre liberté, ce qui eut pour effet de le tenir éloigné de la sphère du Maintenant Éternel, qui semble-t-il est ce lieu intemporel de l'origine et de la fin, du ravissement et de l'extase.

Il s'est ensuite penché sur les limites de la pratique religieuse moderne, en affirmant que dans les conditions actuelles (1946) de son exercice, la religion chrétienne avait besoin de foi et de sainteté parce qu'elle n'arrivait plus, avec ses propres moyens, vidés de leurs contenus mystiques, à étancher la nouvelle soif de spiritualité que lui-même avait pressentie et qui devait ultimement s'exprimer, comme dans le bouddhisme Zen, dans une relation intime avec les racines profondes de la vie dans toutes les activités quotidiennes. Il a

Apercevoir l'Esprit

ensuite fait part de son interprétation univoque de la raison fondamentale du déclin de la foi qui s'expliquerait par le fait que les croyants ne savent plus reconnaître la signification première de la pratique religieuse : l'union avec Dieu. Une union qui ne devait pas être interprétée comme quelque chose à gagner ou à posséder, mais plutôt comme un état de fait à reconnaître, celui de la présence du divin qui aurait toujours été là et à laquelle l'homme n'aurait pu échapper. On aura certainement reconnu au passage l'un des thèmes récurrents de son œuvre et qui était au cœur de l'argumentation qu'il présentait dans *The Meaning of Happiness* que nous avons analysé au chapitre précédent.

Finalement, c'est de la nécessaire, urgente et inéluctable transformation de l'esprit de la foi au sein du Christianisme dont Watts a voulu se faire le porte-parole. Cela apparaît évident lorsqu'il défend l'idée que cette transformation de la pratique religieuse au sein de l'Église relève d'une nécessité historique parce qu'elle est fondée sur une lecture des cycles à l'œuvre dans toutes les grandes civilisations. Cette analyse aurait la prétention d'expliquer par une lecture des répétitions cycliques, les transformations qu'ont connu les grandes civilisations au cours de leurs développements. En d'autres mots, qu'après la période de l'enfance qui se caractérise par une mystique naïve, la période de l'adolescence qui utilise les Saintes Écritures comme une frontière rationnelle entre Dieu et l'homme, la période de crise spirituelle qui s'exprime dans le refus de Dieu : qu'après ces trois temps du cycle, le chrétien en était maintenant arrivé au stade de la maturité, c'est-à-dire à un moment du retour aux sources, mais dans la perspective d'une interprétation renouvelée de l'Incarnation qui serait à l'œuvre dans l'homme et supportée par les lumières du Saint-Esprit. En bref, une religion de l'*agapè*, une source d'énergie inépuisable agissant comme le *satori* de l'histoire humaine.

Et parce que Watts est fidèle à sa démarche, on comprendra que ce renouvellement de l'expérience de Dieu ne peut se réaliser que grâce à l'apport d'une philosophie étrangère, en l'occurrence, celle de l'Orient considérée globalement, comme cela s'était déjà produit antérieurement dans la rencontre féconde du Christianisme avec le néoplatonisme et l'aristotélisme. Bien sûr, cette affirmation de la nécessité de la revitalisation par un tiers n'est pas nouvelle et semble n'être qu'une autre variation sur un thème déjà entendu. En effet, il faut peut-être rappeler que c'était là un des fondements de la thèse que Watts présentait à ses lecteurs dans *The Legacy of Asia* en 1937, où il soutenait que le temps était venu pour la culture occidentale d'être revitalisée par l'apport d'une nourriture fraîche, à défaut de quoi, *ses racines* n'arriveraient plus à se *nourrir* convenablement, et... la plante ne pourrait que périr.

Apercevoir l'Esprit

Watts qui affectionne beaucoup les formules lapidaires a souvent la fâcheuse tendance à asséner des vérités. Ainsi, afin que l'occidental moderne puisse vivre sa maturité spirituelle qui s'exprime dans l'union avec Dieu, il proposera finalement à ses lecteurs une formule en trois temps à toute épreuve :

1. **Puisez dans l'expérience du *senti* et de l'*éprouvé* de la philosophie traditionnelle de l'Orient afin de transcender le dualisme homme-Dieu.**
2. **Faites-en émerger une logique de la non-dualité pour vous permettre de concevoir Dieu avec amour au-delà de toute dualité dans le Maintenant Éternel.**
3. **Acceptez-vous tel que vous êtes, et aimez-vous du même amour que Dieu vous porte.**

5

Durant l'été 1949, Watts écrit *The Supreme Identity*¹ qui sera publié l'année suivante. Dans cet ouvrage, il tentera d'établir un rapport, qu'il désire constructif, entre la théologie chrétienne et la philosophie indienne. Ce livre qui ne comporte pas vraiment d'idées nouvelles sur la question de la nécessité d'une religion mystique, un thème qu'il avait largement développé dans l'ouvrage précédent, a comme particularité d'être fortement inspiré par ses lectures des œuvres de René Guénon² et de Ananda Coomaraswamy³. Cet ouvrage est dans une large mesure une extension du précédent, où il tente encore une fois de proposer une synthèse de la sagesse de l'Orient perçue à travers l'enveloppe du Saint-Esprit. Le propos du livre est simple, c'est un constat d'échec concernant la société occidentale moderne qui n'ayant pas su trouver un principe d'unité, n'aurait pas compris le sens de la vie. Sur le plan personnel et professionnel, Watts est encore une fois à la croisée des chemins. L'hédonisme, chez lui, reprend rapidement les commandes et son mariage vacille sous la poussée de l'application des préceptes d'une liberté sexuelle totale qui suppose une profonde remise en question de « la propriété sexuelle exclusive » pour finalement se rompre définitivement.

Ma vie aurait été extrêmement appauvrie s'il ne s'était trouvé certaines femmes avec lesquelles je consummai l'adultère très heureusement et très sympathiquement [...] [Eleanor] fit annuler notre mariage, prétextant, non sans intelligence que si je croyais à l'amour libre, je n'avais pu contracter un mariage monogame que par faux-semblant.⁴

Sur le plan professionnel, cette remise en question va se traduire par sa démission de l'Église Épiscopale, Watts ne pouvant plus travailler à partir d'une religion organisée. Il aura donc été durant 5 ans, de 1945 à 1950, prêtre et aumônier de l'université de Northwestern, près de Chicago, seul rôle officiel auquel il pouvait à cette époque légitimement prétendre.

¹ Alan Watts. *The Supreme Identity: An Essay on Oriental Metaphysics and the Christian Religion*. New York, Vintage Book A Division of Random House, 1950. (Inédit en français, traduction R.J.)

² Tout particulièrement : *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel* (1930), *Introduction à l'Étude des Doctrines Hindoues* (1939), *L'Homme et son devenir selon le Védanta* (1941), *La Métaphysique Orientale* (1945).

³ Tout particulièrement : *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (1942), *Hinduism and Buddhism* (1943), *Religious Basis of the Forms of Indian Society* (1946), *On the One and Only Transmigrant*.

⁴ *Mémoires (1915-1965)*, p. 211 et 213.

L'Identité Suprême

Peut-être serait-il utile à l'aide de quelques éléments tirés de la culture populaire de replacer la parution de *The Supreme Identity* dans son contexte sociologique et culturel. L'Amérique vit à l'heure de l'après Hiroshima, l'utilisation de l'arme ultime annonce la capacité pour l'homme de détruire la planète ; depuis peu, le discours scientifique contemporain a remodelé complètement la représentation de l'univers. Pour beaucoup d'intellectuels humanistes, le communisme qui prévaut en Europe de l'Est semble être une alternative intéressante. Dans ce contexte où certains éléments fondamentaux de la nouvelle représentation scientifique de l'univers rejoignent celles des philosophies religieuses traditionnelles orientales, le nouveau livre de Watts arrive à point nommé, lui qui saura utiliser adroitement les références à ce nouveau langage pour exprimer des idées qui, somme toute, demeurent très traditionnelles. Ce nouvel ouvrage, du point de vue du discours, prend de plus en plus ses distances vis-à-vis du Clergé et annonce le nouveau langage qu'il utilisera dorénavant, plus personnel et plus engagé, malgré qu'il fasse dans celui-ci, contrairement au précédent *Behold the Spirit*, grand étalage de notes savantes en bas de page. *The Supreme Identity* est un ouvrage difficile à résumer, car pour bien le « comprendre », il faudrait presque se l'approprier. Ainsi, à titre d'exemple, dans les premières cinquante-six pages, Watts traite longuement et laborieusement de la question de l'Infini en puisant tantôt dans saint Thomas d'Aquin et les mystiques chrétiens pour lentement laisser toute la place aux sources orientales. Avec une telle attitude, et surtout une telle foi dans une autre culture, il n'est pas surprenant qu'il ait quitté le Clergé ne pouvant plus continuer ce « jeu contre nature ».

J'aurais dû savoir à l'époque que le fait de croire que l'on pouvait s'améliorer n'était qu'une forme dangereuse de la vanité. À trente-cinq ans, le caractère d'une personne s'est déjà bien cristallisé, et il vaut mieux le considérer en tant qu'instrument à utiliser plutôt que d'espérer le changer. Quand vous essayez de devenir autre que celui que vous êtes, vous donnez aux gens des espérances qui ne se réaliseront probablement jamais. Pour éviter de causer de vives désillusions aux autres, vous vous devez d'accepter et de respecter vos propres limites. La difficulté que l'on éprouve à être humble, et même charitable, vient de ce qu'il faut souvent se montrer franchement égoïste, découvrir ses propres sensations véritables et les suivre comme si elles étaient les Saintes Écritures elles-mêmes. [...]

[...] Il n'est donc pas étonnant que je sois sorti tout secoué et meurtri de l'expérience que j'avais tentée en voulant redresser ma nature zigzagante pour pouvoir passer par l'étroite poterne des Portes de saint Pierre.¹

Dans la préface de la nouvelle édition de 1972, Watts écrit que ce livre qu'il considère comme un de ses ouvrages les plus sérieux avec *The Way of Zen*, s'adressait au moment de sa première parution aux étudiants inscrits en théologie et en religion comparée. Ce livre visait à initier une discussion amicale avec

¹ *Mémoires (1915-1965)*, p. 215 et 217.

L'Identité Suprême

d'autres théologiens du Christianisme vis-à-vis du Védanta et du Bouddhisme afin que ces traditions spirituelles puissent être intégrées dans le Corps du Christ (l'Église). Watts qui est un rassembleur, travaillait à l'édification d'un véritable catholicisme dans le sens d'une communion de tous les croyants de quelque obédience qu'ils soient, afin qu'ils puissent, sans pour autant abandonner leurs méthodes, leurs styles ou leurs différences spécifiques, rendre hommage à Dieu, puisque au plan du mysticisme contemplatif métaphysique, il n'existe pas selon Watts de différences fondamentales entre le Zen, le Soufisme, le Védantisme ou encore la pratique du Silence des moines Trappistes, puisque dans la pure contemplation de la profondeur de l'Être, au-delà du discours, il n'y a que la conscience claire de Dieu.

Watts fait encore remarquer que la plupart des religions sont trop centrées sur l'Écriture, ainsi, les religions Juives, Chrétiennes et les Musulmanes, parce qu'elles se fondent sur les Écritures Saintes, ont été historiquement les religions qui ont eu le plus à voir avec l'argumentation et qui se sont également le plus éloignées de l'« *expérience de Dieu* ». Pourtant les nombreux visages de Dieu présentés à travers ses multiples manifestations ne sont pas tous venus à l'homme par la Révélation d'Israël, car si cela avait été, beaucoup d'hommes auraient été coupés du Salut. Ainsi, lorsque les Écritures proclament qu'il n'y a pas d'autres noms que celui de Jésus, Watts croit y lire que ce n'est pas le prénom de Jésus qui est important, mais plutôt son Esprit : Seconde Personne de la Trinité ; Logos et Sagesse de Dieu. Watts va plus loin et affirme qu'il n'y a rien dans la Bible qui oblige à croire que Jésus de Nazareth fut la seule incarnation du Fils unique de Dieu dans le temps et dans l'espace. Ce qui semble clair pour lui, c'est qu'aujourd'hui les temps ont changé et que l'autorité biblique a cessé d'être la seule, et qu'elle se doit de partager sa souveraineté avec la communion spirituelle des autres religions. En d'autres mots, la partialité en religion n'est plus intellectuellement valable puisque la communion avec Dieu se situe au-delà des mots. Peu importe les règles et les pratiques des différents cultes, tous proposent ultimement de redevenir enfant pour entrer dans le royaume des cieux.

Dans cet ouvrage, la préoccupation première de Watts consiste à questionner l'état de spiritualité de la civilisation occidentale. Pour lui, la chose est claire : l'accusée n'a ni la sagesse, ni le pouvoir de faire face aux nouvelles situations et aux nouveaux défis qui s'annoncent. En effet, si cette civilisation poursuit sa route dans la même direction relativement à la conquête de la nature, aux progrès scientifiques et à l'impérialisme culturel, il a la certitude qu'elle causera des torts irréparables à la planète. Reprenant une idée qu'il avait évoquée dans *The Legacy of Asia*, à savoir qu'une civilisation qui en domine une autre finit souvent par

L'Identité Suprême

intégrer une partie des valeurs, des connaissances et de la spiritualité de celle qu'elle a vaincue. Ainsi, l'expansion culturelle de l'Occident ne peut que tirer profit de sa rencontre avec la pensée orientale. Il semble donc évident pour Watts que la pensée occidentale commence déjà à ressentir les effets de « sa rencontre » avec les religions philosophiques orientales. Bien sûr, tant que cette influence restait cantonnée aux seuls milieux des chercheurs ou encore à ceux de quelques dévots fanatiques, cela n'avait pas beaucoup d'importance, mais il semble bien que les temps aient changé et que les contributions de la philosophie traditionnelle orientale au développement de l'Occident se font de plus en plus sentir chez les intellectuels et les théologiens, du moins ceux que Watts côtoie.

Le temps est venu pour les Chrétiens de considérer avec sérieux les traditions spirituelles de l'Asie, de reconnaître que cette présence parmi nous n'est rien de moins que providentielle et qu'il faut les comprendre et en venir à un accord avec elles. Cela n'exigera pas une altération doctrinale du Christianisme, ou toute autre fusion de religions diverses dans une foi commune, puisque comme nous le verrons dans les chapitres suivants, des traditions spirituelles comme le Védanta, le Bouddhisme et le Taoïsme ne sont pas des religions au sens strict du terme, et ne peuvent pas être considérées comme pouvant entrer en compétition avec le Christianisme.¹

En fait ce que Watts a à proposer à ses lecteurs, c'est la poursuite de la recherche entreprise dans *Behold the Spirit* : une réflexion qui soutenait que le Christianisme avait besoin de sang neuf et que la « transfusion spirituelle » qui lui était nécessaire ne pouvait provenir que de l'Orient, non pas afin qu'elle soit incorporée avec toute sa symbolique directement au Christianisme, ce qui serait un non-sens puisque celui-ci n'a pas besoin d'incorporer d'éléments étrangers à sa propre tradition ; mais parce qu'il fallait plutôt considérer cette « nourriture » d'un point de vue analogique, à un autre niveau de langage, différent du langage religieux, au-delà des mots, du dogme ou des sacrements, un langage qui tente d'exprimer l'intériorité des profondeurs de la conscience, qui reste étranger à la pensée et aux sensations et qui veut toucher l'infini. Pour employer les mots de Denys l'Aréopagite² : un langage à formulation négative qui touche le « nuage de l'inconnaissable ». Ainsi pour Watts, ce « royaume » se situe au-delà des distinctions religieuses ou théologiques qui sont alors transcendées ; là, hindous et chrétiens parlent le même langage. Et cela semble à ce point fondamental pour lui, qu'il affirmera que les sociétés et les églises qui n'accepteront pas ce type de sagesse sont vouées à la mort spirituelle. Même s'il considère que l'objet de cette sagesse est difficile à expliquer, il propose tout de même

¹ *The Supreme Identity*, p. 12.

² L'on sait qu'au cours de ses années d'études au séminaire, Watts qui était à la recherche d'un lien profond entre la spiritualité orientale et occidentale a trouvé dans le mysticisme occidental de la théologie négative une réponse à certaines de ses interrogations. Tout particulièrement dans la *Theologia Mystica* de Saint Dionysius dont la traduction et le commentaire qu'il fit lui valurent bien des éloges

L'Identité Suprême

son travail afin « que d'autres puissent l'améliorer. [Puisque] personne ne peut revendiquer comme sa propriété et son propre accomplissement la compréhension de cette matière.¹ »

Watts qui a tendance à se prémunir à l'avance contre toute critique, réaffirmera comme il a l'habitude de le faire, mais cette fois-ci de façon plus explicite, que la cohérence n'est pas chez lui une priorité absolue. Ainsi, même si à l'intérieur de l'ouvrage, d'importantes incohérences du point de vue de la rationalité pouvaient lui être reprochées, il les « balaie » à l'avance en affirmant qu'il ne considère pas comme une vertu fondamentale chez le philosophe de passer sa vie à défendre une position cohérente, puisque la fonction du philosophe est plutôt de publier sa pensée autant pour apprendre de la critique que pour contribuer à l'essence de la sagesse.

Sans essayer de dire en quoi *The Supreme Identity* apporte quelque chose de neuf par rapport aux thèses de l'auteur, nous pouvons remarquer que cette fois-ci l'ouvrage se démarque du précédent dans la façon dont Watts développe ses propositions. En effet, ce qui va frapper immédiatement le lecteur, malgré que les thèmes communs touchent toujours la métaphysique au sens d'une expérience spirituelle, c'est certainement la construction proprement dite du texte, car même si l'on doit faire avec l'auteur des « sauts » pour pouvoir le suivre dans ses circonvolutions intellectuelles, il faut remarquer qu'il a cette fois-ci eu l'intelligence de présenter au début de chacune des sections de l'ouvrage une esquisse qui joue un peu le rôle de balise ou encore mieux de carte routière, ce qui a pour effet de permettre aux lecteurs de retenir quelques idées maîtresses essentielles à la compréhension des propos qui vont suivre.

Watts fait remarquer que s'il y a désintégration de la société moderne, c'est parce qu'elle ne possède plus de principe d'unité, qu'elle ne connaît plus le sens de la vie et de la finalité. La philosophie et la science n'offrant pas de solutions valables, il ne reste à ses yeux que la religion qui puisse offrir ce qu'il y a de plus proche d'un principe d'unité malgré que les doctrines sur lesquelles elle se fonde paraissent souvent être inconcevables pour l'esprit rationnel. Il semble en effet que pour Watts, la conduite spirituelle d'une société nécessite qu'elle puisse avoir accès à une connaissance métaphysique de l'Ultime Réalité et il semble bien que la religion, du moins dans le rôle qu'elle s'est donnée, ne favorise pas vraiment cette expérience. D'emblée, Watts fait remarquer le manque de principes unificateurs dans la société moderne occidentale en signalant

dans le milieu clérical.

¹ *The Supreme Identity*, p. 14.

que le terme vague « civilisation moderne » implique plus qu'autre chose une « unité de désaccord », puisqu'il est manifeste que les différents systèmes politiques tirent leurs origines autant de différentes philosophies de la vie, de différentes perceptions en regard de la nature ou encore plus du sens qu'ils veulent donner à la destinée de l'homme. En d'autres mots, le relativisme et l'individualisme des philosophies modernes excluent que puissent être trouvés quelques principes universels dans la sphère du politique. Tant en philosophie qu'en science, tous s'entendent pour affirmer que l'homme ne peut avoir accès à aucune connaissance certaine de la réalité ultime et qu'il est par conséquent inutile de poursuivre cette recherche. Ainsi, puisqu'ils ne peuvent pas arriver à s'entendre sur des questions de nature métaphysique, ils arriveront à trouver des terrains d'entente communs seulement sur la nature physique de l'homme ce qui peut ouvrir la voie à une rationalisation à partir de n'importe quel arbitraire sur le sens à donner au genre humain (le bon, le bien et le mieux dans l'esprit du gestionnaire). Bien sûr, si l'homme n'était qu'un être biologique, ses propres besoins biologiques pourraient être jugés suffisants pour le caractériser et il pourrait ainsi « philosopher » sur cette finalité, mais Watts ne l'entend pas ainsi. Pour lui, l'unité biologique n'est qu'une unité instrumentale. Tous ont le même instrument, mais le sens ultime de la vie consiste justement à savoir ce qu'ils en font.

Pour lui, une chose est claire : Au-delà de la sphère du politique et de l'économique, une société se doit d'être unie dans la philosophie. Et c'est cette idée d'une union sous une même « bannière » idéologique qui justifie qu'elle doive nécessairement passer par une certaine restriction de la liberté de penser intellectuelle : ce contre quoi tout esprit le moins critique en arrive à questionner la légitimité des moyens qu'utilise Watts pour arriver à « ses » fins!

[...]la liberté de penser n'est pas une fin en soi, et poursuivie pour sa propre finalité seulement, elle peut mener à la plus grande confusion.¹

Watts n'y va pas de main morte avec ses contemporains, et sa critique laconique de la philosophie moderne pluraliste peut se résumer ainsi : La philosophie moderne académique, tout particulièrement celle qui se cache dans les universités et qui s'intéresse à la logique, à l'épistémologie, à l'ontologie, à l'esthétisme et à l'expérience sensible est totalement incapable de donner un principe d'unité à la société et pourtant, cette solitude académique qui la caractérise exerce une puissante mais confuse influence sur le monde. Sur la science, son jugement n'est pas plus tendre, lorsqu'il affirme que même si le véritable scientifique ne

¹ *The Supreme Identity*, p. 21.

L'Identité Suprême

revendique pas une telle autorité, la vérité scientifique a aujourd'hui la même portée, la même autorité ultime qu'avait la vérité chrétienne dans le passé. Là où la science abuse de son rôle que Watts tente de circonscrire à celui de classification, c'est lorsqu'elle tente de produire une philosophie de la vie à partir de ses propres prémisses. Sur les limites que devrait se donner la science, Watts se plaît à citer sir Arthur Eddington sur les mystères de l'électron : « *Quelque chose d'inconnu agit mais nous ne savons pas ce que c'est.* » Il semble évident que ce qui le tracasse au sujet de la science, c'est l'idée d'une science privée de conscience.

Le grand danger d'un progrès purement technologique est assez évident dans la fabrication de la bombe atomique sans qu'il soit nécessaire d'épiloguer¹

Ainsi, pour lui une chose paraît évidente : la faillite de la science et de la philosophie moderne a donné au monde un principe d'unité. Ayant éliminé les deux premières avenues qui s'offraient à lui, il ne lui reste plus que celle de la religion qui pourra peut-être révéler le principe d'unité qu'il cherche, en affirmant que depuis plusieurs siècles la foi catholique fournit un principe d'unité : Dieu. Mais encore une fois, Watts insiste sur l'aspect que c'est l'union avec Dieu qui constitue le principe unificateur et non pas la morale judéo-chrétienne qui à la limite peut être assimilée à l'idéal biologique du meilleur pour le plus grand nombre. Ainsi, au-delà de la question de la vérité, la doctrine de l'union avec Dieu donne à l'homme une véritable finalité. En d'autres mots, toutes les occupations humaines servent ceux qui contemplent la vérité. « *La voie ultime de l'homme se trouve dans la contemplation de Dieu.*² » Watts prétend que si le principe d'unité du catholicisme semble si difficile à accepter, c'est peut être à cause des politiques corrompues et du sécularisme de l'Église existante ou encore parce que peu nombreux sont ceux qui sont encore capables de croire dans les doctrines de l'Église et surtout dans la façon dont elles sont enseignées. Et c'est dans ce contexte d'un effondrement pressenti de l'Église, qu'il voit poindre l'émergence d'une nouvelle culture qui, dans le déclin de la culture précédente découvrira un nouveau principe d'unité. C'est pourquoi Watts évoque souvent l'importance de petits groupes de travail et de réflexion, et l'on pense aussitôt à une espèce de « guérilla spirituelle », qui aura pour tâche de favoriser l'émergence de ce fameux principe d'unité dans l'Église et dans le monde.

Parlant de la présence et de la continuité dans le temps de cette *doctrine*, Watts assure que des sociétés ayant un principe d'unité ont toujours existé à travers les âges. Il pointe évidemment son regard vers celles de l'Inde et de la Chine qu'il a le plus étudiées, mais se garde bien d'oublier de mentionner la

¹ *The Supreme Identity*, p. 23.

² Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, XXVII.

L'Identité Suprême

civilisation égyptienne et dans une moindre mesure la civilisation chrétienne. Watts signale alors deux caractéristiques de ces types de sociétés : elles sont cosmologiques et analogiques. Cosmologiques, au sens où on y retrouve une conscience et une harmonie réfléchies entre les arts, les institutions et certains principes universels qui y sont actifs. À titre d'exemple, un ouvrage comme le *Tao Te Ching* peut être lu tout autant comme un manuel de métaphysique, de philosophie naturelle, de diplomatie, ou de morale. Sans expliquer suffisamment ses propos, Watts poursuit ensuite son exposé en donnant l'exemple de la société des castes en Inde qui serait selon lui basée sur la perception que la société temporelle posséderait un ordre qui renverrait de manière analogique à la constitution interne de l'homme, ce qui correspondrait de façon approximative à ce que les chrétiens appellent le corps, l'âme et l'esprit. Ces trois principes de la cosmologie indienne sont l'inertie (*tamas*), l'activité (*rajas*) et l'équilibre (*satva*). Concernant la compréhension analogique et l'intégration de ces différents niveaux, Watts renvoie largement à deux ouvrages de Coomaraswamy¹.

Ce que Watts veut dire à ses lecteurs, c'est que lorsqu'il réfère à la société orientale, il le fait d'une façon analogique afin de montrer que dans cette ancienne société stable et traditionnelle, l'homme, dans ses institutions, son travail, dans la pratique des arts et de la spiritualité est vu comme un microcosme inséparablement lié au macrocosme. En d'autres mots, c'est l'homme qui se perçoit comme une partie intégrante de l'univers dans lequel il vit, alors que contrairement à cette « vision » intégrée, la société occidentale moderne favorise plutôt la conception d'un homme isolé de son univers, capable d'en faire l'analyse et la critique, mais coupé des conséquences qu'ont engendré sur sa propre nature, la lecture et les jugements qu'il pose sur celle-ci. Une seconde caractéristique qui prévaut également dans toutes les sociétés traditionnelles relativement au développement de la philosophie, des sciences et des arts suppose que la connaissance ne peut pas être revendiquée par une personne en particulier ; cela signifie que l'essence de ces doctrines est présentée à la manière de textes liés à la *Révélation*, ainsi, aucune personne ne peut revendiquer pour elle-même la connaissance puisqu'elle est révélée par inspiration.² Puisque le fond patrimonial de cette connaissance n'appartient à personne en particulier, nul ne peut en revendiquer la propriété intellectuelle, ainsi aucun individu ne peut pour lui-même en réclamer un bénéfice. Par conséquent, un tel type de société

¹ Tout particulièrement *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (1942) et *Religious Basis of the Forms of India Society* (1946).

² On peut faire remarquer que cela est également vrai dans la civilisation judéo-chrétienne, où le *Pentateuque* n'est pas véritablement l'œuvre de Moïse, pas plus que les *Proverbes* ne sont de Salomon. On retrouve très souvent ce type de « révélation » dans la plupart des ouvrages qui renferment les doctrines de différentes sectes. Nous pensons ici à la *Somme Théosophique* de Madame Blavatsky, qui, affirme-t-on dans certains milieux de l'ésotérisme, l'aurait retranscrit comme si elle avait été à l'écoute d'une voix, ou encore cette monumentale Bible moderne publiée au tournant des années cinquante : le *Livre d'Uranna* où des Anges... auraient dicté l'ouvrage, sans compter toute la littérature *inspirée* qui couvre les rayons des librairies du *Nouvel Âge*.

L'Identité Suprême

n'accordera pas une grande importance à l'historicité des choses et des événements, puisqu'une tradition provenant du passé n'est en définitive qu'une analogie de ce qui se passe ici et maintenant.

Il semble bien que cette façon de faire l'apologie des sociétés traditionnelles « non-historiques » soit pour Watts un autre moyen de discréditer l'Occident. En effet, il a plutôt tendance à s'en prendre ouvertement à ce qu'il considère comme « *la fausse supériorité de la société occidentale moderne et progressiste* », lorsqu'il présente les progrès qu'elle a su accomplir en les ramenant exclusivement au niveau de la technologie, du contrôle et de l'existence matérielle.

D'une façon inégalée dans l'histoire de l'humanité, nous avons multiplié les livres et rendu l'information disponible ; mais l'information et la connaissance factuelles seules, qui peuvent être divisibles à l'infini ou encore accrues par l'auto-analyse, n'apporteront rien de neuf à la qualité et à l'étendue de la connaissance. En bref, il est aujourd'hui devenu très facile de démontrer la fausseté du progrès moderne, maintenant que nous avons vu la bombe atomique à l'œuvre et l'émergence du Nazisme dans une des nations les plus cultivées de l'Europe.¹

S'intéressant ensuite au vrai pouvoir qui serait détenu par les nouveaux théoriciens, Watts soutient que seule une minorité d'individus peut réellement revendiquer une compréhension parfaite des ces nouvelles doctrines pourtant très influentes que sont celles de Freud, Einstein et Russel entre autres. Mais Watts insiste encore une fois, ce ne sont pas ces nouvelles théories qui réussiront à donner à la société moderne un principe d'unité autour duquel elle pourra *grandir*. Non, rien de ce côté-là ne pourra à ses yeux protéger de l'effondrement une société dont la plus grande sagesse consiste à préserver le corps de la vieillesse et de la mort.

La véritable connaissance dont parle Watts n'est évidemment pas la réflexion spéculative qui relève de la science et de la philosophie, pas plus que celle qui se fonde sur la foi et qui relève de la religion, mais il s'agit plutôt d'une connaissance tirée de l'expérience mystique et spirituelle. Même si la connaissance mystique est souvent imprégnée d'impressions émotionnelles, elle révèle tout de même à travers l'analogie et la rationalisation comme une expérience et une connaissance immédiate de l'universel et de l'éternel. Pour Watts, il est manifeste que malgré que les sciences et la religion modernes prétendent dans les limites de leurs procédures analytiques à l'impossibilité de cette connaissance ultime, il en est tout autrement pour les

¹ *The Supreme Identity*, p. 30.

traditions spirituelles de la Chine et de l'Inde, et également dans une moindre mesure, pour les mystiques chrétiens de l'époque médiévale.

Ce que Watts entend par une véritable connaissance, c'est la connaissance métaphysique. Reprenant à son compte la définition qu'en donne Guénon, nous devons lire à partir de maintenant une équivalence entre le terme « métaphysique »¹ et l'expression « expérience mystique ». En bref, il s'agit d'une connaissance qui se situe au-delà de l'ordre du naturel, au-delà de l'individuel, du fini et du temporel ; une connaissance qui est une expérience de l'universel et de l'infini inclusif. Il faut peut être rappeler ici, que pour les cultures traditionnelles, la connaissance de l'universel et de l'infini est en soi la véritable finalité de l'homme. Accessible au moyen d'une grâce spéciale, semblable au *lumen gloriae* de la théologie scolastique, cette connaissance serait supérieure à toute connaissance rationnelle et émotionnelle, même si c'est par la raison et l'émotion que l'homme arrive à la « goûter » d'une manière analogique qui est plus adaptée à sa propre nature. La réalisation de cette connaissance métaphysique dépendrait d'une faculté supérieure : l'*intellect* non pas celui qui est associé aux facultés individuelles, spéculatives et logiques de la raison, mais un *intellect* qui proviendrait de l'ordre universel et qui permettrait la véritable connaissance dans l'instant ; une connaissance qui ne pourrait s'obtenir ni par étapes, ni par moyens, ni par méthodes, ni par processus. C'est pourquoi il serait plus juste de dire que cette connaissance est plus *réalisée* qu'atteinte.

Afin de *réaliser* cette connaissance, Watts signale à ses lecteurs que la façon usuelle pour eux d'entrer en contact avec les sources existantes de cette connaissance, c'est de le faire à travers la littérature du *mysticisme* oriental et médiéval, mais que le danger est grand qu'ils en restent au niveau d'une connaissance académique et passent à côté de l'expérience proprement dite de la *rencontre* et de la contemplation de l'infini, du vide et de la vacuité. Mais il les rassure également sur le fait que ce type de connaissance de l'infini ne fait rien disparaître de ce qu'ils ont et sont déjà, puisqu'elle a pour objet de parachever, de perfectionner la nature de l'homme. En d'autres mots, que la personne qui réalise cette expérience mystique n'est aucunement obligée de s'exclure de la vie courante et n'est pas moins libre de s'engager dans n'importe quel type d'activités publiques, puisque contrairement à l'opinion répandue, l'extase n'est pas essentielle à la réalisation métaphysique.

¹ Toujours écrit au singulier pour la différencier des différents systèmes métaphysiques académiques.

L'Identité Suprême

Ce que propose Watts, c'est une synthèse de deux mondes : le nouveau, moderne et occidental, riche de ses erreurs et de ses réussites et l'ancien (plutôt oriental) et son héritage spirituel, « [...] afin que l'homme puisse atteindre une véritable fin à une échelle de grandeur qui n'a jamais été atteinte jusqu'à maintenant.¹ »

Concernant le fondement de la crédibilité de la connaissance métaphysique, Watts, comme il le fait à l'occasion, a recours à une formule qui s'inspire de l'art du sophisme. Ainsi, à quelqu'un qui soutiendrait qu'il faut faire un acte de foi pour *plonger* dans ce type de connaissance qu'il propose, Watts répondrait que c'est pourtant exactement ce que fait l'esprit moderne lorsqu'il s'en remet sans expérience immédiate aux diktats de la science, car c'est seulement sur la foi dans le bon jugement de l'autorité scientifique qu'il croit que la Terre tourne autour du Soleil ou que la matière est composée d'électrons, que la lumière subit une courbe dans l'espace ou encore que l'homme descend du singe. C'est pourquoi il juge, lui aussi, suffisants les témoignages de ceux qui ont vécu cette expérience sur le fait que ceux qui les ont présentés, l'ont fait durant des périodes et dans des lieux si distants les uns des autres qu'il ait été impossible qu'ils se soient influencés mutuellement. En d'autres termes, les métaphysiciens de la tradition chrétienne tels que pseudo Dionysius, Maître Eckhart, Albert le Grand enseignent essentiellement la même doctrine que Shankara et les Upanishads qui sont eux-mêmes semblables au Taoïsme chinois et au Soufisme islamique. Malgré des variantes culturelles importantes qui peuvent être associées à un certain sectarisme, il lui semble évident que toutes ces doctrines de l'immuable proposent une même connaissance d'ordre métaphysique qui est constituée par l'expérience de l'immédiateté. Finalement, Watts soumet à ses lecteurs, dans une ultime demande de privilège, cette formule qui se résume à la thèse que la connaissance métaphysique EST puisqu'elle est expérience et que celui qui en fait l'expérience ne peut éprouver aucun doute de sa véracité.

Afin de démontrer l'existence de l'expérience métaphysique, Watts va proposer à ses lecteurs une réflexion assez laborieuse sur les rapports s'établissant entre le fini et l'infini. Ses présupposés sont les suivants : Parce qu'elle est avant toute expérience, la conscience de la Réalité infinie est nécessairement immédiate et ne peut être approchée d'aucune manière par le biais de la déduction ou de la logique, elle commence par la réalisation. Cette conscience de l'infini suppose que celle-ci soit éternelle parce que située à l'extérieur de la dimension du temps. Bien que n'étant pas un objet, l'infini embrasse toutes les formes et tous les objets, ainsi l'infini ne peut être opposé au fini, puisqu'il inclut la possibilité du monde fini sans cesser d'être infini, en bref, c'est l'unité dans la multiplicité.

¹ *The Supreme Identity*, p. 40.

L'Identité Suprême

Concernant le problème de l'origine de l'infini, de l'ultime Réalité ou encore de Dieu, Watts se range derrière le Taoïsme de Lao-tseu qui affirme que lorsqu'il est apparu, il était déjà mature, ce qui signifie que l'infini ne peut être approché à partir d'un point fini qui serait référentiel. « § 1. *Une voie qui peut être tracée, n'est pas la Voie éternelle : le Tao. Un nom qui peut être prononcé, n'est pas le Nom éternel.*¹ »

C'est ce même type de doctrine que l'on retrouvera aussi bien dans les Upanishads avec le *Ôm*, le mot éternel qui est au-delà de toute éternité, ou encore cette autre idée maîtresse qui stipule que dans tout ce qui habite l'univers se trouve le Seigneur, ou encore dans les Saintes Écritures lorsque Saint Jean affirme que : « *Au commencement était le Verbe et que le Verbe est Dieu* ». Plus simplement, l'Ultime Réalité se situe au-delà de la logique, de la preuve et de l'argument rationnel. L'infini ne pouvant être démontré en termes finis, il s'ensuit donc qu'il est impossible de démontrer l'existence de Dieu ou du Tao par la logique de l'argumentation. En fait, tout le cours de l'existence va de l'infini vers le fini. Comme le fini ne peut appréhender l'infini, et comme l'infini ne peut pas être décrit en termes de choses finies, les différentes doctrines auront recours pour l'exprimer à l'utilisation de la formulation négative. Ainsi, du point de vue métaphysique, la connaissance objective du Soi est aussi impossible qu'inutile, puisque lorsque « *Parfaitement compris, le Soi est comme une lumière qui n'a pas besoin de s'éclairer elle-même parce qu'elle est déjà lumineuse.*² » S'appuyant encore une fois sur l'ouvrage de Guénon « *L'Homme et son devenir selon le Védanta* », Watts affirmera que si la connaissance est possible à l'égard de ce qui peut devenir un objet de connaissance, elle demeure impossible lorsqu'elle ne peut devenir un objet, ainsi *Brahmā* qui est le Connaisseur peut tout connaître mais ne peut être l'objet de sa propre connaissance, comme le feu peut brûler les choses mais ne peut pas se consumer lui-même. En résumé, il ne peut y avoir d'autres possesseurs de la connaissance que *Brahmā* puisque toute connaissance est en définitive une participation à la connaissance infinie qui n'a pas plus besoin de se connaître elle-même que le feu a besoin de se consumer.

Voulant indiquer à ses lecteurs en quoi cette connaissance diffère fondamentalement de la connaissance objective, Watts soutiendra que la connaissance objective et scientifique est relative et médiative, tandis que la connaissance subjective du Soi est immédiate et certaine, bien qu'elle ne puisse faire l'objet d'une preuve logique. De plus, il soutient qu'il ne peut y avoir de conflit entre la métaphysique et la

¹ Derain, *op. cit.*, p. 21.

² *The Supreme Identity*, p. 48.

L'Identité Suprême

religion chrétienne du strict point de vue de l'expérience mystique, le conflit apparaissant seulement lorsque la connaissance religieuse est considérée sous ses aspects médiateurs, objectifs et analogiques. En fait, lorsque la religion désire traduire l'Ultime Réalité en images finies, elle utilise les idées, c'est là que se retrouve l'essentiel de sa doctrine ; au niveau des impressions et des valeurs, elle peut relier l'infini avec la nature émotive de l'homme et elle l'inscrit finalement au niveau des sacrements et des images significatives comme celles des apôtres et du Christ par exemple. Mais l'image la plus parfaite de Dieu, et Watts avait déjà insisté sur celle-ci dans un ouvrage précédent¹, elle se retrouve exprimée avec le plus de grandeur dans l'Incarnation. En effet, il ne peut à ses yeux, y avoir de meilleur concept pour exprimer le caractère analogique et « projectif » de la connaissance de Dieu qu'à travers l'humanité de Jésus puisque son caractère humain est l'expression la plus parfaite de la nature divine dans des termes qui demeurent strictement humains.

Watts invite ses lecteurs à chercher la connaissance métaphysique derrière les Écritures, tout particulièrement dans le quatrième Évangile (Jean), et en même temps, il s'en prend au rôle et à la nature limités que s'est donnée l'Église de représenter le spirituel en ayant recours seulement à l'analogie et aux termes physiques, alors que si elle avait pu employer le discours négatif de la doctrine métaphysique, elle aurait traité avec l'*immédiateté* en tant que connaissance distincte de la connaissance médiatisée et analogique qu'elle a toujours privilégiée. En d'autres mots, le rapport que perçoit Watts entre l'Église et la métaphysique est un rapport d'exclusion. Parce que l'Église ne s'est jamais sentie véritablement concernée par la métaphysique, elle n'a pas eu intérêt à transmettre cette tradition spirituelle, car tout son enseignement converge vers l'homme en tant qu'être historique et temporel, alors que la métaphysique s'intéresse à l'homme en tant qu'être éternel : le Fils de l'homme (*atma*) en tant qu'il est distinct de son ego (*jiva*).

Finalement, ce que Watts veut présenter à ses lecteurs, c'est la métaphysique perçue comme une totalité, comme une réalisation complète, en utilisant un langage analogique qui se situe au-delà de la rationalité, une méthode et un processus de réalisation que l'on retrouve aussi bien dans les enseignements et les doctrines du Védanta, du Taoïsme que chez les mystiques chrétiens.

Tous ces multiples attendus ont pour but d'introduire ses lecteurs à la signification du terme « infini » : un mot qu'il veut voir se situer au-delà de toute signification, même si inévitablement l'homme

¹ Behold The Spirit

L'Identité Suprême

tente toujours de le comprendre ou de le ramener au niveau de la grille du temps et de l'espace.

Si l'imagination essaie de comprendre l'infini en termes de connaissances ou de conscience, elle doit forcément penser en termes d'une masse infinie de significations, partant de son centre pour connaître chaque détail de l'univers fini et au-delà de celui-ci.¹

S'accordant avec certains préceptes des philosophies traditionnelles orientales, Watts soutient qu'il faut repenser l'infini en contournant les limites spatio-temporelles qui lui sont habituellement associées en le qualifiant de *sans grandeur, sans espace, sans temps* ; ainsi en dégageant la notion d'infini du point de vue de l'espace, on se rend libre de le concevoir comme habitant complètement tous les points de l'espace en même temps. De la même manière, il faut repenser l'éternel en terme de *maintenant éternel* ; l'éternité devenant immédiatement présente dans chaque moment du temps. En d'autres termes, il faut comprendre que du point de vue de l'éternité, le passé, le présent et le futur sont *maintenant*. Poursuivant un peu plus loin son raisonnement, qui n'en est pas véritablement un, au sens de l'argumentation rationnelle, mais que l'on pourrait plutôt associer à une construction de type métaphysique au sens où il l'entend lui-même, il reconnaîtra que puisque la conscience humaine finie ne peut atteindre qu'une chose à la fois, il faudra nécessairement user d'imagination afin que puisse se reformuler dans l'esprit des lecteurs une image de l'infini qui se présentera comme le *Sujet Conscient et Connaisseur de l'univers*, comme la conscience et l'omniscience infinies.

Sur la nature de la conscience infinie, Watts maintient qu'elle a un sens, une signification, qu'elle EST! Dans d'autres traditions, les termes pour qualifier l'infini ne signifient en définitive rien d'autre que la pure conscience : le *Soi*, la *Lumière* et l'*Esprit Universel (alaya-vyanan)* ou encore le *Vide*, la *Transparence* et la *Vacuité (sunyata)*. Et Watts insiste sur cette prémisse fondamentale qui justifie cette attitude particulière : qu'au-delà du rationnel, cette *vérité* de l'infini se fonde toujours sur l'expérience de la réalisation métaphysique de la conscience de l'homme. Sur le pouvoir *infini* que possède l'infini, il dira qu'il produit le fini sans le devenir, comme une force qui fait bouger les choses sans bouger elle-même.

§37. Le Tao est éternellement sans agir ; cependant, tout est fait par lui.

Watts insiste sur cet aspect de la doctrine taoïste, lorsqu'il est dit que Tao *agit* cela n'implique pas que l'idée de mouvement volontaire de sa part soit impliquée.

¹ *The Supreme Identity*, p. 53-54.

L'Identité Suprême

§11. Trente rayons convergents, réunis au moyeu, forment une roue ; mais c'est son vide central qui permet l'utilisation du char. Les vases sont faits d'argile, mais c'est grâce à leur vide que l'on peut s'en servir. Une maison est percée de portes et de fenêtres, et c'est leur vide qui la rend habitable.

Ainsi, l'être produit l'utile ; mais c'est le non-être qui le rend efficace.¹

Et encore une fois, c'est à l'analogie du miroir que Watts va recourir pour expliquer la nature de ce Soi conscient de l'univers : le miroir (infini) qui renvoie les images du monde (fini). Parce que le *Soi-Miroir-Lumière* est privé d'*objet-de-couleur-et-de-forme*, il peut accueillir (concevoir) tous les *objets-couleurs-formes*...

Lorsque Watts veut établir le lien avec l'expression de cette doctrine en Occident, il le fait toujours en faisant référence à la Voie métaphysique « apophatique » : la formulation de Dieu sous forme négative, (*neti, neti*) qui est traitée par saint Dionysius dans sa *Théologia Mystica*. Il semble bien en effet qu'il y ait là, une étroite parenté entre la formulation employée par saint Denys et celle que l'on peut largement retrouver dans les *Upanishads*. En bref, le langage métaphysique utilise la formulation négative pour exprimer tout autant l'infini que son action sur l'univers, puisqu'il semble bien que ce type de formulation exprime mieux la doctrine d'un infini se situant au-delà de la conception humaine. Et Watts signale qu'un des problèmes qui demeure présent est le suivant : l'esprit dualiste occidental, parce qu'il pense en termes d'oppositions, a bien du mal à intégrer l'identification de l'univers fini avec l'infini *Brahmā*, par conséquent il en reste trop souvent au niveau de l'opposition fini-infini qui est nourri par le discours de la théologie judéo-chrétienne qui, en séparant Dieu du monde, a accentué cette coupure.

Voulant réconcilier à tout prix la tradition spirituelle orientale et occidentale, Watts va soutenir que le dogme de la Trinité au niveau du langage religieux peut permettre d'intégrer le concept de non-dualité.

Cette idée de la Trinité sauve le Christianisme du monisme. Elle donne un sens à Dieu avant même la création de l'univers, puisqu'il contient déjà et toujours l'objet et le sujet de son propre amour, l'éternelle relation Je-Tu du Père et du Fils dans la relation au Saint-Esprit d'Amour. Ainsi, d'aussi près que le langage de la religion puisse le permettre, la

¹ Derain. *op. cit.*, p. 31.

L'Identité Suprême

Trinité devient non-dualité, puisque l'Un est vu comme incluant Trois et ainsi l'Unité n'est opposée à la diversité.¹

Mais malgré tous les efforts d'intégration qui peuvent être déployés pour comprendre ces doctrines *étrangères*, un problème de taille demeure, et ici, Watts s'adresse spécifiquement à certains de ses lecteurs qui voudraient faire une lecture religieuse de la métaphysique orientale. C'est la signification même du concept d'éternité qui est questionnée. En effet, pour l'Orient, le problème de l'éternité ne se pose pas en terme de durée, l'éternité se trouvant toujours dans le *présent*. Si l'on regarde de plus près la vérité du Bouddhisme exprimée dans la doctrine du *Bodhisatva*, le plus haut degré spirituel ne consiste pas à quitter le cycle des transmigrations dans le *nirvana*, mais plutôt la vivre éternellement dans le cycle jusqu'à ce que toutes les créatures aient atteint l'Éveil.

Finalement, afin de comprendre le principe de non-dualité, il faut concevoir la finalité de l'homme comme la Réalisation Suprême du Soi² (*âtman*) et de l'infini (*Brahmâ*). À ce moment, l'homme comme objet de sa propre connaissance, l'ego (*jiva*), comme sujet connaissant, Soi (*âtman*), fait Un avec l'infini (*Brahmâ*). Et cette réalisation de l'Identité Suprême n'implique pas la disparition de l'ego et de l'expérience finie, car la métaphysique orientale et la tradition chrétienne reconnaissent toujours la valeur de la personnalité.

Ce qui va maintenant intéresser Watts, c'est de questionner la véritable nature, ou pour être plus précis, la véritable et profonde identité de l'homme. S'en prenant à l'analyse que fait la théologie de la nature humaine, il lui reprochera de confondre l'esprit (Soi) avec l'âme (ego), alors qu'il est manifeste pour lui, qu'il n'y a que la métaphysique qui puisse réaliser l'Identité Suprême du Soi avec la Réalité Infinie.

Le Soi est le fondement supra-individuel de la conscience de l'homme, le champ indéterminé ou le continuum dans lequel toutes les expériences viennent à jour. Il s'abandonne lui-même librement à toutes ces expériences, parce que le Soi est l'infini qui se manifeste et s'identifie avec le fini. Ainsi il se distingue de l'inconscient de la psychologie. Il est la manifestation et le « jeu » de l'infini.³

¹ *The Supreme Identity*, p. 70.

² On ne pourra jamais trop insister pour faire reconnaître l'immense dette de Watts à envers la pensée de Jung. Malheureusement, dans son empressement à accepter ce précepte de la tradition orientale (*qui semble si bien le servir*) qui veut que nul ne puisse revendiquer pour son propre bénéfice la propriété intellectuelle, il lui arrive trop souvent de négliger d'avouer à ses lecteurs combien il est redevable aux théories du psychanalyste dans l'élaboration de sa conception de l'homme.

³ *The Supreme Identity*, p. 75.

L'Identité Suprême

Toute la question de l'identité du Soi soulève le problème de l'identité : Qui suis-je? Et pourquoi ne suis-je pas un autre? Dans la mort, est-ce que je disparaîs complètement? Pour Watts, qui a su « digérer » les principes fondamentaux des philosophies traditionnelles orientales et celle de Jung, à l'évidence, la problématique ne peut être présentée ni soutenue par le *cogito ergo sum* cartésien. Ce n'est pas la vérité indubitable de Descartes : « [...] *je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison* [...] »¹ Alors que la prémisse cartésienne suppose la persistance de l'ego, celle de Watts repose sur la persistance du Soi, *i.e.* la conscience universelle qui s'actualise dans les expériences objectives psycho-physiques ainsi que dans certaines intuitions fondamentales. Afin d'expliquer la faillite de l'expérience métaphysique au sein de la pensée moderne, Watts interroge la nature de la conscience du Soi (l'âme) telle qu'elle a été présentée dans la doctrine catholique. Selon son interprétation passablement réductionniste et qui peut être questionnée, l'homme y serait perçu comme un être dichotomisé entre un corps sensible (*corpus humanum*) et une âme totalement dénuée de sensibilité : une âme rationnelle (*anima rationalis*). Et la méprise de l'Église, tout particulièrement à travers les écrits de Thomas d'Aquin² aura été de confondre l'âme avec l'intellect et de ne pas insister sur la triple structure corps-âme-esprit. Et parce qu'à sa suite, la théologie et le langage populaire ont associé l'âme à l'esprit, cela a eu pour effet de rejeter Dieu à l'extérieur. Ainsi, le Soi conscient est demeuré hors de la sphère de la théologie puisqu'il ne peut être formulé en termes d'idées, d'émotions, de sensations ou d'âme, les transcendant toutes à la fois.

Afin de rassurer ses lecteurs sur ses prétentions, Watts prendra appui autant dans les enseignements de la tradition tels que les *Upanishads*, les *Sermons* de Maître Eckhart, les textes du Soufisme, les Védas, les textes du Taoïsme, du Bouddhisme, etc., pour indiquer que malgré les prétentions et les lectures que font la science, la philosophie et la religion, de l'expérience ultime de l'identité Suprême, l'ordre métaphysique, lui, affirme que le Soi de l'homme et le Soi de l'infini sont bel et bien identiques. C'est pourquoi il est clair aux yeux de Watts que le Soi (*âtman*) qui est *Brahmâ* ne peut être confondu avec l'ego empirique (l'âme-corps) auquel le moi conscient s'identifie habituellement.

¹ René Descartes, *Méditation Seconde* in Œuvres philosophiques Tome II, Paris, Éditions Garnier Frères, 1967, p. 419.

² Il semblerait bien que Watts interprète très librement Thomas d'Aquin. En effet, pour ce dernier, l'âme ne se confondrait nullement avec l'intellect. Elle constituerait plutôt la partie formelle qui fait qu'un homme est un homme, la racine de toutes les facultés humaines, dont l'intellect ne constitue qu'un seul aspect aux côtés de l'imagination, du sens commun, etc.

L'Identité Suprême

Ainsi, la Réalité Infinie qui constitue le véritable Soi ne pourra pas (sauf peut-être de façon analogique) s'appliquer au Christ en tant que sujet historique.

Watts veut amener ses lecteurs à comprendre que le Soi tel qu'il se le représente, est complètement distinct de l'ego ; plus que cela, qu'il y a non pas une opposition, mais plutôt une transcendance entre le sujet et l'objet, le connaissant et le connu. L'homme est bien sûr conscient de son corps, il a la capacité de décoder les phénomènes psycho-physiques, il peut même concentrer son attention comme en fait foi la pratique du contrôle musculaire et respiratoire (*hatha-Yoga*). Il utilise certains « patterns » psychologiques de la pensée et des émotions et peut même en « déduire » un caractère individuel qui lui est propre. Il ne dira plus : *je pense, je sens, j'ai des émotions, mais plutôt : je suis conscient de mes émotions, de mes pensées, de mes sensations*. Cette perception a pour effet d'accentuer chez lui l'impression que la conscience est localisée dans le corps individuel. Mais Watts soutient que cette conscience individuelle se situe plutôt à l'intérieur d'une conscience collective agissant comme un champ de conscience. En d'autres mots, toutes les choses ne demeurent à l'intérieur de la conscience qu'aussi longtemps que la relative réalité des objets demeure concernée. Sans l'exprimer spécifiquement, Watts s'inspire ici largement de ses lectures de Jung, lorsqu'il affirme que l'on peut concevoir la conscience comme un vaste champ dans lequel un nombre infini de points de vue de chacun correspond en fait à ce que l'on peut appeler une conscience particulière : « ma conscience », comme un point dans l'espace relatif aux autres. Conséquemment, il serait vain de croire que la conscience individuelle, cette excroissance tardive dans le processus d'évolution, puisse être véritablement considérée comme l'ultime aboutissement de l'évolution.

Transposant cette représentation de la conscience dans les formes de la métaphysique traditionnelle du Bouddhisme, le champ est *Brahmā* qui correspond également à la (Réalité infinie) alors que le champ en action est *ātman*, (le Soi) qui contient les nœuds de points de vue, tandis que *buddhi*, (l'intellect) correspond aux nœuds ou ensemble des points de vue qui sont saisis par la non-dualité, soit par le Soi indivisé. Pour employer une métaphore, le *buddhi* représente un des rayons du Soleil central : le Soi. Dans chacun de ces rayons, le Soi projette l'ensemble des objets de l'expérience finie et, ce faisant, s'identifie avec eux, ou au moins avec les objets qui lui sont les plus proches, comme les contenus de

L'Identité Suprême

l'âme entre autres choses qui constituent *jivatma*¹, (l'ego). Pour dire les choses autrement, l'identité fondamentale de l'homme, c'est-à-dire sa conscience est un des points de vue que prend l'Ultime Réalité, soit la conscience infinie et omnisciente. En principe identique à la Toute-Conscience fondatrice de tout l'univers, celle de l'homme devrait être en continuité avec Elle. Ainsi c'est donc à l'intérieur de l'identité avec Elle que l'homme arrive à connaître la Réalité intimement et immédiatement non pas dans une connaissance théorique intellectuelle mais dans une réalisation immédiate. C'est pourquoi la proposition *tat tvam asi* (le Soi est Infini) devient clairement l'expression de cette vérité. En d'autres mots, lorsque le Soi n'est plus identifié avec l'ego il « sait » qu'il est éternel et totalement inclusif.

Poursuivant cette réflexion sur la « véritable conscience de l'homme », Watts va s'intéresser à la notion d'inconscient, celle de la psychanalyse bien sûr, mais surtout pour démontrer la supériorité de celle de la métaphysique. Sur la lecture que fait la psychanalyse de la conscience, il soutiendra qu'elle ne fait que décrire la conscience comme l'effleurement tardif de l'inconscient et non comme la nature fondamentale. Par contre, la lecture faite par la métaphysique diffère profondément puisque pour elle, l'inconscient et ce avec quoi le conscient est si profondément lié que ce n'est pas encore pour lui un objet de conscience. Watts voit entre la psychanalyse et les formes préliminaires du yoga une forte ressemblance : la première phase du yoga consistant à distinguer celui qui voit de ce qui est vu alors que la psychanalyse tend à connaître objectivement l'inconscient, c'est-à-dire à ramener la totalité du contenu de la psyché dans la conscience. Mais pour Watts, là où la psychanalyse faillit à la tâche, c'est lorsqu'elle ne va pas assez loin dans l'inconscient pour révéler le Soi et le distinguer véritablement de l'ego. Et pour Watts, seul Jung aurait été un peu plus loin lorsqu'il a utilisé le terme « Soi² » pour décrire le nouveau centre de la vue psychique lorsque la psychanalyse atteint son point le plus culminant. Mais, là où la psychanalyse s'arrête, le yoga lui, poursuit « sa route » en identifiant le Soi avec l'infini qui rappelons-le, est aux yeux du Védantisme et du Taoïsme une action pure privée de toute motivation, d'effort, où pour

¹ *Jivatma* (l'ego) correspond à la vie intérieure de l'homme dans la mesure où il peut en faire un objet de connaissance. En bref, c'est l'ensemble des sensations, c'est la raison, les sentiments, le caractère particulier, la mémoire, en un mot, c'est l'âme.

² Pour reprendre les termes que Jung utilise dans *Les Racines de la Conscience* : [Le Soi est] une totalité transcendante (p. 195) : [...] une désignation adéquate de cet arrière-plan inconscient dont l'exposant dans la conscience est toujours le moi. Le moi se trouve à l'égard du Soi dans un rapport de patient à agent ou d'objet à sujet, car les décisions qui émanent du Soi englobent le moi et, par suite, le dominant. De même que l'inconscient, le Soi est la donnée existant *a priori* dont naît le moi. Il préforme en quelque sorte le moi. *Ce n'est pas moi qui me crée moi-même : j'advens plutôt à moi-même.* Cette conception des choses est d'une importance capitale pour la psychologie de tous les phénomènes religieux [...] (p. 281) Tant que le Soi est inconscient, il correspond au Surmoi de Freud et constitue une source de conflits moraux constants. Mais s'il s'est retiré des projections, c'est-à-dire s'il n'est plus l'opinion des autres, l'homme sait qu'il est son propre oui et son propre non. Alors le Soi agit comme une *unio oppositorum* et constitue par là l'expérience la plus immédiate du divin que la psychologie puisse en définitive saisir. (p. 284)

L'Identité Suprême

employer le langage de la scolastique, l'acte pur (*actus purus*), qui agit comme le jeu (*lila*) de *Brahmā* : une notion que l'on retrouve également dans la Bible :

[Proverbes 8, 30-31] J'étais à l'œuvre auprès de lui, Et je faisais tous les jours ses délices, Jouant sans cesse en sa présence, Jouant sur le globe de sa terre, Et trouvant mon bonheur parmi les fils de l'homme.

Puisque l'infini, l'Ultime Réalité se joue des contraires, le problème de la signification morale du « jeu » ne se pose pas. Et c'est là que l'esprit religieux montre le plus clairement ses propres limites lorsqu'il tente de considérer ses valeurs comme absolues alors qu'elles ne sont que relatives. En fait, le point de vue religieux se vide de tout son sens lorsqu'il tente de le rendre absolu. En effet, lorsque la théologie appréhende le problème du bien et du mal, elle fait de ce qui devrait être relatif quelque chose d'absolu, ce qui ne signifie pas pour autant que ces distinctions soient privées de valeurs.

Watts, qui veut poursuivre son apologie de la métaphysique, cette expérience mystique de l'Ultime Réalité, va maintenant proposer à ses lecteurs sa lecture de la problématique du mal qu'il va relier étroitement à celle de l'avènement de l'ego qu'il considère comme le premier et le grand responsable de tous les maux qui affligent l'homme moderne. Avec l'arrivée du rationalisme qui mit fin une fois pour toutes à la culture médiévale, l'ego qui a émergé de la « participation mystique¹ » se retrouve de ce fait isolé en lui-même et opposé à l'infini ; doublement séparé, de Dieu d'une part et de l'univers d'autre part. La perte de cet instinct, de cette communion avec la Nature, de cette primitive « absence de conscience de soi » que la Faute commise au Jardin d'Éden exprime allégoriquement, place l'homme face à une immense insécurité. Ne possédant plus cette assurance naïve, il ne sait plus comment utiliser ses instincts et doit donc planifier sa vie avec une conscience délibérée. Et c'est ce sentiment de culpabilité ressenti qui accompagne cette nouvelle conscience de soi qui devient intolérable et auquel il doit échapper à tout prix.

Watts pense que les limites de ce rapport au monde oblige l'homme à choisir entre deux avenues pour échapper à ce sentiment de culpabilité. Ou bien il doit renoncer à l'ego en sollicitant la miséricorde de Dieu afin qu'il restaure l'état d'Éden en se soumettant aux lois de l'infini et du spirituel, ce qui se traduit dans le

¹ Voir le Chapitre Deux sur cette question.

L'Identité Suprême

combat de l'esprit contre la chair, ou bien il doit faire de l'ego un Dieu à travers la connaissance et la technologie.

Malgré la force du dogme de l'Incarnation, si l'Église à l'époque gréco-romaine et médiévale a toujours considéré la chair comme la source du mal, Watts soutient que c'est l'ego qui est la source véritable du mal. en bref, ce qui est opposé à Dieu c'est l'égoïsme de l'ego, l'amour de soi qui nourrit ce sentiment d'insécurité. Ainsi, restaurer la véritable communion avec Dieu, c'est-à-dire accepter sa Grâce va nécessairement dépendre de la capacité qu'aura l'homme à pouvoir annihiler le narcissisme de l'ego, à accepter que tout ne puisse pas être résolu par la raison.

Watts voit un lien entre l'époque médiévale et l'époque moderne quant au besoin de posséder Dieu, même si les moyens utilisés pour y « arriver » diffèrent largement. L'homme médiéval pratiquera la pénitence, les vertus, les sacrements dans l'espoir que Dieu entrera dans l'ego pour y remplacer son narcissisme. L'homme moderne, par le biais de la technologie, espère acquérir un pouvoir divin. Le point commun entre ces deux hommes demeure certainement qu'ils n'acceptent pas leur propre finitude, ce qui a pour conséquence de nourrir le sentiment de culpabilité qui surgit de façon aiguë dans des « périodes d'échecs », c'est-à-dire lorsqu'il n'a pas réussi à être Dieu ; le premier parce qu'il n'a pas réussi à lui faire une place, le deuxième parce qu'il n'a pas réussi à le devenir.

Énoncé dans les termes de la théologie, le problème du mal peut s'expliquer ainsi. Même si la grâce est offerte à tous, pourquoi certains l'acceptent-ils alors que d'autres la refusent? À cause du libre arbitre. L'homme a le « pouvoir » de se préférer à Dieu puisqu'il lui a donné la liberté de l'aimer. Ainsi pour l'occidental, le mal demeure la responsabilité exclusive de l'homme, même si la tradition religieuse a pu en faire remonter l'origine dans la Chute de Lucifer (l'Ange déchu), où le mal ne peut pas alors être attribué à l'ignorance. Mais la libre volonté possède également la capacité de différencier le bien du mal et donc d'aimer Dieu. Le lecteur peu attentif pourrait être porté à croire qu'il s'agit là de l'ultime combat du Bien absolu contre le Mal absolu, mais il se ravise aussitôt lorsqu'il reconnaît l'implicite dans les propos de Watts, à savoir que ce n'est pas l'ego en tant que libre volonté qui est le centre de l'homme, mais plutôt le Soi qui est l'incarnation de l'infini, c'est pourquoi l'homme ne peut qu'aimer Dieu qui est au centre de lui-même.

L'Identité Suprême

Au-delà du dualisme va poindre une théorie plus acceptable aux yeux de Watts. Le mal est relatif, et la non-dualité s'exprime aussi bien dans le bien relatif que dans le mal relatif ; il n'y a plus de coupure mais plutôt une relation dans la loi universelle de l'amour. La polarité devient alors nécessaire, puisqu'il ne peut y avoir d'unité sans dualité, pas de vie sans mort, pas de lumière sans noirceur, pas de conscience sans inconscience, pas de bien sans mal et c'est le principe de l'infini qui va en actualiser l'unité. C'est pourquoi du point de vue de l'infini, *i.e.* de la simultanéité, la vision harmonieuse de tout l'univers est réalisée.

Si alors, le Soi incarné en chacun de nous, quand le temps viendra, s'éveille à une vision de l'ordre entier fini, cette vision sera d'une telle splendeur que le mal le plus profond sera transformé en instrument de beauté¹

Afin d'expliquer dans le langage et les images de la religion la fonction du mal dans l'ordre fini des choses, Watts fait appel au rôle de Judas dans l'avènement du Christ Rédempteur. Ce qui peut se rapprocher de la doctrine de l'Identité Suprême ou bien et mal sont perçus comme relatifs à une harmonie intérieure ; bien et mal étant nécessaires l'un à l'autre. Pris dans le contexte de l'infini, le mal est un élément essentiel à l'harmonie. Et c'est cette idée que Watts retrouve dans la Bible. [Romains 8, 18] « *J'estime que les souffrances du temps présent ne sauraient être comparées à la gloire à venir qui sera révélée pour nous.* » S'appuyant ensuite encore une fois sur Berdiaev², Watts affirmera que dans toute vue qui demeure exclusivement rationnelle, la véritable liberté demeure exclue, le mal apparaissant monolithique seulement à cause de la finitude de la rationalité, qui plus est, le mal trouverait probablement son origine dans la raison de l'homme.

Watts rappelle à ses lecteurs que le but de cette discussion sur les problèmes engendrés par l'analyse qu'a produite la théologie sur la problématique du mal ne visait pas à proposer un changement de doctrine, mais plutôt à essayer de relativiser les positions qu'elle défend, en essayant de faire prendre conscience que les points de vue théologiques et religieux se devaient d'accepter d'une part leur propre relativité et d'autre part d'admettre la possibilité d'une réalisation dans laquelle le dualisme Créateur et créature puisse être ultimement transcendé autant au niveau de la connaissance, de l'expérience que de l'existence et qu'en conséquence, le problème du mal s'évanouirait de lui-même.

¹ *The Supreme Identity*, p. 115.

² *Freedom and the Spirit*, 1935.

L'Identité Suprême

Le corollaire du mal étant la peur, c'est cette peur qui pousse l'homme à vivre d'expédients et ce dont il a le plus besoin c'est de se délivrer de sa peur : peur de l'autre, peur de la solitude, peur du jugement et de l'enfer, peur de la mort, peurs qui le poussent à fuir dans l'agitation terrestre.

La guerre atomique n'est pas le seul danger qui guette l'homme. Dans tous les aspects de la vie, la civilisation Occidentale demeure profondément démoralisée par la perte de la foi, par l'absence d'une certitude métaphysique. Nos cultes de la fuite en avant, nos petites évasions vicieuses, nos opiacés sexuels, notre intoxication à la vitesse et à l'agitation, tous tentent [à leur façon] de noyer la peur de la futilité et la croyance que nous sommes des ego solitaires qui affrontent seuls l'ultime extinction, bombardés par les prophéties des moralistes qui aggravent la terreur dans laquelle nous nous trouvons en nous entretenant de Dieu et du Jugement Dernier.¹

Et pour Watts, il semble bien qu'une des seules solutions viables qui se présente à l'homme d'Occident se concrétise dans l'expérience spirituelle traduite par les Védas. En effet, si la conscience de soi a paralysé l'occidental pendant ces derniers dix siècles, il est grand temps pour lui qu'il se tourne maintenant vers une autre sagesse millénaire, celle du Védanta, afin qu'il puisse en retirer le plus grand profit. Une des conséquences majeures de cette « réalisation » serait que si le Soi individuel arrive à faire Un avec le Soi éternel, l'insécurité, l'orgueil et la responsabilité factice du libre arbitre s'évanouiront pendant que la course folle contre le temps s'arrêtera d'elle-même mettant fin à la peur de la mort.

Finalement, l'enseignement que Watts propose à ses lecteurs s'articule autour de certains grands préceptes que nous voulons reprendre ici. Le libre arbitre qui est tout sauf la liberté, est la conséquence de l'identification du Soi avec l'ego. Le Soi ne devient libre que dans la mesure où il fait Un avec l'infini. La liberté repose alors essentiellement sur l'abandon de la volonté propre de l'individu à celle de Dieu. Tout cela étant relié à une condition *sine qua non* : tant que l'homme reste attaché à l'ego, il ne peut pas réaliser l'Identité Suprême, soit la sagesse. On peut presque sentir que chez Watts les préoccupations de l'Unité avec l'infini renvoient à une approche qui deviendra plus tard sous d'autres plumes « systémiques » et « écologiques ». En résumé, l'ordre, la beauté et l'harmonie existent déjà dans la nature et lorsque l'homme comprend cela, il n'essaie plus d'enfreindre cette règle, mais tente plutôt de « vivre » en harmonie avec la Nature Infinie ; il y trouve alors sa véritable place, comprend son rôle et perçoit sa destinée : parfaire l'ordre dans une complexité plus grande et plus belle.

¹ *The Supreme Identity*, p. 122.

L'Identité Suprême

Watts soutient que la réalité métaphysique qui est expérience de l'unité avec Dieu doit, pour se faire connaître, s'exprimer à travers le canal du symbolisme religieux et mythologique. Mais bien sûr, ces formes particulières d'expressions ne peuvent montrer ce qu'est l'expérience elle-même, mais au mieux pourront-elles la traduire dans des termes que l'esprit humain pourra comprendre. Et dans ce contexte, Watts reproche au Christianisme de s'être fourvoyé dans son usage de la symbolique en donnant à l'historicité du Christ une valeur disproportionnée par rapport au symbolisme métaphysique qu'elle contient.

Watts maintient que la Réalité infinie se manifeste à l'homme en deux phases successives, celle de la distinction et celle de l'union. L'« *Involution* » qui exprime la distinction : un état particulier où le Soi s'identifie avec l'ego séparé et l'« *Évolution* », où le Soi se rappelle sa véritable nature et s'exprime dans l'union. Dans le symbolisme chrétien, l'évolution et l'involution du Soi se réalisent dans les archétypes d'Adam et du Christ.

Ce que Watts va exposer à ses lecteurs, c'est l'importance du discours mythique et dans une certaine mesure également, celui du symbolisme religieux qui permettent de se rapprocher le plus près du sens du message de la création de l'univers fini par l'infini dont l'expression la plus aigüe se retrouve dans le thème le plus commun au symbolisme religieux et à la mythologie, celui de la Mort et de la Rédemption, de l'Exil et du Retour présent au cœur de toutes les grandes civilisations.¹ Voulant exprimer tout le poids qu'il attribue au langage mythique, Watts va utiliser les mots de Coomaraswamy, une des sources les plus importantes à laquelle il a puisé pour la rédaction de cet ouvrage. « *Le mythe personnifie la relation la plus rapprochée à l'absolue vérité qui ne peut être traduite dans les mots.* »²

Watts signale par contre qu'aujourd'hui, le langage mythique est pratiquement mort, l'esprit moderne s'en remettant essentiellement aux discours philosophiques et à l'analyse des faits historiques pour guider son action. C'est pourquoi il considère que seule la formulation négative de la doctrine métaphysique peut encore être utile pour casser la *coquille du mythe* afin d'en révéler tout le sens, car pour exprimer Dieu ou plutôt cette expérience du divin, le langage métaphysique est de loin supérieur au langage analytique.

¹ Cette question sera traitée plus longuement au Chapitre Six, où nous analyserons la lecture qu'a fait Watts de la symbolique de Pâques dans son ouvrage *Easter Its Story and Meaning*.

² A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, New York, 1943, p. 33.

L'Identité Suprême

Au sujet des difficultés qu'éprouve l'esprit occidental à considérer les expressions symboliques uniquement pour ce qu'elles sont, Watts formule l'hypothèse que le constant besoin de se rapporter aux faits objectifs a eu pour effet de nourrir une certaine représentation anthropomorphique de Dieu ; un phénomène qui s'explique évidemment par la façon dont Dieu s'est manifesté à travers le Christ.

On peut dire par exemple, que, lorsque nous traduisons dans le langage humain que Dieu est *comme* un Père, même si nous ne disons pas que Dieu *est* en lui-même un parent masculin, cela agit sur la symbolique de l'esprit humain.

Le langage mythique est donc un langage qui recèle des informations cachées, agissant comme un deuxième niveau de langage, un peu à la façon dont le tableau d'un peintre peut révéler un message inconscient de la part de l'artiste. On remarquera ici une forte analogie avec le concept de « projection » propre au langage de la psychologie. Sur ce thème, Watts affirme que le processus de projection commun au mythe peut s'expliquer par le fait que les mythes renferment tous le même élément commun : la projection de l'Un (infini) dans le monde extérieur (fini). Watts semble donc croire que la clef de l'interprétation réside dans la capacité qu'aurait l'homme d'« introvertir » ces symboles, et que s'il échoue si lamentablement dans cette tâche, c'est parce qu'il tente plutôt de les analyser.

À titre d'exemple, cette formulation analytique de l'histoire du Christ a constitué la majeure partie du travail d'interprétation de l'Église post-médiévale, tout son intérêt s'étant porté sur l'historicité du Christ plutôt que sur la signification intérieure, métaphysique de son message. Pourtant, au sens strict, il ne saurait y avoir de conflit entre la doctrine métaphysique et le dogme chrétien, puisque tous deux entretiennent un rapport à Dieu à un niveau totalement différent. De plus, le point de vue métaphysique n'est pas incompatible avec la doctrine chrétienne, même si le Christianisme ne peut accepter le fondement de certaines doctrines orientales qui concernent les multiples incarnations de Dieu (*avātara*). Et pourtant, pour contrer cette interprétation de l'Église, Watts affirme que rien dans la Bible n'indique que Jésus soit la seule incarnation possible de Dieu. En effet, lorsque la Bible parle du « Fils unique de Dieu », soutient-il, cette expression se réfère en fait au caractère unique et exceptionnel de l'Un qui s'est incarné, et non pas au fait unique de l'incarnation, puisqu'il semble être connu que le *Nom* signifie l'*Esprit* de Jésus sauvant le monde, Watts assimilant le *Monde*

¹ *The Supreme Identity*, p. 133.

(cosmos) au terme sanskrit *yuga* qui signifie époque, âge, ordre ou cycle. Rappelons que les enseignements Hindous stipulent qu'il y aurait un Avatar¹ unique et approprié pour chacune des époques.

D'un point de vue métaphysique, l'importance de l'histoire du Christ repose plutôt sur son caractère mythologique du Soi projeté dans le monde, *i.e.* de l'infini dans le fini plutôt que sur son Incarnation et sa Résurrection historique qui semblent tellement importantes aux yeux du chrétien et qui très souvent valident sa foi et l'emportent sur toutes autres considérations de la vie du Christ. Mais cette interprétation n'est pas complètement rejetée par Watts, au contraire, il la considère comme une « *étape éphémère mais nécessaire de l'ego conscience* » qui veut comprendre l'Incarnation et la Résurrection comme une victoire sur la mort physique : une phase qui n'est pas étrangère à l'esprit scientifique du XIX^e siècle et aux miracles technologiques du XX^e siècle. C'est pourquoi la religion institutionnalisée, qui occupe le domaine de l'analogie symbolique, n'a pas à craindre la métaphysique, qui relève du domaine de l'expérience et de la Réalisation, parce que les hommes qui sont des êtres de raison et d'émotions auront encore besoin d'elle pour exprimer et vivre leur foi, sociologiquement parlant. Mais Watts n'est pas naïf au point de croire que les changements importants qu'il pressent au sein de l'Église se produiront très rapidement, car il sait bien que pour contrer cette interprétation « historique du Christ » toujours majoritaire au sein de l'Église, il faudra un leadership assez puissant pour faire dévier l'accent mis sur les miracles et l'histoire vers la force des symboles. Un leadership qui saura tenir compte du fait que cette expérience de la Réalisation ne doit pas être comprise comme une expérience de réalisation individuelle au sens d'une illusion de l'ego-conscience, mais plutôt comme une expérience de la Réalisation du Soi, Réalisation métaphysique qui ne peut jamais être la source d'un individualisme religieux qui s'exprime trop souvent de façon rationnelle dans certaines expériences « *néo-bouddhiste-hindouiste* » tentées par des occidentaux en quête d'exotisme spirituel.

Afin de bien faire comprendre à ses lecteurs le sens de la Réalisation métaphysique, c'est-à-dire de l'infini se manifestant dans la sphère du fini, Watts s'exprimera longuement sur les deux étapes de la dite expérience : *Involution* et *Évolution*. L'*involution*, étant la période pendant laquelle le Soi Suprême s'oublie délibérément, mettant de côté son omniscience et s'identifiant avec le point de vue fini, comme dans celui de l'ego par exemple, tandis que dans la période de l'*évolution*, le Soi s'éveille à sa véritable identité à l'intérieur de l'ordre fini des choses. Il est donc question ici de simultanéité et de succession mais dans un seul temps :

¹ Il faut peut être rappeler que l'Avatar diffère des hommes ordinaires dans la mesure où il est unique et que la réalisation du Soi, c'est-à-dire de l'union avec l'infini (Dieu) en lui a un caractère inné plutôt qu'atteint. Ce caractère étant suffisant en lui-même pour faire de

L'Identité Suprême

l'infini demeurant infini même s'il s'identifie au fini, c'est-à-dire lorsqu'il s'assujettit lui-même aux limites de l'espace-temps, comme l'exprime la symbolique du rapport du Père au Fils dans le « mystère » de la Trinité et celui de *Brahmā* et *ātman* : Distinction-et-Union. Watts poursuit alors son explication du rapport s'établissant entre *évolution* et *involution* en utilisant le vocabulaire de la psychologie, y présentant l'analogie de l'*ego conscience* et du *Soi conscience* : la période de l'inconscience étant perçue comme une étape dans l'union entre le fini et l'infini. En d'autres mots, dans l'étape de l'inconscience, le Soi est tellement absorbé par le processus d'abandon de soi qu'il n'est plus conscient de sa véritable identité ; alors que dans l'étape suivante, celle de l'*ego conscience*, le Soi commence à être conscient de lui-même, mais reste encore étroitement lié au complexe psychico-physique de l'ego ; finalement, durant la troisième étape, celle du *Soi conscience*, le Soi est conscient de lui-même comme distinct de l'ego, mais fait Un avec l'infini tout en s'exprimant toujours dans les termes finis de l'univers spatio-temporel.

Pour faire saisir toute la *qualité particulière* de ce rapport à l'univers qui privilégie l'instant, Watts attire l'attention de ses lecteurs sur l'analogie qui peut être faite avec la constitution de l'ego dans la première enfance, mais également sur l'homme du mythe, cet homme archaïque qui aurait privilégié une action directe sur le monde qui l'entoure sans que l'ego soit pour autant enchaîné aux souvenirs et à l'anticipation.¹ S'inspirant des enseignements taoïstes, Watts entretient encore une fois ses lecteurs avec un certain regard nostalgique sur ces hommes qui auraient vécu durant l'Âge d'Or, où pour employer les termes de Tchouang-tseu : « Ils agissaient et pensaient sans être conscient de leurs pensées et de leurs actions » à une époque où rien n'était différencié. S'appuyant ensuite sur Jung², il rappellera encore une fois que l'origine de la conscience est une chose relativement ressentie et qu'elle constitue probablement une mince fraction du large champ indéfini de l'identification originelle.

En résumé, Watts croit que c'est la découverte de l'ego (conscience de soi) qui est à l'origine du conflit entre l'homme et la nature. Et la fin de cette étape (involution) marque le désir profond de l'homme, à travers la conscience de la Faute et du *Pardon* de réintégrer Dieu, c'est-à-dire l'infini.

l'historique Jésus un cas unique dans l'histoire du monde.

¹ Watts a déjà traité cette question dans *The Meaning of Happiness* qui a fait l'objet du Chapitre Trois de notre exposé et où il présentait les vertus des enseignements du Zen pour mettre fin à l'angoisse et à l'anxiété.

² *Two Essays in Analytical Psychology*, 1953.

L'Identité Suprême

[Luc 15, 18-19] Je me lèverai, j'irai vers mon père, et je lui dirai : Mon père j'ai péché contre le ciel et contre toi, je ne suis plus digne d'être appelé ton fils ; traite-moi comme l'un de tes mercenaires.

Et pour Watts, cette réponse attendue par l'homme émerge de l'inconscient pour être projetée sur un symbole externe, celui de l'Avatar : Vishnu, Bouddha ou encore le Christ Sauveur qui médient tous à leur façon l'homme vers Dieu-*Brahmā*-Tao et permettent ainsi d'exprimer complètement la Réalisation de l'infini à l'intérieur des limites du monde fini.

Une fois réalisé le travail d'analyse sur les concepts d'*involution* et d'*évolution*, Watts va maintenant s'intéresser à la façon dont ces étapes s'expriment dans le langage religieux et mythologique chrétien. Union et distinction d'avec le Père, exprimant les stades d'*évolution* et d'*involution* ; Incarnation et Rachat du Fils (logos infini), second Adam dans le monde (fini).

[Genèse 1, 26] Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. [Hébreux 1, 1-3] Après avoir autrefois, à plusieurs reprises et de plusieurs manières, parlé à nos pères par les prophètes, Dieu dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses, par lequel il a aussi créé le monde, et qui est le reflet de sa gloire et l'empreinte de sa personne et soutenant toute chose par sa parole puissante, a fait la purification des péchés et s'est assis à la droite de la majesté divine dans les cieux très hauts. [Genèse 2, 7] L'Éternel Dieu forma l'homme dans la poussière de la terre, il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant. [Corinthiens(1) 15, 45] C'est pourquoi il est écrit : le premier homme, Adam, devint une âme vivante. Le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant. [Luc 3, 23-38] Jésus avait environ trente ans lorsqu'il commença son ministère, étant comme on le voyait, fils de Joseph, fils d'Héli, fils de Matthat, fils de ..., ..., ..., fils d'Énos, fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu.

Afin de comprendre véritablement toute la portée de la symbolique impliquée, Watts rappelle que le véritable symbolisme qui se distingue de l'allégorie et qui ne peut correspondre de façon mécanique avec les principes métaphysiques ne pourra jamais être consciemment construit puisqu'il relève du contenu de l'inconscient « à la faveur des lumières du Saint-Esprit ». Par conséquent, il doit donc être accepté comme l'expression de quelque chose qui à la limite pourra être devinée mais jamais clairement comprise. Ainsi, il s'intéressera tour à tour aux profondes correspondances qui nourrissent l'« organisme qu'est l'Église chrétienne » et qui peuvent être dégagées des symboles masculins et féminins, de ceux qui sont liés à la Création, l'eau, la Terre, le souffle, le Feu, l'obscurité, la lumière, les cycles, les saisons, le calendrier, les symboles astrologiques, l'arbre, la croix, etc. Watts en arrive à affirmer que toute la symbolique et la liturgie

L'Identité Suprême

de la doctrine chrétienne constituent une parfaite analogie des principes éternels, et que le langage ésotérique qui l'exprime, demeure obscur seulement parce que l'homme n'est pas préparé spirituellement à le recevoir ; l'Église ayant entre autres préféré l'interprétation moraliste à l'interprétation cosmique.

S'étant coupée de la connaissance métaphysique, l'Église a dispersé son énergie en voulant entrer en compétition avec la science et la philosophie sur le plan social et économique, alors qu'elle aurait pu comprendre que connaissance et amour ne font qu'un et que faire l'expérience de l'ultime Réalité c'est tout simplement faire un avec la *charité* qui s'exprime ultimement, symboliquement et historiquement dans le sacrifice suprême de « l'agneau sacrifié pour sauver le monde » : l'abandon de l'infini dans le monde fini.

Mais comment atteindre cette Réalisation Ultime? Quelle voie faut-il utiliser afin d'y parvenir? Comment peut-on atteindre cette Ultime Réalité? Quelle est la voie de la Réalisation? À cette unique question formulée différemment, Watts va proposer à ses lecteurs plusieurs solutions tirées de la *tradition*, mais qui visent toutes la prise de conscience de l'inutilité de l'effort. Toutes supposent qu'il faut savoir à partir de *quoi* ou plutôt de *qui* origine la question. En effet, si c'est le « je » qui pose la question, elle devient inutile et mal posée, puisque c'est le Soi et non l'ego qui se réalise. Mais si c'est le « Soi » qui pose la question, elle devient par le fait même absurde, puisque le Soi n'a pas besoin de se réaliser étant lui-même partie de l'infini s'exprimant dans le monde fini. En fait la Réalisation survient lorsque le Soi la désire librement, et ce, sans aucune nécessité : gratuitement. C'est en fait une Réalisation du Soi qui est guidée par le Soi. En d'autres mots : « Pour devenir ou réaliser ce que nous sommes, nous devons premièrement essayer de le devenir, pour réaliser qu'effectivement nous n'avons pas besoin de le faire.¹ » Cet effort pourra se traduire différemment : par la prière et la méditation, la concentration et la pratique du yoga, le détachement ou encore par le fait de vivre au niveau de l'Éternel Maintenant. En bref, la réalisation de l'Identité Suprême ne peut survenir par une recherche de ce qui est caché, lointain, obscur, mais plutôt par l'acceptation de ce qui est « ici et maintenant » et évident en soi.

En terminant, Watts va, dans la conclusion de cet ouvrage, tenter d'expliquer en quoi consiste et comment s'exprime dans l'exercice, le concept de non-dualité qui est le fondement de la doctrine métaphysique. Nous savons maintenant que dans la connaissance métaphysique de l'Ultime Réalité, l'ego va se dissoudre dans la Réalisation du Soi et que par conséquent cette expérience ne pourra pas tirer son origine

L'Identité Suprême

du *je*. Mais le problème qui demeure toujours présent peut se résumer en ces mots : la « recherche » de Dieu-Tao-*Brahmā* implique encore que c'est encore l'ego-conscience qui poursuit cette recherche. En s'appuyant entre autres sur les enseignements de Krishnamurti, Watts va indiquer à ses lecteurs que l'ego, pour fuir la souffrance et l'insécurité, pour échapper au flux continu de la vie, va tenter d'en posséder certaines formes fixes qui pourront tantôt se traduire dans des notions spécifiques comme celles d'un Dieu immuable, d'une autorité sans faille de l'Église, d'une vie éternelle, etc. Ce qu'il faut saisir avec l'auteur, c'est que le centre de l'activité doit *glisser* de l'ego vers le Soi, puisqu'il n'y a aucune action par laquelle l'ego puisse atteindre la Réalisation proprement dite, de même que parce que le *Brahmā* est omniprésent dans tout individu, il ne peut dès lors être obtenu par la volonté personnelle. Ainsi, le Soi ne peut pas être utilisé pour rechercher le Soi. « *Tu ne pourras pas voir [celui] qui voit, tu ne pourras pas entendre [celui] qui entend, ni percevoir [celui] qui perçoit la perception.*² » C'est cette même idée qui est exprimée également dans un des textes importants du Bouddhisme Zen : « *Par leur recherche de [ce qu'il est] ils produisent l'effet contraire et le perdent, parce qu'ils utilisent le Bouddha pour rechercher le Bouddha et qu'ils utilisent l'esprit (le Soi) pour le saisir[...]*³ » En d'autres mots, l'esprit ne peut être utilisé pour la recherche de l'esprit. Le problème peut également être vu sous un autre angle. En effet, la recherche du Soi (ou de Dieu) en tant qu'objet de connaissance présuppose une séparation de Dieu et du sujet connaissant ce qui a pour effet de rendre inutile la recherche, puisque ici, on part du principe que le Soi choisit librement de s'incarner dans la réalité du monde fini. Encore une fois c'est la question de l'action de la Grâce qui est impliquée dans ces présupposés, et si l'on veut bien « suivre » Watts dans les derniers retranchements de la doctrine métaphysique : l'homme ne pourrait entrer en communication avec Dieu que si Celui-ci le lui permet en lui octroyant la Grâce. Et c'est justement cette position qui est défendue par plusieurs mystiques chrétiens comme Thérèse d'Avila, Jean de la Croix ou encore Maître Eckhart. Mais il ne s'agit pas pour autant d'attendre *sans rien faire* cette Réalisation, car cela implique encore l'idée que la Réalisation est à venir, alors qu'elle est fondamentalement éternelle, c'est-à-dire qu'elle se situe toujours dans l'Éternel Maintenant.

En s'appuyant sur les enseignements du Taoïsme présentés par D.T. Suzuki, Watts souligne que le Tao n'a pas besoin de discipline, mais que sans discipline, il n'y a pas de Tao.

Dans le Tao, il n'y a rien qui soit utile pour se discipliner soi-même. S'il y avait quelque

¹ *The Supreme Identity*, p. 165.

² *Brihadaranyaka Upanishad* iii. 4. 2.

³ Hsi-yun. *The Huang Po Doctrine of Universal Mind*, trad. Chu Ch'an, London, 1947, p. 16. et 24.

L'Identité Suprême

discipline en lui, l'achèvement d'une telle discipline signifierait la destruction du Tao...
Mais s'il y avait nulle discipline dans le Tao, nous demeurerions totalement ignorants.¹

Cette *incurstion* dans ce besoin de discipline amène Watts à formuler son intérêt pour la prière. Exprimant le véritable sens de la prière dans le Catholicisme, il soutiendra qu'elle n'est pas une relation de l'homme vers Dieu, mais qu'elle trouve plutôt son origine participante dans le Saint-Esprit, en bref, elle est comme une participation à la vie intérieure de la Sainte Trinité. S'inspirant de la position de Lilley², il affirmera que l'homme seul (ego) ne peut pas prier réellement, car ce n'est qu'une fois qu'elle est pénétrée de la Grâce et de l'Esprit divins que la prière prend tout son sens et plus spécifiquement, toute sa force dans l'Eucharistie.

Une autre voie intéressante est également offerte à ceux qui veulent vivre l'expérience de la Réalisation, c'est celle de la méditation yoga d'inspiration hindoue : elle est la voie de la concentration et de la totale relaxation que Watts envisage avec précaution et qu'il invite à pratiquer seulement sous la supervision d'un directeur expérimenté et sous la protection du monastère. Sur les techniques qui y sont coutumières, il se fait avare de descriptions, se contentant de faire référence à l'imagerie mentale et à l'utilisation d'un *mantra*, soit la répétition du *pranava*, i.e., le *Ôm*, le nom suprême de *Brahmā* ou encore l'*Ave Maria* qui sont pour lui équivalents en terme d'efficacité. L'objectif demeurant ultimement que lorsque l'objet de la concentration disparaît, il laisse place à l'apparition de la pure conscience du Soi.

Une autre voie, inspirée celle-ci de la tradition chinoise, consiste à rester « constamment branché » sur la réalité de l'instant présent, c'est le *Wui-neng*, qui littéralement exprime le « laisser-aller » popularisé par le Bouddhisme Zen et qui s'inspire du *Wu-hsin* de la tradition chinoise : un état de conscience par lequel l'adepte accepte les expériences telles qu'elles viennent à lui sans vouloir les contrôler d'aucune manière. Et comme aurait pu l'exprimer le sage taoïste Tchouang-tseu : l'homme parfait, c'est-à-dire celui qui vit en harmonie avec le Tao, se doit d'utiliser son esprit comme un miroir ; ainsi, il ne saisira rien, ne refusera rien, recevra tout, mais ne gardera rien.

Une autre façon d'exprimer cette expérience, d'incarner l'infini dans le fini suppose que l'on puisse utiliser les termes de la psychologie en affirmant que la réalisation de cet exercice spirituel consiste en réalité

¹ Suzuki. *Manual of Zen Buddhism*. Kyoto, 1935, p. 126. (trad. R.J.) Suzuki s'appuie ici sur les enseignements de Ma-tsu.

² Lilley. *Prayer in Christian Theology*. London, 1925.

L'Identité Suprême

à amener le produit de l'inconscient dans le conscient. En d'autres mots, à accepter d'inclure le fini consciemment dans l'infini tout en sachant que cette expérience d'acceptation totale se « joue » dans l'instant *présent et éternel* où elle se produit sans que l'ego ne puisse intervenir dans le déroulement ou qu'il ne prenne part à la décision puisque à ce niveau, tout origine du Soi qui préside librement à la Réalisation.

Une des clefs de la *réussite* de la Réalisation est certainement la conscience claire de l'expérience du *maintenant* qui met fin à l'anticipation et aux regrets qui relèvent encore du pouvoir de l'ego. La méthode est simple : déplacer le centre, c'est-à-dire la perception de *soi-même* de l'ego vers le Soi.

Il s'ensuit que lorsque le centre de notre conscience change de perspective pour celle strictement présente et momentanée du Soi, la mémoire et l'anticipation deviennent alors des actions objectives et périphériques de l'esprit, et à ce moment nous ne sommes plus identifiés avec le mode égoïste de la pensée. Nous avons [alors] la sérénité, la conscience aiguisée, libérée de la temporalité, de celui qui vit complètement dans le présent, sans les absurdes limitations de se sentir incapable de se souvenir du passé ou encore de se projeter dans le futur. La Réalisation du Soi est ainsi la Réalisation de la *Présence* éternelle et inéluctable [en nous].¹

Ce caractère inéluctable de cette *Présence* en l'homme serait selon Watts un des principes fondamentaux de la Réalisation en tant que telle : il est impossible de la fuir puisqu'elle a toujours été dans la conscience intérieure de l'homme qui n'aurait jamais désiré autre chose qu'*Elle*, même s'il la perd à vouloir la retenir. Watts faisant remarquer que cette position est longuement documentée dans le Bouddhisme Zen. « *C'est seulement lorsque vous la cherchez que vous la perdez. Vous ne pouvez pas plus la retenir que vous en défaire.*² » S'appuyant ensuite sur Chapman³, qui propose une approche similaire à celle de l'Orient pour l'Occident, Watts indiquera qu'il faut accepter chaque événement comme s'il tirait son origine de la volonté de Dieu.

Chaque moment est un message de la volonté de Dieu ; tout événement extérieur, tout ce qui n'origine pas de nous, et toutes les pensées involontaires ou impressions qui viennent à nous sont le propre touché de Dieu. Nous vivons en harmonie avec Dieu. Tout ce avec quoi nous venons en contact, la totalité des événements journaliers et toutes nos réponses intérieures, autant plaisirs que douleurs sont le travail de Dieu.⁴

¹ *The Supreme Identity*, p. 180.

² D.T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, Kyoto, 1935, p. 115.

³ Dom John Chapman, *Spiritual Letters*, London, 1944.

⁴ Chapman, *Spiritual Letters*, p. 143.

L'Identité Suprême

Même s'il rappelle à plusieurs reprises que le Soi n'a pas besoin de « moyens » pour se réaliser, Watts insiste tout de même pour donner quelques conseils et proposer quelques outils à ses lecteurs, comme la pratique d'une discipline spirituelle pouvant relaxer l'esprit et libérer la conscience, la pratique de la respiration, la recherche d'environnements calmes pour *méditer*, une attention particulière à la santé du corps, etc. Mais finalement, une fois que le Soi est devenu complètement distinct de l'ego, aucun exercice n'est plus nécessaire, puisqu'il s'identifie alors avec l'infini au-delà de tout dualisme dans une acceptation totale de l'amour en laissant les choses être ce qu'elles sont.

Nous terminerons cette lecture de *The Supreme Identity* en reprenant une formulation de cette expérience ultime qu'aurait pu tout aussi bien utiliser Watts pour décrire l'Identité Suprême avec *Dieu-Soi-Brahmā-Tao*, car c'est certainement cette même expérience que voulait faire connaître Hermann Hesse à ses lecteurs, lorsqu'il faisait « réfléchir » sur sa condition le personnage central du roman *Siddharta* :

Peu à peu se développait et mûrissait en Siddhartha la notion exacte de ce qu'est la Sagesse proprement dite, qui avait été le but de ses longues recherches. Ce n'était somme toute qu'une prédisposition de l'âme, une capacité, un art mystérieux qui consistait à s'identifier à chaque instant de la vie avec l'idée de l'unité, à sentir cette Unité partout, à s'en pénétrer comme les poumons de l'air que l'on respire. Tout cela s'épanouissait en lui peu à peu, se reflétait sur la vieille figure enfantine de Vasudeva et se traduisait par ces mots : harmonie, science de l'Éternelle Perfection du monde, Unité, Sourire.¹

Lorsqu'on fait le bilan de ce que Watts apporte à ses lecteurs dans ce cinquième ouvrage, on est forcé de reconnaître que le contenu est, sommes toutes, assez mince et que le sujet tient à bien peu de choses. Bien sûr, le thème central qui demeure toujours au premier plan relève encore une fois d'un effort qui vise à élaborer une voie médiane qui s'inspire de la sagesse de l'Orient et qui aurait pour objet la revitalisation de la spiritualité chrétienne ; une renaissance qui s'appuie très souvent sur les enseignements que Watts tire de la psychologie de Jung. Quant à la prémisse sur laquelle se fonde sa prise de position, elle semble toujours la même : c'est le constat d'échec de la société occidentale qui n'arrive pas à trouver un principe unificateur qui puisse lui permettre de saisir le *sens de la vie*, dont on sait maintenant pour l'avoir identifié à plusieurs reprises qu'il réside essentiellement dans l'Union avec Dieu ; cette donnée d'une expérience ultime que religions et philosophies traditionnelles ont traduite dans leurs langages spécifiques.

¹ Hermann Hesse. *Siddharta*, trad., Paris, Grasset, 1950 (1925), p. 191-192.

L'Identité Suprême

Lorsque Watts se fait le défenseur de cette *seule et unique expérience de Dieu*, on peut comprendre que cela s'inscrit dans un projet plus global qui relève d'un certain prosélytisme puisqu'il caresse toujours à cette époque le projet de travailler à l'édification d'un catholicisme véritable qui passerait nécessairement par la compréhension de l'héritage des enseignements védiques et bouddhistes, en l'occurrence, le Zen. On sait maintenant que ces idées ne sont pas neuves et chacun de ses ouvrages antérieurs est là pour le rappeler à ses lecteurs assidus. Ainsi, lorsqu'il parle de l'édification d'un véritable catholicisme, il faut comprendre qu'il suppose réalisable la communion des croyants, toutes obédiences confondues ; une communion qui se réaliserait non pas dans l'abandon réciproque des traditions, mais plutôt dans la mise en commun de leurs différentes expériences qui visent ultimement à rendre hommage à Dieu une fois que l'expérience de l'*Ultime Réalité* qui s'exerce dans l'*Éternel Maintenant* est réalisée sans effort. Mais avant que ce temps de la réconciliation n'arrive, les hommes modernes, et tout particulièrement les occidentaux, auront dû vivre une séparation critique d'avec Dieu qui se sera concrétisé dans l'avènement de la conscience individuelle.

À travers cette volonté manifeste de vouloir faire se rencontrer à tout prix différentes traditions spirituelles, Watts n'éprouve aucun scrupule à manifester son attachement à certains préceptes de l'Orient, entre autres, à ceux qui soutiennent la doctrine des avatars. Ainsi, il n'hésite pas à proposer une interprétation qui dévie fortement de celle de l'orthodoxie chrétienne relativement au contenu des évangiles, tout particulièrement lorsqu'il enjoint ses lecteurs à ne pas accorder trop d'importance au Jésus historique, puisque, lui semble-t-il, rien de ce qui est écrit dans la Bible n'oblige à croire que Jésus fut la seule incarnation du Fils unique de Dieu. En effet, Watts soutient que c'est finalement de l'Esprit, du logos, de la sagesse de Dieu dont il est véritablement question lorsque les Écritures enseignent qu'il n'y a pas d'autres noms que le nom de Jésus. Cette contestation de l'interprétation usuelle des textes bibliques se transforme naturellement en contestation plus générale de l'autorité biblique proprement dite. Il faudrait peut-être rappeler ici qu'une des thèses fondamentales que Watts présente à l'analyse, mais aussi à la critique de ses lecteurs est la suivante : la survie de l'Église doit passer par un partage de souveraineté avec la communion spirituelle des autres religions, autrement, elle deviendra inéluctablement une coquille vide privée de son centre, ce principe unificateur d'Union. Une fois vidée de son essence, elle ne sera plus que le porte-voix de la morale dont elle devra partager les fondements avec la philosophie spéculative.

L'enjeu implicite de la réflexion mais surtout de l'expérience que mène Watts soulève la question du fondement de la connaissance, non pas celle qui est purement spéculative, mais plutôt celle qui répond au

L'Identité Suprême

vocable de *véritable connaissance* : la *connaissance métaphysique*. Procédant par élimination, elle ne peut être réflexion spéculative puisqu'elle relèverait alors de la science et de la philosophie, elle ne peut pas non plus être liée à la foi parce qu'elle relèverait alors de la religion, elle ne peut donc relever que de l'expérience mystique et spirituelle. Imprégnée d'émotions, elle est profondément humaine et se révèle comme une expérience de l'universel et de l'éternel ; une expérience qui serait partagée autant dans les traditions chinoises et indiennes que dans la tradition des mystiques chrétiens de l'époque médiévale. En un mot, elle est la véritable finalité de l'homme. Bien sûr, l'on pourrait critiquer et attaquer Watts sur le terrain de la logique pour s'être mis à l'abri de toute analyse et de toute critique rationnelle, mais cela serait tout compte fait parfaitement inutile puisqu'il se prémunit lui-même à l'avance contre toute critique lorsqu'il affirme que parce que cette connaissance ultime relève de l'imédiateté, (de l'éternité hors des paramètres du temps) elle se situe au-delà de la déduction, de la preuve et de l'argumentation rationnelle.

Finalement, le message purement métaphysique qu'a livré Watts à ses lecteurs dans ce cinquième livre pourrait se résumer ainsi : L'homme doit savoir que la *connaissance véritable*, est le *Soi* de l'univers, *Brahmā, Tao, Dieu* dont l'Incarnation dans le Christ (second Adam) exprime au mieux les métamorphoses éternelles de l'Infini dans les termes du fini. Ainsi, la propre nature de l'homme se confond avec la véritable connaissance et elle consiste à déplacer le centre de la conscience de l'ego vers le Soi afin que se réalise dans un éternel maintenant la compréhension non-duelle du monde : *l'Identité suprême* avec le Soi de l'univers qui est le fondement supra-individuel, le continuum dans lequel toutes les expériences et les manifestations du jeu de l'Infini viennent à jour.

6

Au cours de l'année où Watts coupa irrévocablement les ponts avec l'Église, il publia un petit ouvrage : *Easter Its Story and Meaning*¹, une monographie qui portait sur l'histoire et la signification de Pâques, la fête de la Résurrection. Il proposait un travail *original*, du moins le prétendait-il :

Autant que je peux en être conscient, un tel livre n'existe pas encore, ce qui est surprenant, car Pâques occupe une place très importante dans l'Année Chrétienne. Il y a une abondance d'ouvrages qui concernent la Résurrection du Christ, d'autres qui s'intéressent aux mythologies qui touchent au thème de la mort et de la résurrection des dieux ainsi qu'au folklore concernant la fête de Pâques. Mais il n'y a aucune description générale de l'histoire et de la célébration de Pâques dans le contexte chrétien en tant que tel, encore moins lorsque l'on tient compte du contexte pré-chrétien.²

Ainsi, c'est à travers l'explication et l'analyse des *secrets* de certains des symboles propres à cette fête : l'œuf, le cycle solaire, le cérémonial, l'agneau, etc., mais aussi en puisant abondamment aux sources mythologiques de l'antiquité, qu'il va s'intéresser à présenter à ses lecteurs les liens, mais surtout les nombreuses équivalences qu'il perçoit au sein de chacune de ces nombreuses traditions. Sur le plan esthétique, cet ouvrage se distingue par sa facture graphique particulière, on peut même dire qu'il est, à certains égards, véritablement « décoré », à l'occasion de la plume même de Watts. Plus simplement, ce livre s'inscrit comme une sorte de louange de l'amour religieux, parfois mystique, un amour qui demeure quand même tout à fait acceptable aux yeux de la communauté religieuse.

Dans ses *Mémoires*, Watts n'a pas voulu épiloguer longtemps sur ce petit livre auquel il n'accorde pas une très grande importance, sauf peut être pour mentionner son goût pour l'art graphique tout en indiquant que cet ouvrage n'avait pour lui qu'une *saveur* alimentaire.

Ce qui me remet en mémoire que j'étais à l'époque un peintre et un calligraphe plein d'enthousiasme (dans le style Renaissance occidentale). Je n'employais que l'aquarelle, l'encre et la gouache — jamais l'huile —, et mon goût me portait naturellement vers le style

¹ Alan Watts, *Easter Its Story and Meaning*, New York, Henry Schuman, Inc., 1950. (Inédit en français, traduction R.J.)

² *Easter Its Story and Meaning*, p. 11.

Pâques

des incunables et des miniatures persanes, bien que j'ai exécuté plusieurs centaines de dessins érotiques pour mes amis cochons. De façon paradoxale et typique, j'ai également peint des icônes, en passant une couche de vernis sur des aquarelles pour les faire briller. Le seul de ces essais que j'ai « exposé » publiquement était une peinture de la Résurrection dans mon livre *Pâques — son histoire et sa signification*, ouvrage « alimentaire », publié par Henri Schuman en 1950. Il est accompagné de cette légende « Indien moderne — artiste inconnu ».¹

Dans la préface du livre datée d'octobre 1949 et écrite (pour la dernière fois) à Evanston², Watts qui veut montrer que l'histoire de Pâques n'est pas seulement une *histoire* spécifiquement chrétienne, indique d'emblée que le « pattern » de la Résurrection qui fonde l'historicité du Christ pour l'orthodoxie chrétienne est également présent en tant que mythe fondateur chez plusieurs grandes civilisations. Sur le sens qui doit être donné au mythe, Watts propose une définition empreinte du mysticisme (*pensons à toute la question de l'Infini impliquée dans le fini*) qui avait été traitée dans son précédent ouvrage. S'appuyant sur les mêmes principes qui avaient présidé à l'élaboration de cette « nouvelle approche mystique », il propose une définition non orthodoxe du mythe. En effet, il semble bien pour lui, qu'au-delà de l'histoire, des événements et des faits, le mythe se doit d'être compris comme un langage symbolisant la réalité de l'ordre divin réfractaire à la dimension spatio-temporelle. C'est pourquoi il insiste sur le fait que, nonobstant le caractère historique de la venue du Christ dont les explications relèvent de l'analyse qu'en font la religion et la théologie, c'est surtout le caractère mythique de cette *histoire* qui va le guider cette fois-ci. C'est pourquoi une grande partie de son analyse va se fonder sur le principe suivant : les véritables mythes ne sauraient être considérés comme des *inventions délibérées*, puisque, comme le stipule le discours de la psychologie auquel il a déjà donné écho de manière assez peu critique en s'en faisant le défenseur à plusieurs reprises, les mythes surgissent des profondeurs de la vie psychique de l'esprit de l'homme aussi naturellement que ses rêves et expriment à leur façon le contact entre l'âme et l'Esprit Saint.

Mais que signifie Pâques? si ce n'est la Vie et la Résurrection perçues dans un cycle continu! Il semble bien que la symbolique reliée au « pain » d'une part et au « pain de vie » (Christ) d'autre part, soit au

¹ *Mémoires (1915-1965)*, p. 183. Le dessin auquel Watts fait référence est d'une facture très simple, voir presque naïve où la perspective est absente, cette aquarelle « *Indien Moderne* », traitée en aplat, rappelle le style des icônes du christianisme orthodoxe. Au centre, un Christ glorieux quittant son tombeau. L'entourant, quatre personnages : deux anges en adoration, l'un à genoux, l'autre comme suspendu dans les airs et deux gardiens armés de sabres et vêtus de cotte de mailles, l'un foudroyé, l'autre étourdi. Derrière la scène, une colline où se dressent trois peupliers stylisés qui s'intercalent entre cinq arbres à rameaux, le premier ayant trois branches alors que les autres en ont tous une de plus que le précédent. Cette illustration personnelle de Watts est coincée entre le tableau « *La Résurrection* » d'El Greco et « *Le Christ ressuscité apparaissant à Marie Madeleine* » de Martin Schongauer.

² Siège de l'université Northwestern qu'il quitta définitivement en mettant fin à sa carrière de prêtre pour débiter celle de professeur à l'Académie américaine des Études asiatiques à San Francisco après un entracte de six mois à Thornecrest Farmhouse, Millbrook, période durant laquelle il rédigea *The Wisdom of Insecurity* que nous analyserons au Chapitre Sept.

Pâques

cœur de la compréhension d'un des mythes fondateurs auquel Watts va constamment se « nourrir ». Le grain qui est *mis en terre* devient l'épi qui *meurt une seconde fois* sous la mouture pour devenir le pain qui est à *nouveau enseveli* dans le corps de l'homme pour *retourner* ensuite sous forme de déchet à la terre afin de fertiliser encore une fois la graine, et ce, « éternellement ».

Ce qui explique que pour les chrétiens, lorsque la fête de Pâques est saisie à l'extérieur de son contexte, c'est-à-dire lorsque la Résurrection est coupée de la Passion et de la Mort, l'événement en soi perd toute signification véritable : l'Abandon et l'Amour¹. Ainsi, la Résurrection demeure inséparable de la Passion et exprime le renouvellement de la vie « cyclique » à travers le *Sacrifice*. Si pour les chrétiens, Pâques exprime la fête de la Résurrection du Christ, cette « fête », qu'importe le nom qui lui a été donné ailleurs, exprime pour d'autres religions et d'autres traditions à travers leurs mythologies, leurs folklores et leurs histoires, le même thème fondamental : celui de la Mort et de la Résurrection. En d'autres mots, après la mort, que celle-ci soit physique ou psychique, l'homme va entrer dans une vie « éternelle » ; en résumé, cette fête exprime le désir profond de l'homme pour l'immortalité. Tout au long de son étude, Watts va faire remarquer à ses lecteurs le caractère saisissant des multiples ressemblances entre l'histoire du Christ et celles racontées dans d'autres cultures anciennes ; toutes, concernant la résurrection. Afin d'expliquer les constantes reprises de cette *même* histoire, malgré quelques variantes, somme toute, bien superficielles, Watts qui ne s'éloigne pas beaucoup de l'interprétation donnée par quelques-uns des premiers Pères de l'Église (*l'Esprit divin pousse les hommes à inventer des histoires qui préfigurent celle du Christ*) va formuler l'hypothèse que l'homme a de tout temps utilisé les mêmes images mythiques et religieuses parce que son esprit (comme son corps) est le même partout. Parce que ce mythe fondateur de *la-mort-et-de-la-résurrection* n'est pas entré dans l'imaginaire de l'homme comme un caprice sans fondement, il a dû y avoir quelque chose de commun, un désir particulier, une vérité intérieure fondamentale qui lui aurait fourni le fil avec lequel il a tissé le vêtement du mythe qui a donné un sens au lever et au coucher du Soleil, aux semailles et à la germination, aux actions des dieux et des héros comme Osiris, Ra, Tammuz, Adonis et le Christ qui ont tous subi la mort et connu la résurrection.

Même si Pâques a dû se plier aux prérogatives de l'industrie alimentaire et commerciale, Watts insiste pour dire qu'elle représente encore aujourd'hui plus qu'un simple espoir, plus qu'un désir sentimental, qu'elle

¹ À ce stade-ci de notre étude, on peut s'apercevoir que ce thème central du « total Abandon qui est Amour » est récurrent dans la plupart des ouvrages que Watts a publiés jusqu'à maintenant. Bien sûr, celui-ci n'est pas le lieu qu'il a choisi pour reprendre et élaborer ce qui fonde sa perception quasi mystique de Dieu : cette analyse, il l'avait déjà largement proposée à ses lecteurs dans *The Legacy of Asia, Behold the Spirit et The Supreme Identity*.

Pâques

est l'expression de la résurrection annuelle de « *l'Esprit qui est en nous* ».

Premier symbole entre tous. L'œuf. Au-delà des traditions folkloriques entourant l'œuf de Pâques, la symbolique reliée à l'œuf remonte à certaines des civilisations les plus anciennes. En effet, l'œuf joue un rôle fondamental dans les récits mythiques de la création du monde. Dans un des systèmes de la mythologie égyptienne qui en comprend plusieurs, *Ptah*, le dieu suprême façonne sur un tour de potier un œuf d'or qui sera à l'origine de l'univers, mais il y a également la rencontre entre *Erpa* (*Geb*) et *Nut*, parents d'*Osiris*, qui va produire un œuf gigantesque qui sera le germe de l'origine de l'univers. De cet œuf naîtra *Bennu* le phœnix¹ qui est symbolisé par le Soleil. Il est intéressant de constater avec Watts que le phœnix en mettant le feu à son propre nid et en se réduisant lui-même en cendre va permettre l'éclosion d'un *nouvel* œuf qui donnera naissance au *nouveau* phœnix ; cette procédure devant se répéter de façon cyclique tous les 144.000 ans. Dans l'antiquité, le phœnix est souvent représenté sous les traits du paon et apparaît dans l'iconographie chrétienne.

La mythologie hindoue parle également de l'« œuf-monde » formé dans les eaux du chaos avant l'apparition de l'univers et du temps. De cet œuf d'or origine *Prajapati*, le père des dieux, des hommes et de toutes les créatures. Il crée cet œuf à partir de sa sueur, la moitié supérieure renferme les cieux tandis que la moitié inférieure contient la terre. Certains textes sacrés de l'Hindouisme indiquent qu'à l'origine, le monde qui était non-être (le vide) existait et se développait à l'intérieur d'un œuf. Au bout d'une certaine période, se cassant en deux, l'une des coquilles devenait la terre, l'autre le ciel ; la membrane extérieure produisant les montagnes, la membrane intérieure produisant les nuages et la brume, les veines devenant les rivières, le fluide devenant la mer, etc. Une histoire de même nature est rapportée par la mythologie phénicienne. Watts fait remarquer que mises à part certaines différences superficielles, l'esprit humain produit toujours la *même* *histoire* dans des temps et des lieux différents. Il en vient à la conclusion que ces symboles, toujours les mêmes, ne viennent pas à l'homme à travers la tradition historique, mais plutôt à travers un processus d'*association* qui traduirait la capacité de l'esprit humain à associer ses états intérieurs à des objets ; comme l'œuf à l'idée de création par exemple, en faisant remarquer qu'avant que la science se représente l'univers comme un espace courbé, le mythe le représentait déjà comme un œuf.

¹ Il est intéressant de remarquer que c'est également un oiseau que le Christianisme a adopté pour représenter le Christ qui meurt et revient à la vie.

Pâques

Plus près de nous, l'œuf-monde apparaît dans la symbolique fantastique de l'alchimie médiévale. Le *Grand Œuvre*¹ devant être transporté dans un récipient ovoïde, l'*aludel* qui est souvent représenté surmonté d'un oiseau (phoenix, jars ou pélican²), incubé ensuite dans un four, l'*athanor*, pour qu'il puisse enfin éclore sous la forme de la *Pierre Philosophale*. Afin de montrer les liens qui s'établissent entre le pélican et la symbolique du sang du Christ, nous reprenons ici la citation attribuée à saint Thomas d'Aquin que cite Watts³.

Pélican de miséricorde, Jésus, Seigneur et Dieu,
Purifies-moi, malheureux pécheur, dans ton précieux Sang ;
Sang, dont une goutte peut épancher le genre humain,
Sang qui restaure le monde.⁴

Même si la Bible ne mentionne pas spécifiquement l'œuf-monde, il est intéressant de constater qu'elle indique qu'avant que l'univers ne soit formé, l'Esprit de Dieu planait à la surface des eaux, et que la division des eaux rappelle la création d'un firmament qui pourrait correspondre à la moitié de la coquille de l'œuf primordial dont parlent les autres mythologies.

[Genèse 1, 1-3, 6-7.] Au commencement Dieu créa les cieux et la terre. La terre était informe et vide ; il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut. [...] Dieu dit : Qu'il y ait une étendue entre les eaux, et qu'elle sépare les eaux d'avec les eaux. Et Dieu fit l'étendue, et il sépara les eaux qui sont au-dessous de l'étendue d'avec les eaux qui sont au-dessus de l'étendue. Et cela fut ainsi.

Watts introduit ensuite, à notre humble avis bien inutilement, quelques éléments anecdotiques qui n'apportent pas grand chose à son propos sur une quasi-histoire concernant l'avènement de l'œuf et du lapin (lièvre) de Pâques. En s'inspirant largement d'emprunts à certaines racines du folklore européen, il parlera tout aussi bien de la fertilité associée à *Eostre (Ostara)*, la déesse anglo-saxonne de l'aube, souvent représentée sous la forme d'un oiseau qui se serait transformé en lièvre que de différentes coutumes liées à la décoration et à l'utilisation des œufs de Pâques, tout particulièrement à partir du XV^e siècle.

Le printemps et le cycle du Soleil. S'intéressant à la symbolique traditionnelle liée au cycle des saisons et aux fêtes qui lui sont associées, Watts va maintenant traiter de la signification de certaines

¹ Il est bien sûr question ici de la transformation du plomb en or qui était peut-être une façon de cacher le « travail » plus spirituel qui visait la transformation de l'humanité en divinité.

² Une croyance populaire veut que le pélican nourrisse son petit avec son propre sang.

³ Comme il le fait souvent, Watts n'a pas cru bon de donner à ses lecteurs la source exacte de la citation.

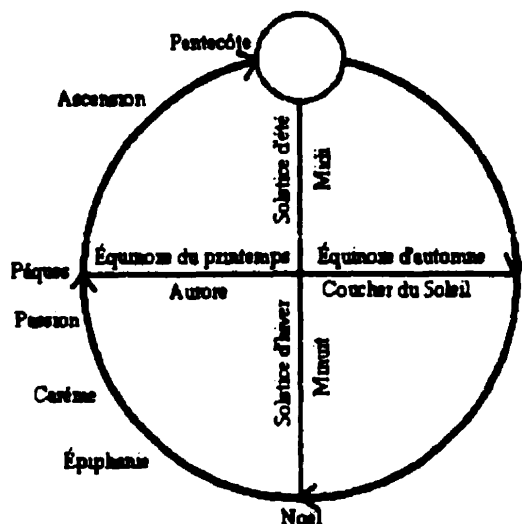
⁴ *Easter Its Story and Meaning*, p. 32.

Pâques

correspondances entre les calendriers solaire, lunaire et chrétien. Même s'il est fixé à partir de l'équinoxe du printemps, le jour de Pâques (du 22 au 25 avril) n'y coïncide pas toujours, pourtant il semble y avoir une certaine correspondance suggestive entre l'histoire du Christ et la moitié ascendante de l'année, Noël correspondant à peu près exactement avec le solstice d'hiver, la naissance du Soleil. La fête suivante, l'Épiphanie, manifestation du Christ au Matin est symbolisée par l'offrande des rois mages et par Vénus, l'étoile du Matin qui se lève après minuit. Vient ensuite le Carême, le jeûne de 40 jours qui se termine à Pâques, l'Aube, le printemps qui est précédé par la Passion du Vendredi Saint. Après Pâques, suivent l'Ascension et une semaine plus tard, la Pentecôte, qui commémore la descente du feu du Saint-Esprit sur les apôtres.

Il semble que l'on puisse voir également un lien avec le parcours complet du Soleil à travers les douze constellations et les 12 apôtres : Matthieu, le Verseau, Jean, le Scorpion qui est un symbole alternatif pour l'aigle et le phœnix, etc. Le parcours du Soleil qui se situe entre l'équinoxe de printemps et l'été est rattaché aux semailles et aux récoltes (blé et raisins) que symbolisent la Mort et la Résurrection du Christ dans le pain et le vin consacrés.

Pâques



Ainsi, en même temps que certaines mythologies, la mythologie chrétienne rattache l'ascension du Soleil au Salut du monde et elle rattache également son parcours descendant avec la Création du monde. Une des représentations des plus courantes, représente le soleil (esprit divin) descendant dans les eaux mystérieuses du chaos : l'Esprit dans la matière (*matter*), déesse-mère et matrice universelle. Watts fait remarquer que ce thème se retrouve également dans le symbolisme chrétien : un Christ conçu par le Saint-Esprit, né de la Mère vierge de Dieu. Par le Baptême, le chrétien est initié, il naît à nouveau par l'eau et l'esprit. Symbolique renouvelée la Veille de Pâques lorsque le prêtre bénit l'eau des fonts baptismaux en y plongeant le Cierge pascal.

[...] Dieu, dont l'esprit était porté sur les eaux au commencement du monde, afin que cet élément reçut la puissance de sanctification! Dieu qui, en lavant par les eaux le péché du monde criminel, faites voir dans le déluge même une image de la régénération, de sorte que par le Mystère d'un seul et même élément, ce déluge mit fin aux vices et faisait germer les vertus. Jetez aujourd'hui, Seigneur, vos regards sur la face de votre Église, et multipliez en elle vos nouvelles générations, vous qui comblez de joie votre cité par le cours abondant de votre grâce, et ouvrez en ce jour par toute la terre la fontaine baptismale, pour y renouveler

Pâques

les nations ; afin que selon la volonté toute-puissante de votre divine Majesté, cette Église reçoive la grâce de votre Fils unique par la vertu du Saint-Esprit.¹

Au sujet des mythes qui entourent la création et la résurrection de l'âme de la mort, Watts renvoie ses lecteurs à ce qu'il considère comme l'une des mythologies fondatrices : celle de *Ra*, le Dieu-soleil de l'Égypte ancienne², où l'esprit Soleil s'éveille à l'intérieur de la Mère universelle, l'eau d'où tirent leur origine tous les dieux. Watts fait également référence de manière succincte à une version babylonienne du même mythe qui implique le dieu *Marduk* et le serpent *Tiamat* qui une fois ce dernier tranché en deux, devient le ciel et la terre. Même s'il perçoit des ressemblances entre l'histoire du Christ et celles qui sont présentées dans les mythes antérieurs, il n'en conclut pas pour autant à une identité de sens entre toutes en faisant remarquer, en accord avec les enseignements de saint Augustin, que la divinité de Jésus ne fait pour lui aucun doute.

Afin d'apporter des preuves sur la constance et l'importance que revêt le thème de la résurrection et de la mort dans l'histoire de l'humanité, Watts, qui rappelons-le n'est ni historien, et encore moins anthropologue, va vouloir se référer à certains mythes fondateurs qui impliquent le retour à la vie, en présentant à ses lecteurs quelques variations historiques sur ce thème unique.

Il semble bien que ce soit dans la civilisation sumérienne que l'on peut retracer l'origine de ce mythe. En effet, il y a de cela plus de 7000 ans, vivait dans la vallée de l'Euphrate une civilisation qui connut son apogée bien avant celui de la civilisation égyptienne. Cette première histoire met en scène *Tammuz*, le « véritable fils des eaux profondes », l'enfant de la déesse-mère *Inanna* (*Ishtar*). À sa mort, *Inanna* est tellement frappée par la douleur qu'elle va suivre son fils dans le monde souterrain (les enfers), le royaume de la reine de la mort, *Eresh-Kigal*. Durant son absence, toute vie sur terre est menacée d'extinction ; plus rien ne pousse et les animaux ne s'accouplent plus, c'est pourquoi *Ea*, dieu de l'eau et de la sagesse, totalement ébranlé par la douleur, fait parvenir au royaume de *Eresh-Kigal* une potion magique. Suite au consentement négocié de cette dernière, *Tammuz* et *Inanna* pourront s'asperger du liquide et revenir à la vie pour une durée de six mois, étant entendu que durant la deuxième partie de l'année, *Tammuz* devra retourner aux enfers. Ainsi, année après année, le même manège recommence, éternellement...

¹ Grand Missel Rituel et Vespéral. Turnhout (Belgique). Établissements Henri Proost & Cie, P. 753-754.

² Pour en savoir plus long, voir *Le Livre des morts Égyptiens*.

Pâques

Au cours des siècles, l'histoire et les rites annuels associés à la mort et à la résurrection de *Tammuz* se déplacent de la culture des sumériens vers celle des phéniciens et des syriens pour atteindre celle des grecs et des romains où *Tammuz* devient *Adonis* et *Inanna*, *Aphrodite*. Évidemment, le temps fera subir à cette histoire plusieurs transformations importantes, (apparition de l'arbre sacré, sang répandu qui renouvelle la terre, etc.) et des personnages principaux et secondaires vont venir s'y ajouter, mais l'essentiel du message demeurera intact.¹ Il semble bien que cette *histoire* trouve écho en Phrygie, une région occidentale de l'Asie Mineure, où *Adonis* porte le nom de *Attis*, son épouse-mère, celui d'*Aphrodite*, (*Rhea*, *Dindymene*). La mythologie égyptienne présente également *Osiris* comme « celui qui naît des eaux... », sa femme-sœur, *Isis*, joue le rôle d'*Inanna*. Dans la mythologie indienne, c'est *Mayz-Shakti*, *Lakshmi*, *Sita* et *Kali* qui jouent tour à tour ce même rôle. Dans la mythologie chinoise, c'est *Kwanyin*, déesse de la miséricorde qui remplit cet office, alors que dans le catholicisme, la dévotion à Marie, Reine du Ciel et Mère de Dieu rappelle ce même mythe fondateur.

Watts accorde ensuite une importance particulière au mythe entourant l'histoire de *Dionysos* parce qu'elle diffère de celle de *Tammuz* en ce que sa véritable naissance est une résurrection. Ayant eu une première existence à laquelle ont mis fin les Titans en le démembrant et le dévorant, c'est Zeus qui en avalant son cœur, lui redonnera la vie une *deuxième fois*. L'intérêt de cette symbolique est double puisqu'elle implique pour la première fois les hommes. En effet, la substance de *Dionysos* ayant pénétré les Titans pour demeurer présente dans leurs cendres et enfin passer dans la substance de l'homme. Il apparaît bien évident aux yeux de Watts que la substance du Christ ressuscitée des morts et en même temps brisée et mangée sacramentellement durant la Messe, pénètre les fidèles en faisant d'eux, son *Corps Mystique*.

Les éléments communs à toutes ces histoires sont si apparents qu'on peut penser à eux comme à un [seul] drame qui est rejoué encore et encore par différents acteurs. Le dieu meurt en descendant dans les profondeurs, comme le grain qui est semé dans la noirceur de la terre, où [encore] il meurt par démembrement comme l'épi qui est brisé et dispersé sur les champs. Et, avec la venue du printemps, le grain s'élève [à nouveau] jeune et vert dans la lumière et, une fois mûr, est recueilli et assemblé dans un seul Pain qui est la source de notre vie, ainsi le dieu mort ressuscite à l'équinoxe du printemps pour devenir la source

¹ Pour ne pas alourdir inutilement le texte, nous ferons l'économie des résumés de plusieurs mythes grecs auxquels Watts fait référence de manière assez dilettante. Sur cette question, nous aimerions plutôt proposer la lecture des ouvrages de Edith Hamilton, *La Mythologie*, trad., Marabout université, 1978 ; celui de Pierre Lévêque & Louis Séchan, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, Paris, Armand Colin Editeur, 1990 ; ou encore celui de Jacques Desautels, *Dieux et Mythes de la Grèce Ancienne*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1988.

Pâques

de la vie éternelle et ceci initie son « mystère ».¹

Pour Watts, le terme mystère couvre tout ce qui touche aux cultes pratiqués, dans les religions anciennes, par les adeptes de sociétés secrètes qui *participent* ainsi à une expérience d'union avec dieu. L'adhésion à ces groupes comportant toujours une initiation ayant pour fonction de représenter la mort en tant qu'individu et la résurrection sous forme de dieu. Une fois initiés, les adeptes peuvent prendre part à certains rites plus ou moins secrets qui *rejouent* symboliquement la vie du dieu. Même si elles peuvent diverger de façon notable, les formes extérieures que prennent ces rites ont en commun un caractère dramatique, c'est pourquoi des sacrifices véritables ou symboliques dont la fonction est de *répéter le drame de la-mort-et-de-la-résurrection* y sont pratiqués, ces cérémonies se terminant par une *communion* durant laquelle un symbole de dieu, habituellement le pain, le vin ou la viande du sacrifice animal est ingéré par les dévots qui ainsi ne font plus qu'un avec dieu. De plus, le caractère secret de cette activité est une constante dans tous ces mystères anciens, Watts faisant remarquer avec raison que les premiers mystères chrétiens, avant que l'Empire Romain ne se convertisse au Christianisme, se pratiquaient également en secret, à l'abri, seuls les baptisés étaient admis durant la célébrations des rites internes de l'Église. C'est pourquoi il ne fait aucun doute à ses yeux que les cérémonies religieuses célébrées durant la Semaine Sainte chrétienne relèvent de la même expression du mystère ancien.

Il semble donc évident que le grand Drame de *la-mort-et-de-la-résurrection* soit au cœur de toutes les célébrations anciennes et modernes. Afin de faire sentir à ses lecteurs la constante répétition de ce même *drame*, Watts signale tour à tour différentes sources qui reprennent à leur façon l'expression de cette constante « vérité » ; que ce soit les tablettes d'or découvertes dans des tombeaux à Sybaris qui portent l'inscription suivante : « *Je suis le fils de la terre et du ciel. [...] Heureux celui qui est sorti de la mort et devient divin.* » ou encore *Le Livre des Morts Égyptiens* : « *Je suis l'Âme divine de Ra qui origine du dieu Nu, l'âme divine qui est Dieu, [...] Je suis le dieu Nu. [...] Je suis le premier dieu né de la matière primordiale, c'est-à-dire l'Âme divine [...] et mon corps est éternité.* » ou encore la Prière du Christ récitée durant la Messe catholique : « *Celui qui participe de notre humanité, partagera notre divinité.* »

Et si Watts se plaît à faire remarquer qu'il lui serait trop long de décrire dans le détail tout ce qui a été transmis aux hommes dans les différents mystères, il tient tout de même à insister sur le fait que la plupart des

¹ *Easter Its Story and Meaning*, p. 54.

Pâques

cérémonies de la *résurrection* qui ont toujours lieu à l'équinoxe du printemps ou au milieu de l'été ont eu une influence sur la célébration des rites de la Pâques chrétienne. Deux de ces cérémonies antiques ont tout particulièrement attiré son attention.

La première : À Rome, (-200~100), une cérémonie initiatique célébrée en l'honneur de *Cybèle* (*Aphrodite-Inanna*) et d'Adonis (*Tammuz-Attis*) qui a lieu un peu avant l'équinoxe de printemps, le 15^e jour de mars. Les adeptes du culte, de jeunes hommes, pratiquent un jeûne (*le carême!*). Au second jour de jeûne, ils partent en forêt à la recherche du pin sous lequel *Attis* est mort. Ils coupent l'arbre et le rapportent au temple de *Cybèle* ; érigé au centre du sanctuaire, (*l'Arbre de Noël!*) il est décoré de guirlande de violettes, sur sa cime est accrochée l'effigie du jeune dieu. Durant toute la durée du jeûne, les fidèles se rassemblent pour chanter des hymnes d'affliction et de louange à la mémoire de la mort du dieu. (*Vendredi Saint : la Vénération de la Croix*) Le 24 mars, c'est le *Jour du Sang* qui sanctifie le thème de l'union avec la divinité à travers le sacrifice personnel. Au son de la musique, les jeunes hommes tournoient autour de l'arbre jusqu'à ce qu'ils atteignent un état d'excitation paroxystique, ils se taillent ensuite et aspergent l'arbre sacré de leur sang, certains s'émasculent comme l'avait fait *Attis* pour résister à l'amour de *Cybèle* : le sacrifice de leur virilité les unissant à dieu et les faisant participer à son immortalité. Le *Jour du Sang* est également l'occasion du sacrifice du taureau. (*l'Agneau pascal*) Lorsque le *Jour du Sang* tire à sa fin, l'effigie d'*Attis* est décrochée de l'arbre, enterrée sous le ciel crépusculaire, Jusqu'à tard dans la nuit, les dévots se rassemblent autour du tombeau et entonnent des hymnes de deuil. À l'approche de l'aurore, un grand feu est allumé. (*le cierge pascal est allumé*) De ce feu, une flamme est apportée au temple où elle symbolise la résurrection. (*Résurrection du Christ*) Le 25 mars est le jour d'allégresse qui célèbre la résurrection d'*Attis*.

La seconde : l'Égypte. Le mystère de *Denderah* est célébré au début du printemps. Une effigie faite à partir d'une pâte de farine de blé est façonnée à l'image d'*Osiris*. Le 12^e jour du mois, elle est transportée sur le Nil dans une embarcation royale jusque dans un tombeau isolé. Là, après une période de jeûne, les prêtres pratiquent les rites de la résurrection. À la fin du mystère, le candidat à l'initiation qui au préalable a été baptisé dans les eaux du Nil, prend la place de l'effigie, et l'on simule une inhumation. Au terme de la cérémonie, le néophyte est relevé d'entre les morts, vêtu de la robe d'*Osiris* et portant un cierge allumé à la main, il est conduit à l'extérieur du tombeau pour y être vénéré à la mémoire du dieu. Watts soutient qu'en analysant d'autres rites et d'autres mystères célébrés en d'autres lieux, il retrouverait encore les mêmes

Pâques

symboles.¹

L'homme acquiert la vie éternelle de la divinité à travers la mort, à travers le partage de la mort du Dieu-Sauveur. Dans les mots de Saint Paul : « Je suis crucifié avec le Christ ; néanmoins Je vis, pas vraiment moi, mais le Christ vivant en moi. »²

Ce que prétend Watts, c'est que si l'histoire du Christ trouve si facilement sa place dans le cœur de l'homme, c'est parce qu'elle a déjà été préparée par la lumière de l'Esprit qui a éclairé l'esprit humain à travers les âges pour lui montrer la voie de *la-mort-et-de-la-résurrection*.

Watts se penche ensuite sur l'un des symboles les plus forts à l'origine des festivités de la Pâque Juive, (*Pesach*) une fête qui implique et profile déjà celle de la Résurrection chez les chrétiens. Il s'agit du symbole de l'agneau pascal qui accompagne la fuite de l'Égypte par Moïses et sa tribu d'esclaves nomades. Moïses a eu la vision de Dieu (*Yahvé*) : L'Éternel, « Celui qui Est » sous la forme d'un rayonnement céleste. Même après que *Yahvé* ait fait *pleuvoir* neuf des dix plaies (la dixième étant la mort du premier fils né dans chaque famille égyptienne) annoncées par Moïses sur le Royaume de Ramsès II, ce dernier hésite encore à libérer le peuple Hébreux afin qu'il puisse faire son pèlerinage. Le jour de la dernière épreuve, Moïses demande à chaque famille de sa tribu de tuer un agneau, d'en asperger le sang sur les montants de la porte de leur demeure, de manger la viande et de se préparer pour la fuite. Durant la nuit, l'ange destructeur tue tous les enfants mâles nouveau-nés qui n'habitent pas une maison marquée par le sang de l'agneau. Le matin venu, le pharaon est prêt à libérer la tribu de Moïses, mais prend connaissance, que celle-ci veut quitter définitivement l'Égypte. Il part donc à la tête de son armée à leur poursuite. À l'aide de son bâton miraculeux, Moïses divise les eaux de la mer rouge qui les séparent de *la terre promise*, son peuple traverse à sec et le pharaon et son armée sont engloutis derrière eux.

[Exode 15, 1-2] Alors Moïses et les enfants d'Israël chantèrent ce cantique à l'Éternel. Ils dirent : Je chanterai à l'Éternel, car il a fait éclater sa gloire ; Il a précipité dans la mer le cheval et son cavalier. L'Éternel est ma force et le sujet de mes louanges ; C'est lui qui m'a sauvé. Il est mon Dieu : je le célébrerai. Il est le Dieu de mon père : je l'exalterai.

¹ Il peut être intéressant de lire *dans cet esprit* le « travail » qu'a réalisé Barbara Wood sous une forme romancée. Barbara Wood. *La Prophétesse*. Paris, Presses de la Cité, 1997.

² *Easter Its Story and Meaning*, p. 65.

Pâques

Longtemps dans les rites anciens de la Pâque Juive, l'agneau sera sacrifié dans le Temple, la viande étant apportée chez les dévots qui, revêtus comme s'ils demeureraient prêts pour le départ (*la Fuite*) vont manger complètement l'agneau. Le pain qui est utilisé lors de ce repas ne contiendra pas de levain pour rappeler qu'au moment de la marche forcée, il n'y avait pas de temps pour faire lever le pain. Autre symbole qui semble relié aux anciens sacrifices du printemps et des premières récoltes : l'agneau doit être le premier-né. Le sang, le fluide de la vie qui est répandu a quelque chose à voir avec la vie divine elle-même. Rappelons que la préparation *kasher* de la viande implique que le sang soit répandu à terre comme une offrande à Dieu.

Ramenant le parallèle au niveau de la symbolique chrétienne, Watts propose sa lecture de la Dernière Cène. Lorsque Jésus dit à ses disciples de « boire son sang » il apporte quelque chose de nouveau, car le geste qu'il pose implique une nouvelle union entre Dieu et l'homme. C'est pourquoi, lorsque le chrétien assume le privilège de *boire le sang du Christ*, il participe de la nature divine comme un fils de Dieu et non seulement comme un serviteur de l'Éternel.

Lorsque l'on affirme que l'homme est le fils ou l'enfant de Dieu, cela implique bien plus que le fait qu'il ait été créé par Dieu. En fait, ce que nous disons, c'est qu'il appartient à la famille divine, que la divinité est en lui comme le sang du père coule dans les veines du fils.¹

Les liens de filiation sont également présents entre l'Exode et l'histoire du Christ. En effet, il semble bien que les écrivains du Nouveau Testament y aient vu plusieurs parallèles et Watts se plaît à en faire ressortir quelques-uns. Saint Matthieu fait le parallèle entre la vie du Christ et l'histoire de l'Ancien Testament perçue comme le symbole prophétique de l'histoire du Christ à venir : son Évangile est divisé en cinq livres qui correspondent aux cinq livres du Pentateuque et comme ceux-ci contiennent la vieille loi de Moïses, l'Évangile contient les cinq livres de la Nouvelle loi du Christ.² Saint Jean fait ressortir le parallèle entre Jésus et l'agneau pascal : « Voici l'agneau de Dieu qui enlève les péchés du monde [...] » et le Christ est crucifié à l'heure où l'agneau pascal est sacrifié. Mais les plus importantes références bibliques à l'agneau de Dieu se retrouvent dans le Livre des Révelations. Saint Paul pour sa part reprend ce symbole de l'agneau premier-né sacrifié en affirmant que le Christ est le premier-né de toute la création, etc.

¹ *Easter Its Story and Meaning*, p. 73.

² Pour Watts, les cinq livres de Matthieu sont organisés ainsi : Chapitre I. (3: 1 à 7:29) ; Chapitre II. (8:1 à 11:1) ; Chapitre III. (11:2 à 19:2) ; Chapitre IV. (19:3 à 26:2) ; Chapitre V. (26:3 à la fin). La dernière phrase de chaque « Chapitre » commençant par : « Après

Pâques

Watts signale ensuite que si aujourd'hui, alors que l'histoire de plusieurs grands prophètes est tombée dans l'oubli, celle de Jésus demeure, ce n'est pas parce qu'il fut un innocent qui affronta la mort avec bravoure, pas plus pour le caractère particulièrement original de sa doctrine spirituelle, ni parce qu'il est ressuscité des morts puisque d'autres auraient semble-t-il réalisés également cet exploit. Mais c'est surtout parce que cette *histoire* est celle d'un dieu qui a partagé celle de ses créatures, celle d'un roi qui est devenu son propre sujet, qui est entré volontairement dans le jeu, qu'il est devenu la victime de cette tragédie qu'il a transformée en triomphe.

Sur le plan symbolique, ce sont les cérémonies religieuses qui ont lieu durant la Semaine Sainte qui rappellent le mieux l'œuvre de la Rédemption, dominée par le récit de la Passion et la mémoire de la mort du Sauveur. Autour de ce mystère fondamental viennent se greffer d'autres faits mémorables comme l'Entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, la trahison de Judas, l'institution de l'Eucharistie dans la Dernière Cène « Buvez en tous ceci est mon sang, celui de la Nouvelle Alliance... », l'arrestation, la Passion, l'agonie, la Mort et la Résurrection.

[Matthieu 28, 1-10] Après le sabbat, à l'aube du premier jour de la semaine, Marie de Magdala et l'autre Marie allèrent voir le sépulcre. Et voici, il y eut un grand tremblement de terre, car un ange du Seigneur descendit du ciel, vint rouler la pierre, et s'assit dessus. Son aspect était comme l'éclair, et son vêtement blanc comme la neige. Les gardes tremblèrent de peur et devinrent comme morts. Mais l'ange prit la parole, et dit aux femmes : Pour vous, ne craignez pas ; car je sais que vous cherchez Jésus qui est crucifié. Il n'est point ici ; il est ressuscité, comme il l'avait dit. Venez, voyez le lieu où il était couché, et allez promptement dire à ses disciples qu'il est ressuscité des morts. Et voici, il vous précède en Galilée : c'est là que vous le verrez. Voici, je vous l'ai dit. Elles s'éloignèrent promptement du sépulcre, avec crainte et avec une grande joie, et elles coururent porter la nouvelle aux disciples. Et voici, Jésus vint à leur rencontre, et dit : Je vous salue. Elles s'approchèrent pour saisir ses pieds et elles se prosternèrent devant lui. Alors, Jésus leur dit : Ne craignez pas ; allez dire à mes frères de se rendre en Galilée : c'est là qu'ils me verront.

Et, durant quarante jours, selon le récit *légendaire* rapporté par la Bible, Jésus-Christ, le Fils de Dieu, un être fait de chair et de sang, va et vient parmi ses disciples. La dernière fois qu'ils le virent « vivant », se fut au Mont des Oliviers, où il disparut dans la brume... [Luc 24, 50-51] « Il les conduisit jusque vers Béthanie, et, ayant levé les mains, il les bénit. Pendant qu'il les bénissait, il se sépara d'eux, et fut enlevé au ciel. »

que Jésus eut achevé ces discours, le foule fut frappée de sa doctrine. »

Pâques

Watts, dont on connaît les talents de conteur, transporte ensuite ses lecteurs en l'an Mille, à l'aube du Moyen Âge, à l'intérieur d'une cathédrale où des moines entourés de fidèles célèbrent dans toutes leurs splendeurs et avec la plus grande ferveur, les différents rites de la Semaine Sainte. Il s'intéresse alors à analyser les éléments constitutifs de ces nombreuses cérémonies : décorum, vêtements sacerdotaux, gestes *théâtraux*, paroles bibliques, chants liturgiques en tentant d'une part d'en dégager toute la symbolique et d'autre part d'établir soit des corrélations avec certaines cérémonies anciennes pratiquées lors des cultes rendus aux dieux et déesses de l'antiquité babylonienne, égyptienne, grecque et romaine ou encore avec le message biblique dont les cérémonies chrétiennes se font l'écho.

Concernant la description de la cérémonie nocturne du Samedi Saint qui insiste sur la symbolique de la lumière et de l'obscurité, Watts est tout particulièrement volubile. Il raconte que dans l'obscurité intense de la cathédrale, vers le milieu de la nuit, on entend le tintement de l'acier frappant sur le silex à l'arrière de l'église. Les étincelles du silex allument la mèche. L'on entend derrière, le murmure des prières de la bénédiction du feu nouveau. Une des branches du chandelier à trois cierges est allumée, au centre de l'église, on allume la seconde branche, à l'entrée du sanctuaire, la troisième est allumée. Les moines entonnent alors *Chant de la Lumière du Christ*. Le cierge pascal, long de six pieds est ensuite allumé et le diacre entonne un chant que Watts considère comme l'un des plus splendides de l'Église.

Exulte donc la foule angélique des cieux ; qu'ils exultent, les divins mystères ; et pour la victoire d'un tel Roi, que sonne la trompette du salut. Qu'elle se réjouisse aussi, la terre irradiée de telles clartés, et qu'illuminée des splendeurs du Roi éternel, elle se sente dans l'univers entier délivrée des ténèbres. [...] ¹

À partir du cierge pascal, tous les cierges de l'église sont ensuite allumés.

Faites donc, Seigneur, que ce Cierge, consacré à l'honneur de votre Nom, brûle durant cette nuit pour en dissiper les ténèbres, et que sa lumière s'élève comme un parfum agréable, se mêle à celle des flambeaux célestes. Que l'Étoile du matin le trouve encore allumé ; cette Étoile qui ne connaît point de couchant ; qui, se levant des lieux sombres, a répandu sur le genre humain une lumière sereine. ²

¹ *Grand Missel Rituel et Vespéral*, (Proclamation Pascalle), p. 744.

² *Ibid.*, p. 746.

Pâques

Le cierge pascal est ensuite apporté vers les fonts baptismaux, où il y sera plongé pour la bénédiction. « *Puisse les pouvoirs de l'Esprit Saint descendre sur l'eau de cette fontaine.* » Cet événement est pour Watts très riche en symbolisme. En effet, c'est le Christ qui descend sur terre et qui est né de la matrice de la vierge Marie, c'est le Christ qui descend dans la mort et qui ressuscite le troisième jour, et c'est ultimement la création de l'univers par la descente du Soleil spirituel dans les eaux matérielles. Ensuite, c'est l'initiation proprement dite puisque les catéchumènes jeunes et vieux s'avancent alors vers l'eau pour recevoir le baptême. L'aube arrive enfin, c'est le temps pour la célébration de l'eucharistie. *Ita Missa est...*

De façon plutôt anecdotique, comme s'il avait voulu changer de registre, Watts va ensuite passer en revue quelques récits et traditions folkloriques reliés à la fête populaire et laïque de Pâques. Du port de nouveaux vêtements, blancs de préférence, en passant par le retour des cloches dans les clochers des églises, la fabrication de plats particuliers ayant des vertus spécifiques, la cueillette de l'eau, la danse du soleil au matin de Pâques, les feux de la veille, et bien sûr les œufs...

On peut peut-être considérer le dernier chapitre, « *Le Secret des Symboles* » comme un effort tenté par l'auteur afin de justifier son travail : comme si Watts l'avait écrit pour donner un sens à cet ensemble hétéroclite de contenus religieux, ésotériques, historiques, anthropologiques et folkloriques sur Pâques.¹ Comparant les symboles aux diamants, il évoquera l'idée que comme ces pierres précieuses, les symboles ont plusieurs facettes et que si certaines peuvent s'exprimer à travers le langage de la théologie, d'autres resteront toujours réfractaires à la rationalité parce qu'elles ne peuvent être traduites par les concepts. Ainsi, même si les rites de Pâques demeurent étroitement liés au thème central du renouvellement de la vie du printemps, cela ne constitue en fait qu'une vision partielle de la vérité profonde qui se cache derrière les symboles. En fait, deux points fondamentaux semblent ressortir de son analyse. Le premier : que la vie qu'apporte le Sauveur à l'humanité, que ce soit sous les traits de *Tammuz*, d'*Osiris* ou encore du Christ, n'est pas la simple vie mortelle, mais la vie spirituelle et éternelle. Le second : que ce cadeau qui est donné à l'homme est la conséquence de la mort physique et c'est là l'essence même de l'histoire de Pâques. En d'autres mots, la source de la vie éternelle est la mort en elle-même. Même si la source de la joie suprême, la vie éternelle, semble à première vue relever du désespoir le plus complet, il faut arriver à comprendre toute la futilité que révèle

¹ Watts qui éprouve depuis toujours une fascination pour tout ce qui relève du cérémonial va poursuivre quelques années plus tard sa réflexion sur cette question. Dans les faits, on peut même penser qu'une bonne partie de la recherche qui a été réalisée pour cet ouvrage va lui être utile lors de la rédaction de *Myth and Ritual in Christianity* (1953) qui sera l'objet de notre étude au chapitre Huit.

Pâques

l'anxiété de vouloir s'accrocher à tout prix à la vie. Et Watts conclut sa réflexion en affirmant que si les symboles de Pâques n'arrivent pas à transmettre ce message, ils ne transmettront rien.¹

Seuls la poésie et le symbole peuvent vraiment tenter de décrire cette étrange transformation inattendue qui envahit entièrement l'être de l'homme, qui le fait sortir de lui-même. Quand il comprend qu'il ne peut rien faire d'autre que se laisser envahir. Cela porte de nombreux noms — Vie Éternelle, Esprit de Dieu, Christ en nous, Victoire sur la mort — [...] mais une chose est claire, lorsque le barrage est ouvert, [*Grâce divine et suppression de l'ego*] c'est simplement *là* — une chose qui a toujours été donnée — et les mots sont aussi inutiles que la peinture rouge sur une rose.²

Nous sommes forcés de reconnaître que dans ce petit volume qui n'a ni la prétention, ni l'envergure de ses ouvrages antérieurs. Watts a su démontrer par la juxtaposition de ces différentes mythologies que cette histoire particulière de Pâques qui articule la dialectique de la mort et de la résurrection, mais également celle du renouvellement cyclique à travers le sacrifice n'était pas spécifiquement chrétienne puisqu'on la retrouvait présente dans plusieurs grandes civilisations. Ce qui est nouveau par rapport à la signification et à la fonction que l'on reconnaît habituellement au mythe, c'est que Watts considère le mythe en filiation directe avec les thèses qu'il a développées jusqu'à maintenant. En effet, la conception qu'il propose du mythe fondateur de la mort et de la résurrection est plutôt mystique et s'inscrit à la même rubrique que celle de sa métaphysique : le mythe est un langage qui ne suppose aucune intention rationnelle et il ne peut être associé à aucune invention délibérée. Dans les faits, il a pour fonction de révéler quelque chose et d'agir comme un langage qui symbolise l'ordre du divin au-delà des limites de l'espace et du temps. Le mythe est également universel, et sa présence dans toutes les grandes civilisations exprime, sans qu'il soit possible pour le lecteur d'en douter par les affirmations répétées de l'auteur, l'universalité du psychisme et de la nature humaine. Plus, le mythe agit comme un canal de communication privilégié entre l'âme humaine et Dieu afin que l'Union puisse se produire, puisque semble-t-il, il s'agit bien là de la signification véritable du sens de la vie!

¹ En questionnant la fonction de l'anxiété humaine. Watts annonce en fait le thème de l'ouvrage qu'il a déjà en chantier *The Wisdom of Insecurity* (1951) que nous analyserons au Chapitre Sept.

² *Easter Its Story and Meaning*, p. 121-122.

7

Watts a définitivement tourné la page en quittant l'université de Northwestern. Il s'est retiré en compagnie de sa future (seconde) épouse, Dorothy De Witt, dans la ferme d'un ami à Millbrook, New York, près de Poughkeepsie, où, pendant six mois, il s'entraîne à la maîtrise de l'art culinaire¹ tout en travaillant au manuscrit de *The Wisdom of Insecurity*². L'ouvrage paraîtra en 1951, peu après sa nomination au poste de professeur à l'Académie des Études asiatiques à San Francisco.

Le point de départ est sensiblement le même que pour *The Supreme Identity*. Encore une fois, Watts va poser le problème à partir du constat d'échec de la société occidentale moderne qui vit une époque de grandes incertitudes, morales, sociales et religieuses, en un mot, une période de très grande insécurité. Si *The Supreme Identity* avait proposé comme solution la recherche d'un principe d'unité, *The Wisdom of Insecurity* propose, peut-être encore plus clairement comme solution, l'« abandon » de toute croyance en une quelconque « idée » de Dieu.

Les lecteurs sentiront la forte influence de Krishnamurti dans cet ouvrage, car à cette époque je m'étais plongé à nouveau dans sa lecture, suffisamment pour me rendre compte que le fond du problème n'était pas tant que je ne croyais pas en la religion anglo-catholique (telle qu'elle est enseignée), mais tout simplement que je ne croyais pas au fait de croire lui-même. Toute croyance était à mes yeux une antithèse de la foi, plus une source d'angoisse que de confiance, plus proche de la crispation que d'une détente réelle — toute forme à laquelle on s'accroche finit inmanquablement par devenir une idole.³

¹ Sur la position « philosophique!!! » de l'auteur sur la question des plaisirs qui relèvent de la table, nous renvoyons le lecteur à « Meurtre dans la cuisine »^[*] paru dans *Does it matter?* (1968)^[**], où Watts nous livre en trois temps, sous la forme de *Commandements*, ses réflexions sur les rapports de l'homme avec la nourriture. I. Accepter de vivre sous-entend que l'on doit accepter de tuer et que la mort soit aussi rapide que possible. II. Il faut soigner et dorloter toutes les formes de vie comestibles. III. Il faut honorer l'animal mort pour soi. « [...] en le faisant cuire à la perfection et en le savourant avec amour. [et] c'est dans la cuisine que nous entretenons le véritable amour de l'animal et de la plante. » (pp. 47-48.)

[*] Écrit à l'origine pour le magazine *Playboy* « [...] cette publication remarquable qui, tout en faisant semblant d'être un magazine « léger », présente une pensée philosophique qui rejoint ce qui se publie de plus passionnant en Amérique. et par ce truchement, ouvre au moins à six millions de lecteurs la vie intellectuelle. » (sic)(Avant-propos, p. 12.)

[**] *Manière à Réflexions. Essais sur la relation de l'homme avec la matérialité*, trad., Maurice de Cheveigné, Paris, Denoël/Gonthier, 1972.

² Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, trad., Frédéric Magne, Paris, Stock/Monde Ouvert, 1977.

³ *Mémoires (1915-1965)*, p. 214.

Bienheureuse Insécurité

The Wisdom of Insecurity est un ouvrage d'une facture bien différente de celle à laquelle Watts avait habitué ses lecteurs jusqu'à maintenant. En effet, ce livre est *libéré* des nombreuses références et allusions littéraires *savantes* ainsi que des intarissables séries de notes en bas de page. Cela implique que certains lecteurs pourront être quelque peu déroutés ; surtout ceux qui veulent connaître et analyser les sources où s'abreuvent la pensée de l'auteur¹. Quant aux autres, le fait que les références indispensables soient directement intégrées au texte rendent l'ouvrage plus direct et plus facile à parcourir. La conséquence la plus évidente dans ce choix d'écrivain, c'est que l'on se retrouve ici en présence d'une œuvre beaucoup plus *personnelle* ; peut-être que certains y verront même un de ses livres charnières, qui d'une certaine manière annonce déjà les fondements de l'idéologie « *contre-culturelle* », puisque Watts, qui est maintenant âgé de 36 ans, utilise de façon particulièrement adroite l'expérience acquise au cours de ses années passées au sein de l'Église où il s'est démarqué dans l'exercice de sa pratique. Ce qui caractérise également le Watts de cette époque, c'est qu'il semble être sorti plus fort de cette période cruciale par l'intégration personnelle de ses très nombreuses lectures et qu'il est compendieusement prêt, en s'appuyant maintenant presque exclusivement sur lui-même, à proposer sa philosophie émergente qui se résume en un nouvel art de vivre qui suppose une nouvelle façon de concevoir la vie et... Dieu, du moins dans le cadre d'une approche occidentale.

The Wisdom of Insecurity est un livre où Watts exerce pour la première fois sa « maturité » à la manière d'un maître Zen, où il tente de montrer pour la première fois et avec plus d'assurance, *la Voie* qui est la sienne, comme s'il avait cette fois-ci finalement *digéré* l'enseignement de l'Orient et celui de la psychanalyse, comme si le temps passé à essayer de se *plier* à l'ordre chrétien lui avait été salutaire, du moins dans ses efforts pour raviver l'esprit du mysticisme médiéval à la lumière d'une *Philosophia perennis*.

Cinq années à peine se sont passées depuis la fin de la Deuxième Guerre Mondiale ; Russes et Américains se dressent maintenant les uns contre les autres séparés par le *rideau de Fer*. Le communisme chinois a étendu son empire et s'est réfugié derrière le *rideau de bambou* et pour finir, la guerre en Corée vient de commencer. Dans ce paysage politique peu rassurant, Watts, le solitaire, qui n'a pu se résoudre à jouer le rôle auquel on l'avait destiné au sein de l'Église Épiscopale ; Watts, l'asocial, qui se reconnaît lui-même inapte pour occuper quelque poste que ce soit au sein de la société marchande ; Watts, l'iconoclaste, qui n'a ni la patience, ni l'humilité nécessaire pour poursuivre une carrière dans le monde du journalisme ; Watts, l'« intellectuel », qui ne se prend pas assez au sérieux pour oser revendiquer le titre de philosophe ;

¹ En effet, dans tout l'ouvrage on ne dénombre qu'un total de 9 notes en bas de page et l'on remarquera l'absence de toute

Bienheureuse Insécurité

Watts, l'écrivain, va dans cet ouvrage, offrir à ses lecteurs ce qu'il sait faire le mieux : leurs parler de spiritualité et de sagesse, celle de l'Orient bien sûr, à une époque de grande insécurité politique.

Dans la préface, Watts fait part de sa fascination pour une des grandes lois du Taoïsme, attribuée à Lao-tseu : la loi de *l'effort inversé*¹ en avouant que son livre se veut une expérimentation de cette loi autour du thème central de la quête humaine et de la sécurité psychologique. La thèse est simple : l'insécurité origine de la recherche de la sécurité. Présentant son essai comme un équivalent philosophique d'*Alice au pays des merveilles*, il signale d'emblée que les lecteurs se trouveront vite confrontés avec le monde présenté à l'envers où l'ordre des choses paraît inversé. Si les thèmes traités ici renvoient encore aux mêmes objets de recherche qui ont été les siens dans ses ouvrages antérieurs, la méthode employée, elle, diffère de beaucoup. Auparavant, Watts tentait par sa propre « lecture » de légitimer certains principes empruntés à la religion, la philosophie et la métaphysique tandis que cette fois-ci, il veut démontrer « *à rebours comment ces réalités essentielles de la religion et de la métaphysique peuvent être justifiées à condition de ne pas en tenir compte, et comment elles peuvent se manifester dans toute leur vérité pourvu qu'elles soient détruites.*² »

Parce que l'homme se conçoit comme un être raisonnable, il veut que sa vie ait un sens, et parce qu'il éprouve de la difficulté à percevoir la signification réelle de celle-ci, *ici et maintenant*, dans le chaos de l'expérience, il s'imagine alors qu'il y a certainement quelque chose de plus que cette expérience incertaine et momentanée du cycle vie-et-mort, c'est pourquoi il espère autre chose, dans un autre lieu, dans un autre temps, dans un autre état, en un mot, il anticipe. Il a l'impression de vivre à une époque d'incertitudes exceptionnelles, dans un monde où les lectures plurielles de la réalité se confrontent, où les traditions s'effondrent, où les vérités se relativisent. Certains y voient enfin une libération des « carcans » et des impératifs moraux, tandis que d'autres, dans le chaos et le désespoir, y voient de grands dangers pour la santé mentale. C'est pourquoi, le bonheur dans ce contexte, relève ultimement de l'espoir d'un lendemain « plus » agréable, que celui-ci soit réalisable pour certains croyants (qui se font de plus en plus rares) dans la promesse de l'ultime vie éternelle, alors que pour les autres, (qui ont accepté les diktats du discours scientifique et agnostique) qu'il réside dans l'espoir de jours meilleurs. Mais finalement ce qui les relie, c'est que pour eux, le bonheur dépend toujours de quelque chose qui doit se réaliser dans l'avenir...

bibliographie en fin de volume.

¹ Tout effort (tension) dirigé en un point engendre nécessairement son contraire. Exemple, tous les efforts (tensions) déployés pour flotter à la surface de l'eau font irrémédiablement couler. Ce qui implique qu'il faille se libérer de la connaissance et laisser place au vide (vacuité).

² *Bienheureuse insécurité*, p. 9.

Bienheureuse Insécurité

Sur l'autorité scientifique et son scepticisme qui a remplacé l'autorité religieuse et la foi dans l'imagination populaire, Watts convient qu'elle origine d'un doute honnête et de pensées courageuses d'hommes de sciences et de philosophes.

Poussés par le désir de respecter absolument les faits, ils ont essayé de voir, de comprendre, et d'affronter la vie sans tenir compte de leurs désirs et de leurs préférences. Eh (sic) bien qu'ils aient fait beaucoup pour améliorer les conditions de vie, il n'en reste pas moins que leur description de l'univers abandonne chaque individu sans le moindre espoir auquel s'accrocher.¹

En d'autres mots, le scepticisme, l'agnosticisme et l'athéisme prônés par la science qui impliquent un monde où l'idée de Dieu est sans valeur et logiquement inutile ont une influence considérable sur l'état d'esprit moderne, en proposant un monde meilleur « à venir », mais en même temps, un monde qui contient sa propre finalité anticipée : « *Toute chose composée doit se décomposer.* » Pour Watts, la conséquence de cette « honnêteté » scientifique suscite une forte vague d'inquiétude et de dépression profonde chez l'homme qui, incapable de vivre sans mythe², doit s'accrocher aux nouveaux mythes politiques et économiques porteurs de lendemains meilleurs qui ne demeureront efficaces que si l'on peut croire en leur *vérité*.

Parce que l'homme moderne soupçonne la religion d'être un mythe (ce qui le vide alors de son contenu), il lui est donc impossible de croire en l'éternité. Cela a pour conséquence de l'amener à rechercher le bonheur dans les plaisirs brefs et incertains de son époque, où, courant nerveusement sans repos et sans véritable satisfaction d'un plaisir à l'autre, vivant constamment dans l'angoisse de manquer quelque chose, il participe ainsi, dans l'agitation et la frustration collective, à sa propre désensibilisation qui nécessite des stimulations de plus en plus nombreuses et violentes. En d'autres mots, il s'agit de « *jouir au maximum et le plus vite possible* ». Se défendant bien de faire une caricature, Watts poursuit sa critique sociale en indiquant que pour maintenir ce « niveau de vie », l'homme moderne devra accepter de faire un travail ennuyeux afin d'acheter ensuite l'éphémère accès à quelques plaisirs trépidants et dispendieux. Le travail devenant le « mal » nécessaire à un « bien » à venir ; valeur qu'il transmettra à sa famille, *ad infinitum*...

¹ Bienheureuse insécurité, p. 15.

² C'est dans *Easter* que l'importance fondamentale des mythes a été implicitement reconnue par Watts dans l'analyse qu'il a proposée de certaines mythologies anciennes et chrétiennes qui concernent le thème central de la résurrection. (voir Chapitre Six)

Bienheureuse Insécurité

Lorsque Watts examine l'angoisse de ceux qui vivent ainsi, il remarque que peu de solutions s'offrent véritablement à eux. L'une d'elle qui s'appuie sur l'argument de Pascal de celui qui ne risque rien à croire, propose de redécouvrir Dieu dans l'expression d'un nouveau mythe ou d'en ressusciter un ancien sous une forme nouvelle et plus convaincante. Cela revient à dire qu'à défaut de vivre vraiment la foi, il pourra se contenter de faire comme si de rien n'était. Une autre, à l'opposé, propose de considérer la vie comme « *une histoire de fou* » vide de sens et en conséquence, engage l'homme à profiter au maximum de ce que la science et la technologie peuvent lui offrir au cours de ce voyage qui part du néant pour aboutir au néant. Mais il pourra aussi, même en admettant l'agnosticisme du discours scientifique, mettre fin à tout effort pour *croire* et accepter la vie telle qu'elle est, sans plus. Mais pour en arriver là, Watts soutient qu'il lui faudra transformer complètement ses modes habituels de penser et de sentir.

Et pour Watts, il semble clair que c'est cette « révolution » du *penser* et du *sentir* qui ne peut être assimilée à un quelconque « *savoir secret* » qui arrivera enfin à révéler la vérité de ce qui se cache derrière les mythes de la religion et de la métaphysique traditionnelles. La connaissance de cette *réalité* qui correspond à Dieu n'est entravée que par la *croissance* : cet état d'esprit contraire à la *foi*, parce qu'elle suppose déjà un certain ajustement de la vérité à quelque chose de préconçu alors que la *foi* est semblable à un plongeur libre de préjugés dans l'inconnu. La *croissance* s'efforçant de retenir, alors que la *foi* agirait comme une force de libération qui ouvre l'esprit. Watts croit que l'époque moderne est le lieu et le temps pour l'expression de cette libération.¹ C'est pourquoi il juge salutaire l'effondrement de toutes croyances ; « *une bénédiction* » dira-t-il, puisque cet effondrement oblige l'homme à regarder la réalité telle qu'elle est au lieu de telle qu'il voudrait qu'elle soit.

C'est pourquoi, pour atteindre l'Ultime Réalité, l'Absolu, l'Éternel, Dieu, il faut cesser de *Le figer* sous une forme particulière, la fonction des images n'étant que d'exprimer cette vérité et non pas de la détenir — l'image de Dieu devenant source de vie à partir du moment où elle se désagrège — Watts faisant remarquer à ses lecteurs que chez le mystique, la vision de Dieu ne s'obtient qu'en abandonnant toute croyance en une quelconque idée de Dieu ! C'est donc en suivant la loi de l'effort inversé que l'homme en arrivera à découvrir l'*absolu*, à découvrir le sens de sa vie lorsqu'il réalisera qu'elle est dépourvue de but. Et si la plupart des

¹ Rappelons que cette idée de considérer l'époque moderne comme étant prête (mûre) pour accéder à une nouvelle spiritualité n'est pas nouvelle pour Watts puisque l'on retrouvera dans au moins deux de ses œuvres une réflexion suivie sur cette problématique : dans *The Legacy of Asia* (voir Chapitre Deux) et évidemment dans *Behold the Spirit*, tout particulièrement dans le premier chapitre de cet ouvrage qui s'appuie sur la théorie de l'histoire de Spengler (voir Chapitre Quatre).

hommes n'arrivent pas à comprendre cela, c'est parce qu'ils abandonnent leur « ouverture d'esprit » pour se figer dans une *théorie* quelconque, alors que la découverte de cette *réalité* ne suppose aucune croyance puisqu'elle surgit d'elle-même.

Watts invite ensuite ses lecteurs à réfléchir sur la sensibilité (plaisir et douleur) et sur la perception du temps (passé, présent, futur). Afin de faire comprendre sa position, il s'appuiera sur les différences de nature qui existent entre l'animal et l'homme. L'animal vit aux rythmes de ses pulsions et de ses instincts dans l'instant immédiat et est incapable de raisonner, ses capacités de mémorisation et de « prédiction » étant très faibles. L'homme, accroît sa capacité à jouir de la vie grâce à une sensibilité intellectuelle accrue qui le rend également plus vulnérable. Ainsi, s'il peut éprouver des plaisirs intenses, c'est qu'il est également sujet à d'intenses douleurs.

Nous aimons le plaisir et détestons la douleur, mais il semble impossible que nous ayons l'un sans l'autre. Et il apparaît de plus que tous deux doivent en quelque façon alterner, car le plaisir continu est un stimulus qui ne peut que s'émousser ou s'accroître. Or, tout plaisir accru, soit durcit et insensibilise les terminaisons nerveuses sous sa poussée, soit se transforme en douleur.¹

Encore une fois, c'est le problème de la pensée *duelle* qui est évoqué. Ainsi, plus la vie sera perçue comme un *bien*, une réussite, plus la mort apparaîtra comme un *mal*, un échec. Mais comme la conscience recouvre en même temps le champ du *plaisir* et de la *douleur*, le fait de rechercher exclusivement le plaisir et de fuir la douleur équivaut à rechercher la perte de la conscience, à lutter contre la vie elle-même. Par conséquent, parce que la vie est un processus fluctuant, plus la lutte sera engagée exclusivement dans la poursuite du plaisir, plus elle participera à la disparition de celui-ci. Mais Watts signale également que le problème qui relève de l'expérimentation de l'alternance plaisir et douleur n'est pas le cœur du problème, car celui-ci réside plutôt dans les facultés humaines de mémoriser et de prédire, bref, dans sa conscience du temps.

Si l'animal semble « heureux » dans l'instant, il en est tout autrement pour l'homme qui espère toujours que *le meilleur est à venir*. Et parce que *demain* peut être anticipé au superlatif, il peut s'accommoder du pire présent. Ou dit différemment, c'est sa faculté de jouir du temps présent qui est comme suspendue par une appréhension d'un futur, son esprit étant occupé par quelque chose qui n'est pas encore là, ce qui a pour

¹ *Bienheureuse insécurité*, p. 33.

Bienheureuse Insécurité

conséquence de l'empêcher de jouir de la vie dans l'instant. « *Le pouvoir des souvenirs et des espérances est tellement grand que pour la plupart des êtres humains le passé et le futur ne sont pas tant aussi réels, que plus réels encore que le présent.*¹ » C'est donc l'usage qui est fait de la capacité de mémorisation et d'anticipation qui en ruine les avantages. En effet, quel avantage y a-t-il à retirer de l'instant présent, si l'esprit est occupé à prévoir et à espérer ou encore, si le bonheur réside dans le rappel du souvenir, la conscience du présent demeurera obscure parce qu'elle n'est pas réalisée complètement. Il y a là un déni formel de la réalité.

Aussi faire des projets pour un avenir qui ne doit jamais devenir présent est à peine plus absurde que de faire des projets pour un futur, lequel, devenant présent, me trouvera « absent », et en train de regarder obstinément par-dessus ses épaules au lieu de le regarder bien en face.²

Il semble bien pour Watts que les avantages d'être conscient soient contrebalancés par certains inconvénients de taille et que la très grande sensibilité humaine finit par rendre l'homme inadapté à sa propre nature, insatisfait de l'inadéquation qu'il perçoit entre ses propres désirs et le monde fini qu'il habite.

Lorsque Watts s'exprime sur le conflit intérieur qui aiguillonne l'homme, sur l'angoisse que celui-ci éprouve envers les choses et les êtres qu'il peut aimer et détester en même temps, il parle en fait de ce conflit qui tire son origine de la division dans l'homme de l'ego conscient (fini) et du Soi (Infini), et c'est bien cette réflexion qu'il a déjà amorcée depuis longtemps qui revient encore une fois comme un leitmotiv. Il s'agit donc du conflit entre le domaine du construit, du contrôle, de l'effort et le domaine du fluide, du changeant et de la gratuité dont il veut entretenir ses lecteurs. « *Passer, c'est vivre ; demeurer et persévérer, c'est mourir.* » Prenant position sur l'inutilité du discours rationnel pour exprimer la fugacité des choses, Watts s'en remet plutôt au langage poétique pour exprimer la force du changement, du mouvement et du rythme qui est au-delà de la dualité. Ainsi, « *la vie et la mort ne sont pas deux forces opposées ; elles sont simplement deux aspects différents d'une même force, car le mouvement du changement est autant destructeur que constructeur.*³ » En d'autres mots, résister au changement équivaut à vouloir se rattacher à la vie à tout prix en retenant sa respiration jusqu'à l'asphyxie.

¹ *Bienheureuse insécurité*, p. 37.

² *Ibid.*, p. 39.

³ *Ibid.*, p. 46

Bienheureuse Insécurité

Watts revient encore une fois sur ce qui différencie l'ego et le Soi. Parce que l'homme a tendance à oublier que la conscience ne vit que parce qu'elle est en mouvement, il entretient l'illusion que l'ego est quelque chose de stable.

La différence entre l'« ego » et le « moi » (sic)¹ est en grande partie une illusion de la mémoire. En fait, l'« ego » est de même nature que le « moi ». Il fait partie de l'ensemble de notre être, de même que notre tête fait partie de notre corps. Mais si nous ne comprenons pas cela, l'« ego » et le « moi », la tête et le corps, demeureront en désaccord. L'« ego », ne comprenant pas qu'il est lui-même partie intégrante du flux changeant, essaiera de trouver un sens au monde et à l'expérience en les « fixant ».²

Aussi longtemps que ce conflit demeure entre le désir de la permanence exprimé par l'ego et la réalité du flux représentée par le Soi — dans ce combat de l'un contre l'autre, l'énergie qui est utilisée pour fixer les choses ne permet pas de s'y plonger : « d'entrer dans la danse » dirons-nous. Critiquant la position de l'orthodoxie chrétienne sur cette question, il reprendra succinctement la thèse qu'il avait développée antérieurement dans *The Supreme Identity* : La religion chrétienne s'est appliquée à comprendre le monde en le fixant, à relier le transitoire à la nature immuable de la divinité qui fixe les lois de toute éternité, une fois pour toute.

Quant à l'homme moderne, parce qu'il se mesure exclusivement par la rationalité, il le considère responsable d'avoir confondu le sens » et la « fixité », d'avoir voulu conformer l'intelligible au « fixe » ; les termes, les lois, les idées correspondant ainsi à leur tour à des réalités considérées comme éternelles derrière des apparences changeantes. À l'origine de cette confusion, Watts pointe du doigt la coupure « nature-ego ». La pensée consciente unidimensionnelle s'est retirée dans son propre monde et a engagé un conflit avec la nature, oubliant que les pensées et les mots ne sont que des conventions, des commodités statiques pour exprimer le réel changeant, oubliant que définir une chose, consiste seulement à la fixer dans des mots, à l'isoler, à la couper du continuum, comme l'est le « je » du reste du monde. En d'autres mots, dès que l'homme s'appréhende en tant qu'être séparé, un conflit éclate entre lui et la nature, les processus naturels ne devenant intelligibles que parce qu'ils sont nommés. C'est pourquoi, les mots et les pensées parce qu'ils sont fixés, séparés, isolés n'arrivent pas à décrire les caractéristiques les plus importantes de la vie, soient son

¹ Dans la traduction que nous propose Frédéric Magne, il semble bien que le traducteur ait commis une faute d'inattention relativement à l'utilisation du terme « moi ». En effet, lorsque Magne utilise le terme « moi », il faudrait plutôt lire celui de « Soi » (Self) ou Âtman, notion à laquelle Watts a fait constamment référence dans plusieurs de ses ouvrages, en l'occurrence dans *The Supreme Identity* que nous avons étudié au Chapitre Cinq.

² *Bienheureuse insécurité*, p. 47-48.

mouvement, sa fluidité.

Afin de faire comprendre à ses lecteurs cette position qui implique la fluidité des choses, Watts prend alors la baguette du « professeur » et a recours à l'exemple d'un mobile [⊕] en mouvement dans l'espace. Afin d'indiquer que ce ne sont que des conventions d'idées et de langage qui servent à décrire le mouvement, il va soutenir que si l'on affirme que [⊕] se trouve à tel point, à tel endroit « maintenant » dans l'espace, l'on sait très bien que dans ce bref intervalle de temps nécessaire à l'expression du mot « maintenant », [⊕] a changé de place et a poursuivi sa course. En fait, tout ce que l'on peut conclure, c'est que [⊕], à un moment donné s'est trouvé à un point précis dans un moment précis, mais ces points infiniment réduits, ces moments fixés dans le temps et l'espace, sont toujours des points imaginaires qui appartiennent plus à la théorie qu'au monde réel. En bref, la fixité appartient plus à l'imagination théorique mathématique qu'à la réalité et toute tentative de définir conventionnellement laisse toujours dans l'ombre ce qu'il y a de plus important.

Finalement, les mots et les objets de mesure ne peuvent rendre compte de la totalité du réel, au mieux, ils ne sont utiles que comme des symboles conventionnés, malheureusement, dans la pratique, les hommes sont trop souvent « ensorcelés » par eux et les confondent avec la réalité. En fait, il semblerait que plus l'homme vit dans l'univers des mots et plus il s'isole des choses et du plaisir qu'il peut retirer des liens qu'il pourrait entretenir avec la réalité. Ainsi, Watts en arrive à la conclusion que tout discours sur la réalité, incluant autant le discours religieux que le discours scientifique, est un discours symbolique sur l'univers réel et que par conséquent, il ne faut jamais confondre la représentation symbolique avec la réalité elle-même. Qui plus est, en voulant symboliser l'univers, l'homme en perd la jouissance. En fait, toutes les définitions recèlent des motivations cachées qui concernent plus l'avenir que le présent et tous ces projets pour « demain » n'ont pas de sens (de réalité) puisque « le présent » est la seule réalité qui existe. Ce « maintenant » qui échappe à toute définition, à toute description.

Ultimement, c'est le monde technologique et sa légitimité que Watts questionne ; un monde qui agresserait « *notre biologie humaine* » dans une course perpétuelle vers l'avenir.

Toute réflexion consciente est incapable de maîtriser le réveil de la bête dans l'homme — une bête encore plus « bestiale » que tout animal sauvage, exaspérée et aveuglée de folie à force de poursuivre des illusions. La spécialisation du langage, l'esprit de classification, et la pensée mécanique ont coupé l'homme d'un grand nombre de

Bienheureuse Insécurité

merveilleux pouvoirs de l'« instinct » qui gouvernent son corps. C'est pour cette raison, en outre, que l'homme se sent tellement séparé de l'univers et de son propre « moi ». Aussi quand toute philosophie s'est dissoute en relativisme, et qu'elle ne peut plus proposer de signification stable de l'univers, l'« ego » isolé se sent misérablement incertain et paniqué, et découvre alors que le monde réel est en totale contradiction avec tout son être.¹

Et pourtant, la plupart des traditions spirituelles soutiennent qu'il existe un point « ultime » où l'homme renonce à l'ego et s'ouvre à une vision de Dieu qui est l'expression de la conscience claire que la vie, la réalité présente, l'instant présent éternel est dépourvu de toute séparation : « *À peine l'ai-je nommé, ce n'est plus Dieu [...]* »

Si vous me demandiez de vous montrer Dieu, je pourrais vous montrer le soleil, ou un arbre, ou encore un ver de terre. Mais si vous me répondez : « Vous voulez dire que Dieu est le soleil, l'arbre, le ver de terre, et toutes les autres choses ? » je me verrais forcé de vous répondre que vous n'avez rien compris du tout.²

Watts, à travers l'initiation d'une critique de la civilisation occidentale va maintenant tenter de faire comprendre à ses lecteurs dans quelle mesure la sagesse du corps, qui s'inscrit dans la totalité de l'organisme, est entravée par le « pouvoir abusif » de l'abstraction intellectuelle ou dit autrement, dans quelle mesure le dualisme corps-esprit peut être tenu pour « le grand responsable » de tous les maux qui assaillent l'homme moderne.

Malgré le fait indéniable que la vie ne peut être « fixée », les mots qui sont des utilitaires communs qui ne lui sont pas équivalents sont tout de même utilisés pour en rendre compte. Pourtant, lorsque l'homme essaie de concevoir la nature d'une expérience, il s'empresse de la fixer dans une forme rigide : une idée, et il retombe alors dans le même *cercle vicieux*. Éduqué selon l'idée que la sagesse (savoir) pouvait être transmise par les mots, il *tombe de haut* lorsqu'il prend conscience que l'essentiel de la sagesse dont il fait preuve au cours de sa vie n'est pas transmissible verbalement, car cette sagesse du corps qui est indispensable pour résoudre les problèmes réels et pratiques de l'existence s'accomplit suivant un ordre qu'aucune prouesse technique n'est capable de rendre complètement. Pourtant, l'homme s'en remet de plus en plus aux gadgets technologiques et à la pensée consciente plutôt qu'au *savoir-faire-inconscient* pour résoudre ses problèmes réels et pratiques de l'existence. Aux yeux de Watts, l'homme moderne souffrirait d'une maladie très grave qui

¹ *Bienheureuse insécurité*, p. 60.

² *Ibid.* p. 62.

Bienheureuse Insécurité

s'expliquerait par la coupure entre son cerveau et son corps, la coupure entre l'ego et le Soi et de façon plus générale entre lui-même et la nature.

S'appuyant sur les travaux de deux « savants¹ », il énonce que l'homme moderne aurait laissé son intellect se développer jusqu'à ce qu'il domine sa vie au-delà de la « sagesse instinctive » qui elle, se serait atrophiée. En conséquence, il y a eu une accentuation de la coupure corps-esprit : le cerveau désirant des choses que le corps lui refuse ; le corps désirant des choses que l'esprit se refuse à lui donner ; le cerveau donnant des directives que le corps se refuse à suivre ; le corps ayant des impulsions que le cerveau ne peut comprendre. Ces *distorsions* sont particulièrement visibles lorsqu'on compare l'insatiabilité de l'appétit de l'homme à celle de l'animal : *Mangeons tant que nous pouvons*... De façon générale, les désirs humains tendent à être insatiables. Ainsi, afin de faire durer plus longtemps l'excitation, la surstimulation des sens commande des excitants toujours plus forts, alors qu'en réaction d'autodéfense, le corps tombe malade, mais le cerveau à la poursuite du bonheur qu'il conçoit comme un plaisir futur et permanent, poursuit sur sa lancée, fuyant devant la mort anticipée, le plus vite possible dans le laps de temps le plus court. Ainsi, la civilisation moderne qui « valide » ces activités, condamne l'homme à la frustration permanente parce que *le meilleur est à venir*... dans un temps futur qui n'existe que dans son cerveau et dont il ne peut jouir réellement alors que son *esprit fondamental* qui connaît la réalité mieux que les idées ne pourra jamais en rendre compte car il ne « sait » rien d'autre que ce qui « est » dans l'instant présent.

[Poursuivre dans cette direction] revient à poursuivre un fantôme qui battrait constamment en retraite et plus vite on le pourchasserait, plus vite il fuirait. Voilà pourquoi nous vivons à ce rythme si fébrile, et voilà pourquoi presque personne ne jouit de ce qu'il possède, mais recherche au contraire toujours quelque chose de plus. Le bonheur, alors, ne consiste plus en des réalisations substantielles et solides, mais en ces abstractions aussi superficielles que sont les promesses, les espoirs et les assurances.²

Ainsi, dans cette ronde infernale de l'afflux des stimulants, l'homme se retrouve en quête perpétuelle avec la frustration en prime ;

[L'homme civilisé] travaille pour la réussite, la gloire, un beau mariage, pour s'amuser, pour aider les autres, ou pour devenir une « personne réelle ». Mais il ne s'agit pas là de désirs réels car ce ne sont pas des choses réelles. Ce ne sont que les sous-produits, les émanations des choses réelles — de simples ombres qui n'ont pas d'existence outre leur

¹ L.L. White, *Le Développement futur de l'homme* (1943) ; *Le Principe unitaire en physique et en biologie* (1949) et Trigant Burrow, *Les Fondements sociaux de la conscience* (1927) ; *Structure de l'aliénation* (1932) ; *La Névrose chez l'homme* (1948).

² *Bienheureuse insécurité*, p. 71.

Bienheureuse Insécurité

substance. L'argent est le symbole parfait de tous ces désirs, car il n'est qu'un simple symbole de la richesse réelle : en faire le but unique est l'exemple le plus frappant de la confusion que nous introduisons entre les mesures de la réalité et la réalité elle-même.¹

Pour Watts, ce serait une erreur que de croire que la civilisation moderne est véritablement « matérialiste », à moins de considérer l'homme comme une excroissance, un rouage mécanique de ce vaste ensemble, puisque ce qui définit un matérialiste, c'est l'*amour* de la matière. Or, l'intellect moderne n'aime pas la matière, mais l'idée qu'il s'en fait en s'entourant de produits falsifiés qui ont tout de l'apparence, mais rien du goût... Les buts poursuivis par la rationalité ne sont pas ceux de l'homme, du moins lorsqu'il se conçoit dans la totalité de son organisme, car alors il redevient sensible à la sagesse du corps et devient en fait plus matérialiste en comprenant alors que le cerveau utilisé correctement, maintenu dans son rôle, (comme le cœur et l'estomac) devrait lui permettre d'affronter le réel et non pas de poursuivre le *fantôme de l'avenir*.

Il est fort probable que les préoccupations qui nous habitent quand nous pensons et formons des projets, tout comme notre sensation de fatigue mentale, sont les signes d'un trouble semblable du cerveau. Le cerveau devrait, et c'est ce qui arrive parfois, calculer et raisonner avec cette même facilité inconsciente dont disposent les autres organes du corps. [...] Le cerveau conscient de soi, comme le cœur conscient de soi, nous plonge dans un trouble qui se manifeste dans la sensation aiguë de séparation que nous ressentons parfois entre notre « moi » et notre expérience. Le cerveau ne peut remplir correctement ses fonctions que si la conscience suit la voie qui est la sienne : elle ne doit pas se contorsionner dans tous les sens pour échapper à l'expérience présente, mais elle doit en être consciente simplement et sans effort.²

La problématique soulevée par Watts à propos du fait d'être conscient, largement inspirée des enseignements de Krishnamurti, sous-entend que l'« erreur » à l'origine de la perception et de la conception dualiste relève d'une trop grande importance accordée au pouvoir factice de l'ego, ce qui a pour effet d'accentuer les cloisonnements et les défenses de l'homme par rapport à la nature. Mais comment sortir du piège de cette séparation « Soi-ego », « cerveau-corps », « homme-nature »? La solution proposée, toujours la même, suppose l'expression de la conscience³ du moment qui « agit » sans l'interférence des jugements ou des concepts ne peut décrire ou définir ce qu'elle révèle. « *En d'autres termes, il faut voir et sentir ce que l'on expérimente, tel quel, et non pas tel que cela est nommé.* » Et comme par magie, dirons-nous, cette façon de comprendre (saisir) le monde révélerait que les problèmes ne sont trop souvent que des illusions.

¹ *Bienheureuse insécurité*, p. 73-74.

² *Ibid.*, p. 85 et 87.

³ Afin de mieux suivre l'auteur dans ses réflexions, il faudrait remplacer le terme « conscience » par l'expression « lumière qui éclaire

Bienheureuse Insécurité

Ainsi, la recherche de la sécurité qui se traduit par un renforcement de l'ego, par une séparation de la vie et qui est en contradiction avec la mouvance et la fluidité de la nature se traduirait par une isolation encore plus grande : « *Je* » contre le monde. En d'autres mots, le désir de sécurité traduirait une sensation d'insécurité et ce cloisonnement accentuerait les divisions et multiplierait les mécanismes de défense. Et il semble bien que cela soit la clef du problème : le besoin irrésistible de sécurité devient une source de contradiction et de douleur, car plus les efforts sont grands pour garantir la sécurité de l'ego, plus la souffrance liée à l'isolement s'accroît. Watts soumet à ses lecteurs l'image du cercle vicieux de l'homme tourmenté : Il sait qu'il est inutile de se tourmenter, mais cela ne l'empêche pas de se tourmenter encore et encore...

Watts considère qu'une seule solution pourra mettre fin à ce problème. Comprendre qu'il n'y a pas de sécurité possible, que la vie est transitoire, que tout est soumis au changement ; comprendre que cette notion de sécurité se fonde essentiellement sur l'impression qu'il y a en l'homme quelque chose de permanent qui résiste aux fluctuations de la vie et du temps : l'ego, mais surtout comprendre que *l'ego n'existe pas!* De façon pratique, cette solution draconienne passe par la prise de conscience du présent, prise de conscience de l'instant, là où sentiments, sensations et pensées s'expriment réellement. En bref, il n'y a que l'expérience de l'instant qui soit et rien d'autre. Et cette conscience de l'instant prend toute sa force lorsqu'elle s'appuie sur l'expérience que le champ de la conscience se situe exclusivement dans le moment présent. Mais qu'en est-il du passé et des souvenirs? L'homme n'est jamais en présence du passé, mais seulement en présence d'une trace présente du passé, le passé n'est connu qu'à travers le présent qui surgit et meurt dans l'instant. Afin de faire comprendre ce phénomène de l'expérience du maintenant et de ses conséquences, Watts propose à ses lecteurs l'exemple de la lecture :

La première expérience est la lecture. La seconde est la pensée : « Je suis en train de lire. » Pouvez-vous trouver un sujet pensant qui pense cette pensée : « Suis-je en train de lire? » En d'autres termes, quand on fait l'expérience présente de la pensée : « Je suis en train de lire. », peut-on se penser soi-même en train de penser cette pensée?

Encore une fois, il faut s'arrêter de penser : « Je suis en train de lire. » On accède alors à une troisième expérience, qui est celle de la pensée : « Je suis en train de penser que je suis en train de lire. » Ne laissez pas la rapidité avec laquelle ces pensées peuvent se succéder vous faire croire que vous les pensez toutes à la fois et au même instant.¹

la réalité » une formule qui traduit mieux la position de Krishnamurti.

¹ *Bienheureuse insécurité*, p. 99-100.

Ce que Watts veut faire remarquer ici, c'est que durant chacune de ces expériences, l'individu n'est conscient que d'une seule expérience à la fois. Qu'il n'est jamais conscient d'être conscient. Ainsi, selon cette conception de la conscience, il serait virtuellement impossible de séparer le penseur de la pensée, le sujet connaissant de l'objet de connaissance. Par conséquent, toute pensée serait une *nouvelle* pensée et toute expérience, une *nouvelle* expérience. Mais Watts insiste également pour dire que cette conscience n'est pas le fait de l'ego, puisque lorsqu'une sensation est perçue, elle l'est nécessairement au niveau du corps et aussi longtemps que dure cette sensation, il sera impossible de tenir le corps à distance de cette expérience. En fait, cette sensation d'un « corps séparé », d'un « ego séparé » origine de la mémoire et de la rapidité de la succession des pensées qui crée l'illusion de la persistance à partir d'un point fixe. « *[Si] je suis conscient de cette expérience présente, et elle est différente de l'expérience passée. Si je peux comparer les deux expériences, et remarquer que l'expérience a changé, c'est donc que je dois être une constante à part.* » Cette illusion persiste parce qu'elle se fonde sur une comparaison entre l'expérience présente et l'expérience du passé alors que dans les faits, il n'y a qu'une comparaison entre l'expérience du présent et la mémoire du passé qui fait partie intégrante de l'expérience du présent, la seule qui existe réellement. L'objet de la démonstration est évident : démontrer que l'ego ne peut pas être séparé de l'expérience puisque l'expérience du présent et l'ego sont une seule et même chose. Comprendre ou accepter cela est lourd de conséquence, puisque si tout est transitoire, s'il n'y a pas de permanence, il n'y a alors plus d'ego à protéger et l'insécurité disparaît.

Si les lecteurs veulent bien suivre Watts dans son exposé, il leur faudra accepter la prémisse suivante : L'expérience est un tout, l'ego *seul* n'expérimente jamais une expérience et toute tension relève toujours de la coupure entre l'ego et l'expérience. C'est pourquoi, certains diront que lors de certains moments privilégiés : « ils s'oublient eux-mêmes » et qu'il n'y a pas dans cet instant le désir de comparer cette expérience à une autre.

Deux solutions opposées s'affrontent ici. La première procède par la médiatisation et consiste à utiliser le souvenir, la comparaison, en bref, de nommer ou de définir l'expérience en fonction de ce qui est déjà « fixé ». La seconde, propose plutôt d'être conscient de l'expérience dans le présent, de se laisser envahir par elle, de laisser de côté toute comparaison, tout souvenir et toute anticipation, en bref, il s'agit de court-circuiter la réflexion. Si la première méthode qui tente d'objectiver le réel, c'est-à-dire de le séparer de l'ego, semble pour Watts vouée à l'échec, c'est parce qu'elle demeure génératrice de tension, alors que la seconde

Bienheureuse Insécurité

qui se fonde essentiellement sur l'expérience du présent, se résume ultimement à être conscient d'une expérience nouvelle sans coupure qui ne passe pas par la médiatisation des idées et du langage. C'est pour cela qu'elle fait disparaître le conflit entre l'ego et la réalité, puisqu'en gardant l'esprit ouvert et réceptif, elle considère chaque instant comme nouveau et unique. Ce principe qui n'est pas le résultat d'une théorie philosophique, mais qui est celui d'une expérience tirée des enseignements du Taoïsme peut très bien se traduire en termes de fluidité et de flexibilité. Cette attitude particulière qui exprime le mieux ces deux caractéristiques de l'esprit est largement mise en évidence dans la pratique des arts martiaux, comme le judo par exemple, où l'abandon à une force opposée ne signifie pas la fuite.

En s'inspirant de ce modèle, l'esprit peut alors absorber la souffrance parce qu'il découvre que la résistance et la fuite ne font que l'accroître, alors il demeure face à elle, c'est-à-dire qu'il ne tente pas de s'en séparer.

Fuir la peur, c'est avoir peur, résister à la douleur, c'est souffrir, se montrer courageux c'est être craintif. Si l'esprit souffre, l'esprit est douleur. Le sujet pensant ne dispose pas de formes autres que sa pensée. Il n'y a pas de fuite possible. Mais tant que l'on ne prendra pas conscience de cette inséparabilité (sic) entre le penseur et sa pensée, l'on essaiera toujours d'échapper¹

Quant à l'absorption possible de cette douleur, Watts signale que l'esprit prend conscience de la douleur en tant que telle sans que l'ego ne la ressente ou n'essaie d'y résister. Il peut même arriver que lorsque la résistance cesse, la douleur cesse également, mais lorsque celle-ci demeure, elle est ressentie de façon différente dans l'absence d'efforts consentis pour s'en libérer. Une fois que cela est saisi, l'individu comprend qu'il n'y a qu'une façon de vivre ; en étant conscient de l'expérience du temps présent, car dès qu'il s'efforce de nommer, de définir, de catégoriser, d'étiqueter, il ne fait qu'« interpréter » la réalité en fonction du passé et de la mémoire.

En fait ce que Watts soulève, c'est un problème épistémologique de taille, car « le penseur » doit aller au-delà de sa pensée puisqu'il *sait* que ses meilleures « idées » lui traversent l'esprit lorsqu'il a cessé de penser. Il *sait* qu'il ne peut résoudre de nouveaux problèmes en empruntant d'anciens raisonnements, il *sait* que lorsque sa pensée s'arrête, épuisée, il *comprend* d'un seul coup. En d'autres mots, et cela semble être une règle universelle, il *sait* qu'il lui faut laisser l'esprit *libre*, qu'il ne faut pas essayer de traduire la réalité en

¹ *Bienheureuse insécurité*, p. 118

Bienheureuse Insécurité

utilisant une grille d'analyse du passé, sinon, comment lui sera-t-il possible d'apprécier le présent avec un regard neuf, si ce présent doit constamment être mesuré au passé et à ses règles ou encore voilé par les chimères d'un futur « prometteur ».

Maintenant qu'il a proposé à ses lecteurs les moyens de se libérer de l'angoisse et de la tension existentielle, Watts va poursuivre sa réflexion en présentant les éléments d'un projet encore plus ambitieux qui questionne la signification de la vie et de l'univers. Mais il est clair que cette compréhension de la vie et de l'univers passe par une certaine *vision* des choses qui implique la fin de toute dualité, en bref, il s'agit de percevoir l'univers comme étant un vaste organisme. « *Si l'esprit est l'énergie motrice de l'action, il faut réconcilier l'esprit avec sa vision de la vie pour que l'action n'aboutisse point inéluctablement à un conflit.*¹ » Watts fait alors remarquer qu'il est possible de *comprendre* cela, mais que le *ressentir* est bien différent. La plupart des hommes se sentent séparés de ce qui les entoure, *i.e.* eux et le reste de l'univers et pourtant, ils n'existent que par rapport à cet univers. C'est pourquoi, s'ils se sentent retranchés du monde, c'est parce qu'ils sont divisés intérieurement, c'est parce qu'ils se séparent de leurs sentiments et de leurs émotions au profit de la rationalisation de ceux-ci. Mais s'ils arrivent enfin à *sentir* le côté irréel de cette situation, alors l'univers ne leur apparaîtra plus comme étranger. Dans cette optique, l'homme ne peut pas *connaître* réellement les objets qui l'entourent, pas plus qu'il ne peut se connaître lui-même en tant que chose-en-soi, séparée du reste.

Mais si néanmoins mon cerveau est moi, alors le soleil est moi, l'air est moi, et la société, dont vous êtes membre également, est moi, car toutes ces choses sont aussi essentielles à mon existence que mon cerveau.

C'est par déduction que je peux dire que le soleil existe en dehors de la sensation que j'en éprouve. Si je peux dire que j'ai un cerveau, bien que je ne le voie pas, c'est également par déduction. Notre savoir sur ces choses n'est que théorique, et ne découle pas d'une expérience immédiate. Mais ce monde « externe » d'objets théoriques est apparemment aussi unitaire que le monde « interne » de l'expérience. C'est de l'expérience que je déduis qu'il existe. Et comme l'expérience forme un tout — je suis mes sensations — je dois donc en déduire que cet univers théorique forme également un tout en soi, et que mon corps et le monde constituent un seul et unique processus.²

Mais il y a une énorme différence entre *déduire* cela et *ressentir* cela, et Watts a été limpide sur cette question, il n'y a que l'expérience qui puisse faire sortir l'homme de son isolement. Et il semble bien que la

¹ *Bienheureuse insécurité*, p. 131.

² *Ibid.*, p. 134-135.

Bienheureuse Insécurité

sensation ne correspondra pas à la théorie aussi longtemps que l'homme ne découvrira pas l'unité de l'expérience intérieure.

De même que processus et forme, énergie et matière, moi-même et expérience sont des mots ou des façons de voir une seule et même chose, de même un et plusieurs, unité et multiplicité, identité et différence ne sont pas des termes opposés s'excluant mutuellement : les uns sont les autres de même que le corps est ses différents organes. Comprendre que plusieurs sont un seul et qu'un seul est plusieurs, c'est comprendre que tous deux sont des mots et des sons signifiant ce qui est évident à la fois pour les sens et la sensation, mais ce qui également une énigme pour la logique et la description.¹

La fin du règne de l'isolement passe donc par l'expérience d'être : la sensation. En d'autres mots, par la conviction qu'il n'existe plus d'ego en dehors de la sensation, de la perception et de la connaissance, par l'impression de faire un avec l'univers et avec Dieu, une *vérité* que la rationalité traduit mal et qui s'exprime mieux à travers le langage du mystique et du poète.

Ce que Watts affirme et qui est la conséquence de l'acceptation de cette « métaphysique », c'est qu'il est impossible de « réfléchir » réellement sur la vie et la réalité, parce que si cela était, il faudrait pouvoir réfléchir sur la pensée de la pensée *ad infinitum*. Et, parce que l'individu et ses pensées font partie de l'univers, comment lui serait-il possible de les extraire afin de les décrire, alors que pour « connaître » la réalité, il ne faut pas lui être extérieur, mais plutôt la *ressentir* de l'intérieur. C'est pourquoi, aussi longtemps que l'homme demeurera à l'*extérieur*, de « lui-même », il ne produira que de la confusion, de la peur, de l'angoisse, de la tension et de l'insécurité. Alors que si l'esprit non-divisé est libéré de cette tension, il pourra goûter chaque instant dans sa plénitude, conscient qu'il n'y a que cet instant, l'instant présent, et qu'il ne lui reste plus qu'à le vivre pleinement, savourant aussi bien la souffrance que le plaisir. C'est pourquoi tous les efforts pour *donner un sens à la vie* apparaissent dès lors inutiles et il comprend enfin qu'il lui faut « oublier » le passé, que l'inconnu ne peut être évité, que rien n'est jamais « fixé » et que conséquemment, l'ego ne peut persévérer dans son isolement...

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, cette conception de la connaissance débouche sur une morale, que Watts qualifie de *créatrice* et qui n'est en fait que l'amour. Pourtant, concernant la morale traditionnelle, il demeure des plus critique. Ainsi, pour lui, le terme moraliste dans l'usage courant, renvoie de façon très étriquée à celui du technicien spécialiste de la réprimande. Même si à première vue, toute morale

¹ *Bienheureuse insécurité*, p. 138.

Bienheureuse Insécurité

permet d'éviter une injuste répartition du plaisir et de la douleur, l'individu n'aura tendance à accepter la règle morale que dans la mesure où il se sent menacé d'une douleur encore plus grande. Cela se fonde sur l'hypothèse que chaque homme agit finalement seulement selon son propre intérêt et qu'il ne respecte ceux de la communauté que dans la mesure où cela sert le sien. Ce qui implique que pour les moralistes, l'homme est fondamentalement égoïste et ne poursuit qu'un seul but : se protéger de la douleur et participer au plaisir ; ce qui va constituer un problème de taille à l'égard de la sociabilité. Et pourtant l'un des plus grands plaisirs n'est-il pas de s'oublier momentanément dans la contemplation de quelque chose en compagnie des autres hommes. Ce que Watts veut indiquer à ses lecteurs, c'est que tant et aussi longtemps que le problème moral sera présenté en termes de plaisir et de douleur ou encore en termes de motivation aucune morale créatrice ne pourra éclore. En d'autres mots, qu'il n'y a pas de morale créatrice possible tant que l'homme n'a pas la possibilité d'être libre, c'est-à-dire non-divisé.

Si je me sens séparé de mon expérience et du monde, la liberté ne m'apparaîtra que comme la limite jusqu'où je peux repousser le monde, et le destin ou fatalité m'apparaîtra au contraire comme la limite jusqu'où le monde peut m'acculer. Mais pour l'esprit dans sa totalité il n'existe pas d'opposition entre l'« ego » et le monde. Il n'y a qu'un seul processus en train de se dérouler, et qui se manifeste dans tout ce qui se passe. C'est ce processus qui fait lever mon petit doigt et qui est la cause des tremblements de terre. Ou, si vous préférez, Je lève mon petit doigt et je fais également trembler la terre. On ne forge pas son destin et le destin ne nous est pas imposé.

Je vous concède que c'est là une bien étrange conception de la liberté. Nous sommes habitués à penser que si la liberté existe elle doit se trouver, non pas dans la nature, mais dans la volonté de l'homme et sa faculté de choisir.¹

Mais le choix n'est pas la liberté puisque ce sont des décisions prises uniquement en fonction du *plaisir-et-de-la-souffrance*, où l'ego s'arrange pour participer au plaisir et s'épargner la souffrance. En fait, cette quête du bonheur pousse l'homme vers une contradiction évidente, car s'il veut faire du bonheur son but ultime, toute son action sera nécessairement dirigée en vue de protéger un plaisir futur ; en conséquence, il demeurera incapable de connaître un véritable plaisir *maintenant*, et Watts a insisté à plusieurs reprises sur l'idée que rien d'autre n'existe que le présent, l'instant. Libéré de tout déterminisme, incluant le déterminisme inconscient, l'« esprit indivis » éprouve un réel sentiment de liberté et adopte dans la sphère morale une façon de vivre qui contient tous les signes d'une action libre et créatrice alors que les actes que la morale qualifie de *bons* ou de *mauvais* sont en réalité les fruits d'un esprit divisé, des désirs et des efforts de l'ego pour se sentir en sécurité. « *Tant qu'il restera en nous la moindre motivation nous incitant à devenir quelqu'un d'important,*

¹ *Bienheureuse insécurité*, p. 151-152.

Bienheureuse Insécurité

*tant que notre esprit croira en la possibilité d'échapper à ce qu'il est en ce moment, nous n'atteindrons pas à la liberté.*¹ » Ainsi, ne cherchant pas à fuir hors du présent, l'« esprit indivis » ne forme plus qu'un avec l'esprit-conscience dans ce qui peut être appelé l'amour en tant qu'acte créateur, en tant que principe organisateur et unificateur qui fait de la foule éparse une seule communauté.

En guise de conclusion, Watts reprend la thèse qu'il avait présentée au début de son ouvrage, à savoir que les énoncés de la science et de la religion chrétienne traitent en fait du même univers celui du passé et du futur, et que même si les deux systèmes utilisent des langages différents, ils se révèlent tous deux également naturalistes. Pourtant, dans l'histoire de toutes les religions, certains hommes ont compris les énoncés religieux d'une façon différente, ils les ont compris comme des doctrines s'intéressant au présent et à l'éternel, comme des ensembles de symboles religieux ou métaphysiques² se rapportant à l'expérience présente du « surnaturel », ce que les doctrines traditionnelles qualifient de *Réalité Infinie* derrière le relatif.

[...] le monde surnaturel et absolu consiste en cette réalité mystérieuse que nous avons également nommée, classifiée et divisée. Il ne s'agit pas là d'un produit de l'esprit. Mais on ne peut ni définir ni décrire *ce que* c'est. A chaque instant, nous en sommes conscients, et elle constitue même notre conscience. Nous l'éprouvons et le sentons, et elle constitue également l'ensemble de nos sentiments et de nos sensations. Et, cependant, essayer de la connaître et de la définir revient à vouloir forcer un couteau à se couper soi-même.³

En d'autres mots, il s'agit de comprendre que dans cette expérience, il n'y a personne qui expérimente l'expérience, il n'y a pas d'ego qui doit abandonner quelque chose... et le mot Dieu n'est qu'une exclamation à propos de cet instant.

Celui qui pense que Dieu ne peut être compris, comprend Dieu, mais celui qui croit que Dieu peut être compris ne le connaît pas. Dieu est inconnu à ceux qui le connaissent, et il est connu par ceux qui ne le connaissent pas du tout.⁴

Rapportant pour la seconde fois les propos du physicien Eddington⁵ qu'il rapproche de la position défendue par les mystiques, il fait remarquer une dernière fois à ses lecteurs que c'est en réalisant cette

¹ *Bienheureuse insécurité*, p. 161.

² Au sens où Watts l'entend habituellement, c'est-à-dire non pas une philosophie spéculative, mais une expérience, une connaissance du présent.

³ *Bienheureuse insécurité*, p. 173-174.

⁴ Citation tirée des *Upanishads* sans référence explicite.

⁵ Citation déjà utilisée dans *The Supreme Identity*. Voir la page 140 de notre Chapitre Cinq sur les mystères de l'électron : « *Quelque chose d'inconnue agit mais nous ne savons pas ce que c'est.* »

Bienheureuse Insécurité

« expérience » que l'esprit devient un tout. La séparation « je et Soi », « homme et monde » disparaît. L'esprit en dehors de soi (*paranoia*) devient en soi et libéré de soi (*metanoia*).

Libres de ne plus s'étreindre elles-mêmes, les mains peuvent enfin saisir ; libres de ne plus se fixer, les yeux peuvent enfin voir ; libre de ne plus essayer de se comprendre soi-même, la pensée peut enfin penser. Dans une telle sensation, vision et pensée, la vie n'a plus besoin d'avenir pour être complète ni d'explication pour être justifiée. En cet instant elle est finie¹

Nous croyons pouvoir dire sans nous tromper que la parution *The Wisdom of Insecurity* a marqué une date importante dans l'œuvre littéraire de Watts. En effet, même si la prémisse de départ de ce livre semble avoir été encore une fois très proche de celle qui avait présidé à l'écriture de *The Supreme Identity*, on est forcé d'admettre que l'argumentation qu'il a soumise à ses lecteurs fut beaucoup plus simple et dans une large mesure plus synthétique, puisque celle-ci a voulu viser l'essentiel : l'actualisation de ce principe qui au cœur même du Taoïsme, à savoir l'*Abandon*.

Lorsqu'on fait l'exercice d'analyser l'œuvre de Watts dans son entier, on s'aperçoit aisément que le public qu'il a voulu toucher avec ce livre était beaucoup plus large. Et si ce dernier ouvrage s'est bien adressé à un plus grand public, c'est surtout parce qu'il était expurgé de toutes références et notes savantes qui, on le soupçonne un peu, ont souvent pour Watts fait office d'ornements.

The Wisdom of Insecurity est déjà, et pour plusieurs raisons, un ouvrage de synthèse et une intégration personnelle d'influences diverses : psychanalyse jungienne, orientalisme, mysticisme chrétien, *philosophia perennis*, etc. ; influences conjuguées qui lui ont permis de façonner sa philosophie que l'on peut à partir de maintenant associer à un nouvel art de vivre qui trouvera largement écho quelques années plus tard dans la philosophie hippie. Une philosophie qui prend naissance essentiellement dans l'expérience et non dans la réflexion. Plus, une philosophie qui renonce sciemment à utiliser la raison pour solutionner tout type de conflits résultant de l'opposition entre l'homme à la nature.

À première vue, et si l'on se laissait « naturellement » guider par les lumières de la raison — ce *bon sens* qui est la chose du monde la mieux partagée — pour évaluer la thèse qui nous est proposée, on pourrait penser que celle-ci n'est en fait qu'une boutade : « L'insécurité origine essentiellement de la recherche de

¹ *Bienheureuse insécurité*, p. 188-189.

Bienheureuse Insécurité

sécurité. » Mais si, pendant un bref instant, on se laisse « séduire » par l'évidence (même trop) manifeste de la formule, on est porté à accorder un certain crédit à cette solution qui, manifestement est présentée ici comme une panacée. Mais, sans vouloir l'universaliser, on peut tout de même lui reconnaître une certaine validité, tout particulièrement lorsqu'elle s'adresse aux individus qui se questionnent sur le sens de la destinée humaine, qui se sentent insatisfaits du bonheur sur commande, qui se sentent aspirés dans la spirale des plaisirs éphémères qui les poussent à fuir vers l'avant, qui souffrent devant l'absurdité de la signification de l'existence et de la finalité de la vie : ce néant qui selon Watts n'est que l'ultime proposition des sciences et des philosophies contemporaines.

Mais dans les faits, et c'est bien à ce niveau que se situe les limites de son analyse du problème. Watts ne peut proposer à ses lecteurs qu'une seule « recette » qui sans être universelle, s'adresse tout de même à un bon nombre d'individus qui se sentent tiraillés par les contradictions qui les habitent : ceux qui sont emprisonnés dans des situations de doubles contraintes qui les paralysent, ceux qui bouclent à vide dans une réflexion sur la réflexion qui, poursuivie *ad infinitum*, les empêche d'agir directement sur leur propre vie à l'intérieur des limites de ce temps privilégié qu'il nomme le présent éternel. Ce Maintenant Éternel qui, rappelons-le, est considéré par l'auteur comme la seule réalité spatio-temporelle véritable : « lieu unique » où les regrets du passé qui paralysent et les espoirs anticipés d'un futur qui chante s'évanouissent totalement pour laisser toute la place à l'action immédiate, celle qui se situe au-delà de toute dualité dans l'acceptation de la vie telle qu'elle est en elle-même ; libérée de toute croyance, de toute limite, de toute nécessité de choisir et de tout but qui puissent entraver son expression.

Et si dans cet ouvrage, Watts a encore une fois insisté pour réitérer sa position sur l'inutilité du discours rationnel, s'il a réaffirmé que celui-ci ne pouvait rendre compte de la totalité du réel, qui ne saurait être emprisonné dans les limites du discours, en d'autres mots que la représentation symbolique ne pouvait être confondue avec la réalité elle-même, c'est pour ramener au banc des accusés cet éternel bouc émissaire : l'ego, ce coupable de circonstance, unique responsable de la misère humaine et de la rupture de l'homme d'avec le Soi de l'univers.

Car finalement, ce qui fait souffrir l'homme, c'est cette recherche absurde de sécurité qui génère l'insécurité et qui se traduit par un renforcement inutile de l'ego, qui rappelons-le, n'est pour Watts qu'une fiction, une construction de l'esprit. L'ego s'accroche, se coupe du mouvement fluide de la nature, cherche la permanence et produit l'illusion de la persistance, là où il n'y a qu'un seul mouvement, un seul univers, un seul

Bienheureuse Insécurité

organisme sans cesse renouvelé dans lequel l'homme doit se fondre pour toucher enfin l'extase et le bonheur dans un amour inconditionnel, uni avec l'esprit-conscience, *Brahmā*-Tao.

8

De 1951 à 1957, au départ attaché à des tâches liées à l'enseignement et ensuite administratives comme doyen de l'Académie des Études asiatiques, Alan Watts *le personnage*, va entrer sans honte dans le « show-business »¹ pour devenir très tôt l'un des pères spirituels de ce que l'on appellera plus tard, la « Contre-Culture ».

Je me sens une responsabilité artistique pour rendre le show intéressant et je ne peux donc me contenter d'un rôle banal : l'intellectuel besogneux et prudent, l'ecclésiastique sérieux, l'administrateur affable, le père de famille banlieusard et sociable. [...] De plus, je trouve difficile d'entretenir un rapport avec les gens qui n'admettent aucun élément de gredinerie en eux-mêmes. [...] Ma vocation dans la vie est de m'intéresser sur (sic) la nature de l'univers. C'est pourquoi je m'intéresse à la philosophie, à la psychologie, à la religion et au mysticisme, non pas en tant que sujets de discussions, mais en tant qu'objets devant être expérimentés, aussi revendiquai-je au moins tacitement d'être un philosophe et un mystique. Certaines personnes attendent de moi que je sois leur gourou, leur messie, ou encore leur exemple à suivre, et ils se retrouvent extrêmement désappointés (sic) quand ils (sic) découvrent la nature « fantasque » de mon esprit, ou ma pointe irréductible de gredinerie. Aussi confient-ils (sic) à leurs amis : « Mais comment donc pourrait-il être un mystique authentique, lui qui est tellement esclave de la nicotine et de l'alcool ? » Ou qui est parfois sujet à des frissons d'angoisse ? Ou qui est attiré sexuellement par les femmes ? Ou qui manque d'enthousiasme pour tout exercice physique ? Ou encore qui n'a aucun besoin d'argent ?²

Encore une fois, c'est la réapparition de Frederic Spiegelberg³ dans sa vie professionnelle qui va permettre à sa « carrière » de prendre un nouveau tournant. En effet, Watts « monte à bord » de ce nouveau voyage intellectuel que va constituer l'Académie des Études asiatiques. Lorsqu'il s'exprime sur l'importance réelle qu'a eu l'Académie dans la « renaissance » de San Francisco, il se fait réticent et préfère paraphraser saint Augustin⁴. Et même s'il demeure prudent dans ses propos, parce qu'il a été mêlé de très près aux

¹ Sur l'agenda chargé qu'était celui de Watts à cette époque, mentionnons qu'il participera en compagnie de Lewis Hill, Richard Moore et Wallace Hamilton à la création d'émissions radiophoniques de « qualité supérieure et d'une grande liberté d'expression » sur les ondes de KPFA (Berkeley) : émissions qui furent retransmises ensuite sur les ondes de KPFK (Los Angeles), WBAI (New York) et KPFT (Houston). En collaboration avec Richard Moore, Watts participa également à la production d'émissions de télévision éducatives à la station KQED de San Francisco. Il prononça aussi un grand nombre de conférences et dirigea des séminaires un peu partout le long de la Côte Ouest. Cf. *Mémoires (1915-1965)*, p. 258-259.

² *Mémoires (1915-1965)*, p. 234 et 235.

³ Voir Chapitre Deux.

⁴ À qui l'on demandait qu'elle était la nature du temps : « Je sais ce que c'est, mais lorsque vous me le demandez, je ne le sais plus. »

événements qui ont suscité cette « vague » de changements, il tient pourtant à affirmer que :

[...] entre les années 58 et 70 environ, un énorme raz de marée d'énergie spirituelle, sous forme de poésie, de musique, de philosophie, de peinture, de religion, de techniques de communications dans la radio, la télévision et le cinéma, de danse, de théâtre, et de renouveau du mode de vie général, balaya toute la ville et ses environs avant de gagner l'Amérique, puis le monde entier, et je sais aussi que j'y ai intensément participé. Je ferais preuve de fausse modestie si je disais que je n'y ai eu qu'un petit rôle, et je suis à la fois satisfait et horrifié de voir comment la jeune génération a suivi et caricaturé en même temps ma philosophie.¹

Précisons la nature de l'Académie des Études asiatiques de San Francisco. Il semble bien qu'implanter et garder « ouverte » une nouvelle école ne fut pas une tâche facile pour les instigateurs du projet, d'autant plus que l'Académie se trouvait dans une position assez particulière puisqu'elle n'avait pas la prétention de devenir un centre académique de haut niveau pour les études orientales comme l'était celui de l'université de Californie, à Berkeley, par exemple. Elle voulait plutôt se positionner dans un créneau particulier, celui d'une institution dévouée à l'apprentissage « pratique² » des langues, des arts, de l'histoire, de la politique et des religions de l'Asie. La clientèle visée était celle des hommes d'affaires, des chercheurs rattachés aux disciplines des sciences humaines ainsi que celle des voyageurs qui voulaient acquérir une connaissance de l'Asie qui s'en tiendrait à l'essentiel. Mais dans la pratique, l'Académie n'avait ni les fonds, ni les facilités nécessaires pour garantir ce type d'enseignement malgré la notoriété de son corps professoral³. Les problèmes de survie de l'organisme étaient nombreux, qu'il suffise de mentionner, ceux relatifs à l'accréditation académique, la classification en tant qu'institut indépendant, les changements de locaux, la création d'une bibliothèque, (Watts y ayant participé en y intégrant sa propre bibliothèque) les collectes de fonds, le nombre d'inscriptions, (65 étudiants en 1952) l'ajustement du cursus à la clientèle, etc. Malgré ces difficultés jamais complètement surmontées, il faut dire que l'Académie fut un centre en constante effervescence et qu'en plus de l'enseignement qui y était dispensé, les nombreuses lectures de spécialistes des

¹ *Mémoires (1915-1965)*, p. 259.

² « pratique » est ici entendu dans le sens d'une véritable transformation pratique de la conscience humaine, ce qui implique à bien des égards l'adoption réelle de mode de vie hindouiste, bouddhiste et taoïste, ce qui à l'évidence est en parfaite contradiction avec l'enseignement universitaire traditionnellement voué à l'étude de l'Asie.

³ Dr. *Fredric Spiegelberg* (directeur d'étude, anciennement professeur à l'université de Stanford où il enseignait la pensée indienne), Dr. *Haridas Chaudhuri* (professeur de philosophie à l'université de Calcutta —selon Watts), professeur de philosophie au Collège *Krishnagar* à Bénarès —selon Stuart), Sir *Cherpat P. Ramaswamy Aiyar* (Diwan de l'État du Travancore et plus tard chancelier de l'université de Bénarès), Dr. *Judith Tyberg* (spécialiste en sanskrit et yoga —selon Watts), (étudiante en sanskrit de Bénarès —selon Stuart), *Tokwan Tada* (lama japonais formé au Tibet —selon Watts), (moine tibétain —selon Stuart), *Rom Landau* (études islamiques), princesse *Poom Pismai Dtskul* de Thaïlande (conservatrice à la Bibliothèque nationale de Thaïlande), Dr. *Gunapala P. Malalasekera* (Président du World Fellowship of Buddhists : Sanskrit et Bouddhisme Hinayana). Cf. *Mémoires (1915-1965)* p. 260-269 et David Stuart, *Alan Watts*, p. 146-158.

Mythe et Rituel dans le Christianisme

différents courants de la sagesse orientale offertes au grand public et les nombreux colloques plus ou moins informels qui y eurent lieu, permirent à des chercheurs, des intellectuels et des artistes d'y confronter leurs expériences et leurs opinions de même que d'y vivre certaines expériences hors des limites des conventions socioculturelles de l'époque.

Watts a rapidement un horaire très chargé et son implication dans l'organisation de l'Académie lui offre un tremplin et une respectabilité qu'il a l'« intelligence » d'utiliser adroitement pour mener sa carrière de *showman-shaman*. Ainsi, il voyage beaucoup le long de la Côte, de Portland jusqu'à Los Angeles pour y présenter des conférences et des lectures, il publie de nombreux articles dans toutes sortes de revues et de périodiques¹, des plus sérieux au plus irrévérencieux, sa participation à la radio et à la télévision éducative lui ouvre toutes grandes les portes de la notoriété et du succès² et bien sûr, l'enseignement lui permet de poursuivre ses recherches personnelles (entre autres l'étude de la calligraphie et du chinois). En principe, il est chargé de cours sur Lao-tseu et sur le t'chan chinois, mais les multiples réorganisations nécessaires à la survie de l'Académie l'amène à présenter des séminaires sur la philosophie chinoise et sur le Zen. Lorsque l'Académie se trouve à cours de capitaux pour garantir les salaires, Spiegelberg retourne à Stanford et Watts accepte par défaut le poste de directeur et d'administrateur, (une association avec le Collège du Pacifique, à Stockton assurera la survie de l'entreprise) poste qu'il occupera jusqu'en 1956 en plus de cumuler celui d'enseignant. Durant cette période, Watts favorisera les associations avec les personnalités du monde de l'Orient qui viendront tour à tour animer les lieux. Au printemps 1957, il abandonne définitivement l'Académie qui fermera ses portes environ un an plus tard. On peut donc affirmer sans se tromper que Watts n'est décidément pas l'homme des institutions et des entreprises collectives.

Après sa rupture d'avec l'Église Épiscopale, Watts n'avait pas formulé d'une façon très claire les raisons profondes pour lesquelles il avait quitté la foi chrétienne. Il avait bien sûr, dans le dernier chapitre de

¹ Afin de mieux cerner comment Watts, le personnage, (amuseur ou charlatan) savait et pouvait « séduire » son auditoire, il est peut-être intéressant de rapporter ici les propos de Donovan Bess, chroniqueur littéraire à San Francisco, qui, s'exprimant sur le contenu d'un de ses livres, disait textuellement : « Donnez à Alan Watts un grand nombre de préceptes philosophiques orientaux inexprimables et il va les transformer dans des termes qui vous feront croire que vous avez compris. Vous ne comprenez pas, mais vous croyez que vous comprenez. Vous croyez en ce merveilleux ensemble de termes que Watts vous a concocté et présenté. » in D. Stuart, *Alan Watts*, p. 153. (trad., R.J.)

² Les Éditions Harper comprennent très vite ce phénomène de popularité naissante et s'empressent de présenter au public une nouvelle édition de *The Meaning of Happiness*, pour laquelle Watts ajoutera une nouvelle Préface. Voir Chapitre Trois.

*The Wisdom of Insecurity*¹, évoqué succinctement le fait qu'il était grand temps pour les croyants de comprendre les énoncés religieux de façon différente, de les saisir comme des ensembles de symboles religieux et métaphysiques se rapportant à l'expérience du *maintenant*, cette *Réalité Infinie* qui se cache derrière ce qui est relatif et changeant, mais il n'avait pas été beaucoup plus loin. Mais sur le plan personnel, il ce peut fort bien que Watts ait encore quelques comptes à régler avec certains théologiens orthodoxes de l'Église Épiscopale. Et c'est peut-être en gardant à l'esprit la réponse qu'il reçut du Chanoine Bernard Idding Bell² à sa lettre de démission datée du mois d'août 1950³ qu'il fit circuler au sein de l'Église que l'on comprendra mieux l'enjeu de *Myth and Ritual in Christianity*⁴. S'il n'avait pas quitté l'Église, il aurait pu tout aussi bien écrire le même livre, à une exception près, si l'on peut faire abstraction du déni formel que les mystères chrétiens puissent être de quelque façon que ce soit la pure vérité sur ce monde, puisque dans ce livre, tout ce qui relève de l'histoire et des procédures relatives aux différents offices est conforme, tout... sauf la foi!

Watts va poursuivre, plus librement et plus complètement dans ce livre, sa réflexion sur le temps, la durée, le cycle, le rituel associés aux saisons, au calendrier religieux et à tout ce qui relève du cérémonial des signes qui révèle le permanent et l'éternel, un travail qu'il avait amorcé avec *The Legacy of Asia*, poursuivi avec *Behold the Spirit* et *The Supreme Identity* et complété avec *Easter Its Story and Meaning*. Touchant de façon particulière l'aspect iconographique et ornemental de l'ouvrage, aux quelques similigravures empruntées tantôt à d'anciennes éditions de Bibles françaises, à des ouvrages consacrés à l'art ornemental sacré et à l'architecture religieuse, aux catalogues du *British Museum* et du *Basel Museum*, l'auteur a cru bon d'ajouter dix-sept illustrations de sa main, qui sont tantôt des dessins à la plume pour les en-têtes de chapitres

¹ Voir la conclusion du Chapitre Sept.

² « [...] Je pense que tout ce que je peux vous dire, c'est combien je suis désolé de ce que vous avez été si torturé et également combien je regrette que vous ayez fait circuler une aussi faible défense. Je ne mets pas en doute votre désir d'honnêteté, mais cette apologie se lit laborieusement comme une rationalisation. Elle se lit vraiment comme une rationalisation très sommaire, et vous conviendrez vous-même qu'elle est incomplète. J'éprouve même quelque réconfort à penser qu'elle est incomplète et que vous finirez plus tard par voir les choses différemment et plus clairement. [...] » *Mémoires (1915-1965)*, p. 225.

³ Nous en avons tiré les extraits suivants : « [...] Sans doute, la forme de la doctrine et du culte chrétiens contient la plus profonde vérité, mais je crains que toute tentative pour la maintenir et la faire revivre ne soit qu'une vaine résistance face au changement inévitable. [...] Vous ne pouvez pas imiter la foi, et quand les formes de la croyance, comme toutes les autres choses finies, commencent à mourir, l'effort pour les faire revivre n'est qu'imitation. [...] [Nous vivons une époque qui est] le prélude à une résurrection, parce que la croissance spirituelle dépend de l'abandon de toute forme de vie recherchant la sécurité [...] la vraie vie est d'être transitoire, une forme permanente serait une monstruosité — une chose finie imitant Dieu. [...] L'image et les paroles du Christ ont été corrompues pour avoir été considérées en tant qu'émanant d'une autorité permanente et absolue. [...] Dans la mesure où l'Église tend à désirer et à adhérer à une autorité, une stabilité, une sécurité spirituelle, et une ligne absolue de conduite, elle provoque sa propre mort. [...] [Mais] la véritable autorité s'exprime ainsi : « Laisser aller. Vous ne trouverez Dieu que si vous n'essayez pas de le posséder » [...] » *Mémoires (1915-1965)*, p. 219-222.

⁴ Alan Watts, *Myth and Ritual in Christianity*, Vanguard Press, 1953. (réimprimé par Beacon Press books — under the auspices of the Unitarian Universalist Association —, Boston, 1968.) (Inédit en français, trad. R.J.)

Mythe et Rituel dans le Christianisme

ou des gravures sur bois pour des illustrations spécifiques. Outre le fait qu'il s'agit ici d'un ouvrage à contenu très spécifique, il faut dire également que les sources et les références qui vont être privilégiées seront presque exclusivement de l'ordre du langage liturgique. En fait, ce que propose Watts, c'est de faire ressortir le sens mythologique du langage associé à la liturgie.

La mythologie du christianisme ne peut pas être étudiée sans tenir compte de ses nombreuses implications théologiques, métaphysiques et psychologiques ; je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'épiloguer sur le fait qu'un livre dédié à cette forme particulière du mythe et du rituel, ait également l'aspect d'un essai philosophique.¹

Ainsi, c'est dans le *Prologue* de cet essai que Watts indiquera d'emblée l'objet et les paramètres de son analyse. D'entrée de jeu, il affirme qu'écrire un livre sur la mythologie chrétienne est une tâche délicate à maints égards parce qu'il va se référer d'une part à la nature, mais également à la valeur de cette mythologie. Y parle-t-on de l'enseignement de Jésus ou de celui de l'Église? Il soulève également le problème de l'objectivité scientifique. En effet, comment l'Occidental qui est totalement immergé dans la tradition chrétienne peut-il réellement prétendre à l'objectivité lorsqu'il lui est virtuellement impossible de prendre ses distances quant à l'objet de son étude! Il faut savoir également que lorsque Watts entretient ses lecteurs sur le Christianisme, il a à l'esprit celui dont les enseignements se retrouvent dans l'Église Catholique Romaine et l'Église Orthodoxe Orientale. Ce choix se fonde sur le fait que la tradition Catholique est la plus ancienne de la tradition chrétienne, que son influence culturelle a été la plus grande et que son contenu mythologique est le plus riche.

Il semble bien que dans une telle aventure les critiques les plus soutenues proviendront certainement des chrétiens qui ne peuvent pas considérer le Christianisme sous l'angle de la mythologie parce que pour eux, il est essentiellement historique. Mais pour Watts, la tradition mythologique du Christianisme ne semble faire aucun doute puisqu'elle est profondément liée à son histoire, ses récits, ses symboles, ses images, ses cérémonies et ses rites. Il faut se rappeler que pour Watts, la fonction du mythe consiste à révéler une signification cachée derrière les choses et que, si certains événements, certains symboles et certaines légendes acquièrent le statut de mythe, c'est parce qu'ils tirent leurs origines d'un processus inconscient. Rappelons que Watts a déjà indiqué entre autres dans *Easter Its Story and Meaning* sa position sur le caractère inspiré des *Saintes Écritures*.

¹ *Myth and Ritual in Christianity*, Préface, p. 4.

Mythe et Rituel dans le Christianisme

Watts prétend que le mythe relativement à sa définition et à sa fonction peut être représenté par quatre grandes Écoles.

La première École est celle du préjugé anthropologique. Pour l'homme moderne d'occident, l'homme du mythe (souvent l'étranger) est un homme primitif, inférieur qui vit de superstitions. S'appuyant sur l'idée que l'intelligence telle qu'il peut la concevoir aurait émergé dans la Grèce Antique, il se perçoit alors comme un être supérieur, au sommet de l'évolution. C'est pourquoi il évaluera la culture mythique en fonction de sa propre culture dominante.

La seconde École présente une position qui est fortement critiquée par les tenants de l'objectivité scientifique et s'inspire de l'interprétation de Jung. Selon celle-ci, le mythe tire son origine de l'inconscient collectif. Un des éléments de preuve qu'elle propose, se fonde sur le fait que les idées, les visions, les fantaisies, les modèles, les images sont toujours les mêmes et qu'ils se retrouvent aussi bien chez les patients modernes que dans les mythologies anciennes sans qu'il ait pu y avoir une possibilité de rencontre entre ces « deux mondes ». Si on accorde un peu de crédit à cette théorie, cela signifie que les rêves et l'imaginaire peuvent être considérés comme l'annonce de la direction que prendrait l'être à partir de processus psychologiques inconscients. Ainsi, un homme serait en bonne santé dans la mesure où ses processus inconscients fonctionneraient sans l'intervention du conscient. Le travail de la médecine de l'âme consisterait alors à amener vers le conscient, la *sagesse* de l'inconscient pour guérir le corps. Ce qui peut être déduit de la théorie jungienne, c'est que d'un certain point de vue, les grands mythes collectifs sont en relation avec les processus inconscients de l'individu et qu'en conséquence, il doit apprendre à s'y fier, à les respecter afin qu'ils soutiennent sa pensée et ses actions conscientes. Et pour Watts, cette théorie n'est pas incompatible avec le dogme chrétien, où *sagesse* de l'inconscient rime avec inspiration du Saint-Esprit. Ésaïe [55, 8-9] « *Car mes pensées ne sont pas vos pensées, Et vos voies ne sont pas mes voies, dit l'éternel.* »

La troisième École propose une interprétation que semble privilégier Watts, c'est celle qui s'inspire des œuvres de Ananda K. Coomaraswamy¹ et qui traitent de la *philosophia perennis*. Elle est certainement

¹ Ici encore plus que dans ses œuvres antérieures, Watts fait encore une fois l'éloge de ce « *grand esprit universel* » qui sut s'intéresser à la pensée mythologique et anthropologique et qui sut reconnaître le côté provincialiste de la pensée occidentale. « *Bien que je ne l'ai jamais rencontré, j'étais à cette époque profondément influencé par ses écrits, car il donnait l'exemple de ma vision de l'homme complet, à la fois mystique et sensuel, et il m'avait devancé dans le travail de discuter la théologie scholastique (sic) chrétienne dans*

celle qui critique de façon la plus virulente la prépondérance du modèle de pensée occidentale. Coomaraswamy soutient qu'il est très présomptueux de croire que la culture est un phénomène récent dans l'histoire de l'*homo sapiens* puisqu'il semble bien qu'au cours de l'histoire de l'humanité, de grandes cultures extrêmement sophistiquées aient atteint leur apothéose sans avoir eu recours à la technologie¹. Ce que Coomaraswamy veut faire remarquer, c'est que la culture moderne est « *historiquement anormale* » puisqu'elle est la seule à ne pas posséder une philosophie ayant un caractère d'unanimité qui s'intéresserait malgré des interprétations et des différences culturelles mineures à la nature et à la destinée de l'homme. Une philosophie qui s'apparenterait à un amour de la sagesse, qui ne relèverait ni des mots ni des idées, mais plutôt d'un état de connaissance et d'existence. Watts prétend que la grande confusion d'interprétation que connaît la philosophie spéculative est due en partie à l'identification du terme « *philosophie* » avec celui de « *pensée* », mais aussi à son habitude d'analyser toute autre culture à partir de ce prisme réducteur qui fait de l'analyse philosophique rationnelle un point de vue unique et provincial par rapport au consensus « *philosophique* » quasi-universel des doctrines qui s'échelonnent tout au long de l'histoire dans différents lieux de la planète. En d'autres mots, ce que Watts propose, dès le début de cet ouvrage, c'est un plaidoyer pour la métaphysique (mysticisme ou *philosophia perennis*) qui est en définitive un monde d'éveil, distinct du monde de la philosophie spéculative abstraite et conceptuelle.

Sur le sens de cette découverte, Watts donne à ses lecteurs suffisamment d'éléments pour qu'ils puissent s'en faire une représentation assez définie. À titre d'exemple, ceux qui travaillent au niveau de cette *philosophia perennis* rapportent tous la même chose : une vision du monde totalement différente, qui éclaire le sens de vivre et... de mourir ; une représentation de la réalité où toutes choses cessent d'être perçues comme des problèmes à résoudre, des buts à atteindre ; une vision qui révèle que le temps n'est qu'une illusion et qu'il est donc inutile de poursuivre un « futur » inexistant ; une conception qui permet de « comprendre » que l'ego est une abstraction sans aucune réalité ; tout cela ne pouvant être décrit que sous des formes négatives. En bref, ce que Watts prétend, c'est que les *prophètes* de cette « réalité » sont capables d'utiliser les mots, les pensées et les idées sans être hypnotisés par leur magie.

Ces *prophètes* et ces connaissances se retrouvent dans les religions philosophiques de l'Asie (Hindouisme, Bouddhisme, Taoïsme), dans le Soufisme de l'Islam, dans la Kabbale du Judaïsme, dans

un contexte global recouvrant la métaphysique et l'iconographie hindoues, bouddhistes et islamiques, étant lui-même un homme religieux qui avait transcendé les religions. » *Mémoires (1915-1965)*, p. 239.

la tradition grecque, où ils apparaissent de façon diluée à travers les enseignements de Platon et les néoplatoniciens d'Alexandrie, dans le Christianisme, dans les œuvres de Dionysius, d'Albert le Grand, Maître Eckhart, Jan Van Ruysbroeck, Nicolas de Cusa, etc.

Avant d'aller plus loin dans son analyse du mythe au sein du Christianisme, Watts, pour le bénéfice des lecteurs qui ne sont peut-être pas familiers avec sa démarche, va décrire brièvement en quoi consiste cette doctrine. Il y a bien sûr le problème de la dualité qui se fonde sur l'exercice limité de l'*expérience conventionnelle* qui fait percevoir à l'homme les choses comme séparées les unes des autres, comme suivant une ligne temporelle ce qui a pour conséquence de privilégier, de vouloir faire triompher un seul aspect : le plaisir sur la douleur, le bien sur le mal, le sujet sur l'objet, etc. Alors que la réalité est *Une* plutôt que multiple.

Tout est *Un*. En fait, la diversité du monde origine de l'*Un* et retourne à l'*Un*, quoi qu'en réalité, ce n'est jamais autre chose que l'*art* de l'*Un* qui joue tous les rôles. Cette venue et ce retour à l'*Un* apparaît à l'homme comme un processus temporel parce que l'*art* par lequel // se manifeste utilise le temps comme convention. C'est pourquoi, aussi longtemps que l'esprit humain demeure « envoûté » par cet *art*, il considérera cette convention comme la réalité et restera emprisonné dans le cercle vicieux des opposés. À titre d'exemple, il poursuivra le plaisir et fuira la douleur, alors que la seule solution valable consisterait à briser ce cercle d'illusions en « regardant » à travers l'illusion.

Et Watts, qui accepte les enseignements de Coomaraswamy, indique que cette doctrine a été communiquée aux hommes de deux façons : à travers la tradition mystique et à travers le mythe (de la manière dont le suggère Jung) comme s'il elle avait jailli dans la conscience des profondeurs de l'inconscient.

Si, comme Jung le soutient, le rêve est le symptôme du processus inconscient mais formateur de l'esprit qui travaille au retour à l'« intégrité » comme certains processus corporels travaillent au retour de la santé, on ne serait pas surpris que le mythe « représente » ce qui est également enseigné dans la doctrine de la désillusion — en ce qui pourrait être la véritable libération de l'illusion qui est en fait la santé de l'esprit. Le corps est parfois plus avisé que le plus savant des médecins, et l'on peut supposer que cet organisme surprenant constitué du cerveau et des nerfs puisse être beaucoup plus avisé que le philosophe et le théologien conventionnel.²

¹ Voir A. K. Coomaraswamy, *Am I My Brother's Keeper*, New York, 1947 ou encore *The Bugbear of Literacy*, London, 1947.

² *Myth and Ritual in Christianity*, p. 18.

Ainsi, il faudrait être assez présomptueux pour croire que la plus grande sagesse tirerait son origine de la raison consciente, alors que l'on ne fait que commencer à comprendre les processus neuraux sans lesquels l'acte de raison le plus simple est impossible. Ce que Watts veut dire ici, c'est que la totalité des possibilités de la pensée logique et scientifique demeure assujettie à une structure qui est formée inconsciemment, qui n'est pas encore comprise et qui ne peut être produite. En bref, cette « sagesse » émerge par d'autres voies que celles du langage et de la rationalité, cette « vérité » n'est jamais le résultat d'une spéculation rationnelle, mais un état qui n'est que deviné parce qu'il n'est pas totalement conscient.

Watts qui, dans *The wisdom of Insecurity*, s'était fait avare de commentaires relativement aux sources et aux notes bibliographiques explicites, fait dans *Myth and Ritual in Christianity* amende honorable en parlant de la dette considérable qu'il a envers Jung et Coomaraswamy et invite ses lecteurs à parcourir leurs œuvres et il indique également son regret de n'avoir pu consulter un ouvrage récent de Jung : *Magnus Opus* qui traite du symbolisme dans le Christianisme de même que *Aion* publié en langue allemande, il fait aussi état qu'il n'a pu avoir accès à plusieurs œuvres parfois obscures de Coomaraswamy¹.

La quatrième École qui donne une explication de la mythologie chrétienne est celle qui valide la doctrine officielle de l'Église. Elle est représentée entre autres par les apologistes Hügel, Gilson et Maritain². Elle aurait selon Watts de grands défauts : elle essaie d'inclure les éléments du dogme qui définissent le mythe comme des éléments historiques, elle considère le mythe chrétien comme le seul vrai mythe en balayant toutes les autres doctrines spirituelles, religieuses et philosophiques et par-dessus tout, elle propose une foi anxieuse contraire aux principes issus de la *philosophia perennis*, en voulant absolument présenter le factuel littéraire des Écritures comme un fondement pour la foi, une certitude qui aux yeux de Watts détruit sa valeur et son pouvoir, car, « Un Dieu défini conceptuellement, un Christ auquel on croit comme à un rocher, équivaut à changer une image vivante pour une idole morte.³ »

¹ Watts indique dans une note en bas de page que Helen Ladd aurait recensé dans *Ars Islamica*, vol. 9, 1942, pas moins de 494 ouvrages, livres, articles de l'auteur, ce qui ne tient pas compte des nombreux ouvrages publiés quelques années avant sa mort.

² Parce que Watts n'indique pas ici d'ouvrages particuliers pour les tenants de cette quatrième École, nous nous permettrons de référer par défaut aux sources bibliographiques qu'il a déjà utilisées auparavant. Von Hügel, *Mystical Element of Religion*, cité dans *Behold the Spirit*, pp. 108, 116-117. Étienne GILSON, *The Spirit of Medieval Philosophy*, cité dans *Behold the Spirit*, p. 97 et dans *The Supreme Identity*, p. 113. Jacques Maritain, *The Natural Mystical Experience and the Void*, cité dans *The Supreme Identity*, p. 190. *Art et Scolastique*, cité dans *Behold the Spirit*, p. 229. *Racheier le Temps*, cité dans *Behold the Spirit*, p. 81 et dans *The Supreme Identity*, p. 190.

³ *Myth and Ritual in Christianity*, p. 21.

Il semble bien que pour Watts ce qui pousse les théologiens catholiques et protestants à fermer leur esprit à une interprétation du Christianisme à la lumière de la *philosophia perennis* c'est la peur qu'une nouvelle religion apparaisse et qu'elle vienne gruger encore un peu plus dans le nombre de leurs fidèles qui va en décroissant, mais c'est aussi la peur que se développe au sein de l'Église une forme d'individualisme reliée au mysticisme qui se traduirait dans l'exercice de la pratique religieuse collective.

Mais avant de s'intéresser au symbolisme des récits, des fêtes et des rituels de l'Église, Watts va rappeler à ses lecteurs l'objet de ce livre : « [...] décrire l'un des plus beaux mythes qui ait jamais jailli de l'esprit de l'homme, ou des processus inconscients qui le façonnent et qui dans un certain sens le font devenir plus qu'un homme.¹ » Cette tâche, il l'assumera en faisant ressortir le caractère universel des symboles à la lumière de la *philosophia perennis* un peu comme ceux-ci pouvaient apparaître dans l'âge d'or du Christianisme vers la fin du XIII^e siècle aux hommes simples de l'époque médiévale, une époque marquée par l'absence de réalisme historique.

L'ouvrage se divise comme tel en sept chapitres. Le premier traite entre autres choses du mythe de l'Origine et du Verbe, le second propose une nouvelle interprétation de la dualité « Dieu-Satan », les quatre suivants s'intéressent au calendrier chrétien comprenant l'Avent, Noël et l'Épiphanie, la Passion, Pâques et la Pentecôte, et le septième traite de l'eschatologie et des Derniers Sacrements.

[Jean 1, 1-5] Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes. La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçu.

Sans faire une analyse très détaillée de la symbolique mythologique des récits bibliques, Watts présente et commente pour ses lecteurs les différents symboles relatifs au mythe du *Commencement* et qui prennent tous naissance en Dieu. Celui de l'« Un et de la Trinité » (Père-Fils-Saint-Esprit) mis en relation avec le Temps-Éternité qui peut se résumer ainsi : De tout temps et pour toujours le Fils est engendré par le Père et l'Esprit qui procède du Père et du Fils. Pour cette raison, Dieu n'est pas solitaire et constitue une communauté plutôt qu'une individualité, (Proverbes 8, 22-31). Celui de l'Amour : Avant même que le monde ne devienne, le principe d'amour était, car Dieu est amour. Celui de l'omniscience de Dieu qui est conscient

¹ *Myth and Ritual in Christianity*, p. 23.

de tout, car tout est en lui tout le temps, c'est plus qu'un plan, plus qu'un projet, c'est une création complète. D'autres attributs suivent : sainteté, amour (au sens où il se donne lui-même au monde) et justice suprême. La création de l'univers est présentée comme un acte de pur amour libre et gratuit qui n'est pas guidé par la nécessité. Il est ensuite question de la création des anges et de leur double fonction : savourer et louer la gloire de Dieu et intercéder entre Dieu et l'univers matériel. Suivent ensuite des descriptions qui concernent les différents ordres (chœurs) angéliques, leurs différentes formes et fonctions et la question du libre arbitre comme nécessité théologique. Il s'intéresse ensuite à la véritable nature du mal angélique à travers Lucifer, le « porteur de lumière » qui, dans l'exercice de sa propre volonté, se préférant aux desseins de Dieu, veut faire échouer son œuvre créatrice. Il insiste sur le fait que le Christianisme considère le mal plus sérieusement que d'autres religions¹, et qui plus est, qu'un Christianisme sans le Démon est impensable.

Watts veut tracer un portrait du Malin qui soit conforme à l'esprit chrétien. Lucifer y est présenté comme un ange d'une beauté sombre et d'une splendeur trompeuse, une entité psychique qui complotte contre le bonheur et le bien-être de l'homme avec une habileté qui dépasse l'entendement humain. La seule protection valable contre son emprise réside dans la Grâce de Dieu. Ainsi, une telle conception à contraste aigu, le Bien = Dieu et le Mal = Diable rend le Christianisme aberrant par rapport aux doctrines traditionnelles en présentant un Dieu qui est en lutte contre le mal alors qu'il devrait être au-delà du bien et du mal.

Watts s'intéresse ensuite aux symboles entourant la création de l'univers. Elle a lieu dans un temps où la Trinité spirituelle est entourée des neuf chœurs des anges. La Lumière flotte sur un abysse. [Genèse 1.1] « Au commencement Dieu créa le Ciel et la terre. » Les symboles masculins et féminins sont présents dès l'origine : de l'eau et de l'esprit. Dieu fabrique au début une matière informe (*materia, matrix, mater*) ou encore une matrice de l'univers. Ce principe général, se retrouve dans toutes les grandes mythologies de la Création : le matériel représentant la composante féminine (eau, terre) alors que l'esprit (air, feu) est la composante masculine du symbole.² Et dans la mythologie chrétienne, chaque nouvelle création procède de

¹ À titre d'exemple, Watts fait remarquer que le Satan du Judaïsme et de l'Islam est souvent représenté comme un ange apportant la colère de Dieu alors que les Asuras de l'Hindouisme et du Bouddhisme ne sont que des aspects sombres du divin qui est lui-même au-delà du bien et du mal.

² Au commencement l'Esprit conçoit (engendre) et l'eau donne naissance au monde, c'est la première image matérielle du Verbe, de Dieu le Fils, le Logos qui devient le modèle idéal de la création du monde. Après la corruption du monde par Satan, c'est la Matrice immaculée de la Vierge Marie qui permet au Verbe lui-même de naître dans la chair humaine : dans la matrice (*matrix, mater, materia*) : dans l'eau comme dans l'action des fonts baptismaux qui permettent à l'homme qui y est baptisé de devenir membre du Corps du Christ et également fils de Dieu. Watts fait remarquer à plusieurs occasions que certains textes du Bouddhisme Mahayana et

Mythe et Rituel dans le Christianisme

l'eau et de l'esprit. [Jean 3,5] « [...] si un homme ne naît pas de l'eau et de l'esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. »

Sur le mythe de la Création, Watts retient les éléments suivants : 1^{er} jour, avènement de la lumière matérielle qui doit être distinguée de la lumière spirituelle incréée de la Trinité. 2^e jour, division des eaux supérieures d'avec les eaux inférieures.¹ 3^e jour, création de la terre. 4^e jour, création du reste de l'univers. 5^e jour, création des poissons et des oiseaux. 6^e jour, création des bêtes et de l'homme : Adam. 7^e jour, Sabbat. Dieu se repose et se réjouit, en Lui, les six jours ont leur fin et leur prolongement.

Adam est présenté comme un homme primitif, parfait, immortel, vivant en harmonie avec toutes les autres créatures qui lui sont inférieures. Il habite la contrepartie terrestre du Paradis, le Jardin d'Éden au centre du monde. Au centre du Jardin se trouve l'Arbre de la Connaissance du bien et du mal ; y coule un fleuve pour arroser le Jardin. Le même risque qui avait présidé à la création des anges vaut également pour Adam, puisque lui aussi est doté du libre arbitre. Et l'Arbre de la Connaissance peut être considéré comme une forme de matérialisation de la potentialité négative à l'intérieur de cette liberté. [Genèse 2, 16-17] « *L'Éternel Dieu donna cet ordre à l'homme : Tu pourras manger de tous les arbres du Jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la Connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras.* »

Sur Ève : Dieu voyant qu'il n'était pas bien pour Adam de demeurer seul, crée Ève à partir d'une de ses côtes. C'est ainsi que Dieu donne naissance aux premiers parents de la race des hommes : immortels, libres de tout conflit, de toute douleur, de toute peine, innocents, nus et sans pudeur.

Concernant l'apparition de la différenciation sexuelle, Watts propose l'explication suivante : Après s'être endormi, Adam fut séparé, ce qui mit fin à son « androgynie » et c'est ce qui va rendre possible la Chute. Lors de sa création, lorsque Dieu mit le souffle en lui, Adam devint conscient de sa divinité et de son unité substantielle avec Dieu, mais en replongeant Adam dans un profond sommeil, Dieu le plonge dans un état d'« oubli du Soi », c'est pourquoi Adam va par la suite s'identifier avec le jeu auquel il participe dans la *persona*. Watts rappelle ensuite à ses lecteurs que chez Platon, la division sexuelle est présentée comme une

des Upanishads retiennent la même symbolique.

¹ Sur cette question, voir *Easter Its Story and Meaning* que nous avons analysé au Chapitre Six. C'est là que Watts y traite toute la symbolique entourant la création et où il se réfère de façon spécifique à l'utilisation de l'œuf dans plusieurs mythologies et traditions spirituelles.

punition. Mais ce qu'il fait surtout remarquer, c'est que la division sexuelle ne réfère nullement à l'origine biologique des deux sexes puisque l'analyse de l'aspect mythologique présente surtout l'aspect mâle et femelle (*Yin-Yang*) comme une dualité. Dans le même ordre d'idée, la Chute représente la subordination de l'esprit humain au dualisme de la pensée et de l'émotion, subordination également au conflit insoluble entre le bien et le mal, entre le plaisir et la douleur, entre la vie et la mort.

Rapidement, il traite de l'entrée de Lucifer dans le Jardin sous la forme d'un serpent, de la séduction qu'il opère sur Ève à qui il propose de manger le fruit de l'Arbre de la Connaissance du bien et du mal, de la malédiction de Dieu prononcée contre le serpent, de la condamnation d'Adam et Ève à devenir mortels et à vivre séparés de Dieu. Concernant l'Arbre de la Connaissance, la tradition ajoute que Seth, un des fils d'Adam aurait apporté une des branches ou encore une graine de cet arbre hors du Jardin, et que c'est aussi à partir de l'Arbre que le bâton de Moïses aurait été fabriqué, de même qu'un des piliers du Temple de Salomon, finalement, l'Arbre interviendrait même dans la fabrication de la Sainte Croix.

Watts propose ensuite son analyse des éléments du mythe de la Création à partir d'un réseau de correspondances. Ainsi, l'Éden ne représente pas seulement le miroir du Paradis céleste, mais est saisi comme une réflexion (image) du Christ qui permet de présenter les événements de la Rédemption de l'homme dans l'ordre inverse. L'Arbre de la Connaissance associé à la mort (rend l'homme mortel) est également l'Arbre de la Croix qui ramène à la vie éternelle. Watts faisant remarquer que cette idée est exprimée au début de la Messe de la Passion de même que durant la Messe du Vendredi Saint. Derrière Adam se tient le Christ, le second Adam : [Corinthiens 15, 45] « *Le premier homme, Adam, devint une âme vivante ; le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant.* [Corinthiens 15, 22] « *Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ.* »

S'opposant à Lucifer, il y a le Christ. Avec la Chute d'Adam et son expulsion du Jardin d'Éden, l'histoire (la mythologie) chrétienne a affirmé une fois pour toute la condition humaine et celle du monde créé : les choses ne sont pas telles qu'elles devraient être, et la douleur et la mort en sont les imperfections les plus manifestes. À partir de maintenant, toute l'histoire (la mythologie) chrétienne va « voir » à extirper l'homme de l'enchevêtrement dans lequel Satan l'a impliqué, elle va le sauver de la mort et des Enfers. Afin de bien faire saisir cet enjeu, Watts va essayer de faire comprendre à ses lecteurs ce qui se cache derrière cette histoire, en d'autres mots, il va s'intéresser au rôle *dialectique* que l'on fait jouer à Satan face à Dieu dans cette

allégorie.

Par le biais d'une réflexion sur le sens qui doit être donné au mythe, il en profite pour ramener en lumière la plupart des thèmes qui lui sont chers et qu'il a traités dans ses ouvrages antérieurs.

Voici un thème récurrent¹ : la théologie chrétienne s'est fourvoyée parce que son interprétation du mythe est demeurée à l'instar de celle de la science trop fortement axée sur les plans rationnels et historiques. C'est pourquoi, afin de comprendre comment la théologie a interprété le mythe, Watts croit important de rappeler à ses lecteurs certaines distinctions relatives à ces différents ordres de discours.

Sur le contenu du discours et de l'expérience métaphysique qui sont à l'origine de l'interprétation qu'il donne du mythe, Watts est peut-être ici plus explicite qu'il ne l'a jamais été jusqu'à maintenant. La métaphysique est étrangère à l'esprit moderne et pour comprendre la mission et le sens profond de la mythologie, il faut obligatoirement *adapter* sa manière de penser à ce mode spécifique. Ainsi, la métaphysique est *préfactuelle* : elle relève de la connaissance immédiate (ni induction, ni réflexion, ni abstraction). C'est une connaissance de ce qui est au-delà (*meta*) de la nature (*physis*). À strictement parler, elle n'a pas de langage et est donc incommunicable par cette voie. Elle est à la base de ce que l'homme connaît. Elle est le fondement de toute autre connaissance. Elle se communique par la suppression des obstacles. Elle est expérience immédiate avant que la pensée (*logos*) ne l'ait fractionnée. Elle se passe ici et maintenant.² Watts rappelle également que les doctrines métaphysiques formelles comme le Védanta et le Bouddhisme utilisent la formulation négative pour transmettre l'information relative à la métaphysique (qui ici exprime la *réalisation*). Ultimement, ce que désigne la métaphysique, c'est l'existence d'une réalité non-différenciée, non-temporelle et infinie. Évidemment, cette *façon de voir*, cette expérience de l'immédiateté que l'Hindouisme nomme *Brahmā* et le Bouddhisme, *Tathata*, est incompatible avec la notion du Dieu-Père de la théologie chrétienne qui veut que Dieu soit une chose qui puisse être nommée, c'est pourquoi Watts revient souvent sur cette idée que théologie chrétienne et science parlent le même langage.³

¹ Voir les Chapitres Cinq et Sept. Rappelons que Watts a débattu longuement cette question du rapport entre science, théologie et métaphysique dans *The Supreme Identity*.

² Afin de donner plus de poids à son interprétation, Watts renvoie ses lecteurs à l'ouvrage de B.L. Whorf, *Langage, Mind, and Reality*, 1952, ainsi qu'à *Four Articles on Metalinguistics* (Department of State, Washington, D.C., 1951). Whorf y traite de l'interprétation moderne de la métaphysique : le mot ne contient rien en lui-même, mais doit plutôt être considéré comme un processus.

³ Entre autres dans *The Wisdom of Insecurity*.

Mythe et Rituel dans le Christianisme

Watts fait remonter cette confusion de langage à ses racines historiques. En effet, le dogme chrétien serait un mélange de mythologie et d'histoires hébraïques associé à la métaphysique des Grecs qui, à l'encontre de la métaphysique indienne, a toujours privilégié l'abstraction aux dépens de l'expérience non-empirique et non-conceptuelle. Pour Watts, il semble bien que les Grecs aient tiré un bon nombre de leurs doctrines métaphysiques des Indes, mais qu'ils se soient mépris sur leur véritable nature en les traitant comme des abstractions se situant au-dessus du monde matériel. À titre d'exemple, un terme métaphysique comme « éternité », n'est nullement un concept relatif au temps, mais plutôt une négation du concept de temps. En d'autres mots, le dogme chrétien par ses racines et ses associations avec la rationalité a toujours utilisé le langage se rapprochant de celui de la science pour parler de la mythologie et de la métaphysique.

Afin de justifier cette affirmation, Watts va clarifier certains concepts. Sur la *science* : il affirmera qu'elle cherche à désigner la réalité (même si celle-ci demeure floue et peut contenir plusieurs inconnus) par des termes précis. Sur la *métaphysique* : que c'est la réalisation d'une connaissance du maintenant dans lequel l'esprit ne tente pas de définir ce qu'il connaît. Sur les *métaphysiques* : que se sont des formes de pensée abstraites qui traitent de concepts comme s'il y avait une réalité à un niveau supérieur, au-dessus du monde sensible. Sur le *mythe* : que c'est un ensemble d'histoires et de symboles qui recèlent de profondes vérités. Sur la *théologie* : que c'est une certaine interprétation du mythe combiné aux métaphysiques où les choses et les événements sont traités comme des faits objectifs d'ordres scientifique et historique.

Une des critiques les plus ardentes que Watts porte à l'endroit de l'attitude théologique peut se résumer ainsi : parce que les théologiens ont confondu pendant longtemps la vie éternelle avec la vie sans fin et le salut avec l'immortalité temporelle, c'est toute la culture occidentale qui s'en est trouvée complètement hypnotisée par cette idée de continuité. En d'autres mots, cette notion de continuité a présupposé que si l'homme pouvait prévoir le futur, il pourrait en contrôler le développement afin de continuer à avancer encore et encore..., comme s'il lui fallait fuir cette terre pour un ailleurs éternel et bienheureux. La conséquence semble évidente : cette fuite en avant constitue une fuite du présent et le sentiment qu'il y a quelque chose qui demeure passe nécessairement par le développement d'un ego stable qui relève d'une illusion créée par une persistance de la mémoire¹.

¹ Voir le Chapitre Sept sur cette question.

Watts va encore plus loin dans sa négation de l'analyse factuelle et historique du mythe et soumet à ses lecteurs cette analogie percutante en associant à la mort le discours de la raison et des faits et à la vie le discours du mythe qui s'exprime par la poésie et *fait parler l'inconscient*. C'est pourquoi il considère qu'une des plus grandes erreurs que la théologie a pu commettre aura été de traiter le mythe comme un fait historique. En agissant ainsi, elle a contribué avec les moyens de l'analyse scientifique à en détruire la force et le pouvoir vital et est devenue ainsi une pseudo-science et une pseudo-théologie. Pour Watts, le message est clair, ce que le mythe appelle « Dieu », l'« Éternel », l'« Infini » doit absolument être distingué de toute forme d'idéalisme subjectif ou encore de psychologisme.

En disant que Dieu est la connaissance toujours insaisissable, le « fondement » ou la source de l'esprit, nous ne disons pas que cette réalité est de l'ordre du « mental » ou de la « subjectivité ». Au contraire, cette réalité que nous appréhendons subjectivement est également ce que nous connaissons objectivement. Dans l'esprit — en tant qu'esprit — nous sommes ce que nous voyons. Cette connaissance est à la fois objective et subjective, mieux encore elle n'est ni objective, ni subjective. C'est simplement le point du contact le plus intime avec la réalité. Et tout l'orgueil de la connaissance est véritablement ébranlé par le fait que lorsque nous ressentons cette réalité, lorsque nous sommes intimement liés à elle, nous la comprenons.¹

Ainsi, Dieu qui est complètement indépendant de la volonté humaine, agit en l'homme, il est la base indéfinissable de ce que ses sens peuvent percevoir comme des « structures » ou encore des « choses » et c'est cela qui articule le mythe comme un vaste processus au-delà du contrôle de la conscience. C'est pourquoi le mythe peut être saisi à la manière d'un organisme. Il jaillit spontanément à l'intérieur de l'esprit et lance un message.

En s'inspirant de la mythologie hindoue, Watts affirmera que chaque chose est appelée à l'existence par la parole (*vak*) ou par le son (*shabba*) et ce n'est pas seulement la racine du mot qui est impliquée mais la racine de la chose en elle-même. C'est cette même notion que l'on retrouve également dans la mythologie chinoise avec le principe d'origine qu'est le Tao : « Une voie qui peut être tracée, n'est pas la Voie éternelle : le Tao. Un nom qui peut être prononcé, n'est pas le Nom Éternel. [...] C'est la Porte de toutes les essences. (TTK §1.) »

¹ *Myth and Ritual in Christianity*, p. 68.

Or, la pensée moderne en se coupant du pouvoir « organisateur » du mythe a supposé que connaître se résumait à nommer. Elle a même été plus loin en affirmant qu'un terme sans signification logique ne pouvait correspondre à aucune réalité physique. Ainsi, le terme « Dieu » est illogique dans la mesure où il peut être affirmé de toutes choses, — par la logique Dieu n'existe pas! Et la théologie, en utilisant le mythe comme le langage des faits, en voulant à tout prix expliquer et rationaliser Dieu, a perdu contact avec Lui. En voulant à tout prix garantir le salut individuel dans l'immortalité, elle n'a fait qu'accentuer l'isolement de l'ego¹ qui selon Watts n'est qu'une abstraction de la mémoire où les souvenirs deviennent plus précieux que la réalité elle-même et où l'espoir d'un avenir meilleur occulte le présent. Dans ce contexte, Dieu est alors identifié à un seul pôle : celui de la bonté absolue, du bien absolu. Et, en concevant rationnellement un Dieu moral et bon dans l'absolu, cela nécessite l'apparition d'un Démon immoral et pervers tout aussi absolu.

Le Démon est effectivement une figure significative dans la philosophie morale catholique et il révèle la confusion de la mentalité qui l'a produit. En fait, ce que révèle le mythe de la Chute de Lucifer encore plus profondément que celui de la Chute d'Adam et Ève, c'est la confusion qui est liée avec l'apparition du moi conscient. En effet, Lucifer *tombe* parce qu'il s'aime plus que Dieu lui-même. En bref, ce que traduit le mythe, c'est l'amour égoïste de soi (narcissisme) qui est dû à l'illusion de la persistance de l'ego qui se distingue de l'amour de Dieu et qui engendre l'orgueil et la fierté, celle de ne pas pécher entre autres.

Le Dieu du Christianisme tel qu'il a été « théologisé », est un Dieu abstrait, un « Super Ego » désincarné, l'Âme Suprême séparée de l'univers physique. Calqué sur ce modèle, l'occidental se perçoit alors comme un ego séparé de son propre corps, ce qui a pour effet d'engendrer un conflit majeur entre « je » et « Soi », et le problème majeur qui est engendré par cette division est relié à la maîtrise de soi — l'homme essayant toujours de dominer ses émotions et de contrôler ses actions par l'abstrait (ego et volonté) se retrouve alors projeté dans un état de conflit avec lui-même, un conflit qui ne peut être résolu dans les termes où il est présenté.

¹ Watts fait remarquer à ses lecteurs que dans les formes primitives des religions grecques et hébraïques le problème de l'intégrité de la personne, de la survie individuelle de l'ego (l'immortalité individuelle), était ignoré. Au moment de la mort, l'esprit demeurait, pour les Grecs, dans l'*Hadès*, pour les hébreux dans le *Shéol* (royaume des ombres et des mémoires). Très tôt l'hébraïsme a distingué *Nefesh* (l'âme individuelle) et *Ruach* (l'esprit que Dieu a insufflé dans le corps d'Adam). À la mort, le corps retourne à la poussière, l'esprit à *Shéol*, mais l'âme divine est réabsorbée par Dieu. [Ecclésiaste 12. 9] « *Avant que la poussière retourne à la terre, comme elle y était, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné.* » Ce n'est que vers le deuxième siècle av. J.-C. que l'hébraïsme commença à s'intéresser à l'immortalité individuelle, pas seulement à la survie de *Nefesh*, mais également à la résurrection où le corps est restauré en même temps que l'âme. Cf. *Myth and Ritual in Christianity*, p. 69-72.

En refusant la lecture traditionnelle de la théologie, Watts prépare le terrain pour une relecture du mythe en proposant une réconciliation de l'identité ultime « Dieu-Satan ». Le processus est à ce niveau quasi homéopathique. Le *poison* du mal et de la mort arrive dans le monde dans le cœur du premier Adam à travers le Serpent et l'Arbre tandis que la *guérison* arrive à travers le Second Adam, le Christ crucifié sur l'Arbre de la Croix. Watts signale ensuite à ses lecteurs les thèmes mythologiques communs et les nombreuses filiations entre l'Arbre et le Bois de la Croix, le Serpent et l'Arbre, qu'il tire autant des mythologies hindoues (serpent-*Kundalini*¹) que des mythologies nordiques (le Frêne-Monde¹).

Ainsi, en s'inspirant largement de préceptes qui émanent de la mythologie hindoue, Watts propose une interprétation audacieuse du double rôle du serpent suggéré par la mythologie chrétienne. Lucifer et le Christ représenteraient les deux interventions du divin, respectivement le « courroux » et l'« amour » de Dieu, l'« Obscurité » et la « Lumière ». Si on veut bien le suivre dans son interprétation, la Chute d'Adam signifierait l'oubli de l'homme de sa nature divine par sa participation à l'illusion dans l'individualité, et son salut résiderait dans le souvenir (*anamnesis*) de sa divinité, c'est-à-dire le réveil de la naissance de la divinité en lui. C'est pourquoi l'Incarnation de Dieu dans Jésus signifierait l'Incarnation de Dieu dans chaque homme, de la même façon que le premier Adam représentait l'incarnation de Lucifer dans chaque homme. [Ésaïe 45, 6-7] « *C'est afin que l'on sache du soleil levant au soleil couchant, Que hors moi, il n'y a point de Dieu : Je suis l'Éternel, et il n'y en a point d'autre. Je forme la lumière et je crée les ténèbres, Je donne la prospérité et je crée l'adversité : Moi, l'Éternel, je fais toutes ces choses.* » En proposant cette « lecture », Watts suggère que la théologie chrétienne, en confinant l'Incarnation à un seul événement historique a tué le mythe, puisqu'ainsi confondu avec l'histoire, il cesse de s'appliquer à la vie intérieure de l'homme.

Ainsi, pour Watts ce qui semble avoir échappé à la théologie chrétienne, c'est le double rôle joué par Lucifer : le premier consistant en l'aspect négatif et sombre mais nécessaire à la vie et le second personnifiant le narcissisme, le « moi abstrait » de la mémoire. Mais dans ces deux rôles, il n'est que le déguisement de Dieu.

C'est en insistant sur l'importance que revêt le cycle dans l'année chrétienne que Watts va maintenant

¹ Le Serpent joue deux rôles dans la mythologie hindoue qui correspondent aux deux « mouvements » dans le jeu éternel (*lila*) de Dieu : le premier lorsque Dieu (*l'ishnu*) dort et rêve qu'il est la multiplicité des existences individuelles, et l'autre où Dieu se réveille et réalise sa propre divinité. Descendant dans les racines, le serpent est l'Un divin endormi ensorcelé par son propre charme : montant dans le soleil/lotus, le serpent est l'Un libéré de l'illusion qu'il était partagé dans les choses multiples.

développer son analyse des différents parallèles symboliques qui s'expriment dans l'Ancien et le Nouveau Testament. En effet, le Christianisme² tire son calendrier et la majeure partie de son enseignement d'une lecture combinée des deux Testaments ; l'Ancien étant perçu comme l'annonce du Nouveau. À l'intérieur de ce cycle, les événements de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament sont entrelacés de manière à former une histoire continue, un système d'oracles et de prophéties³ dont l'intérêt mythologique réside dans le parcours symbolique de la vie du Christ.

Afin de démontrer la justesse de sa position, Watts va proposer à ses lecteurs un très grand nombre de parallèles entre les récits des deux Testaments, et à chaque fois, les enseignements de l'Ancien Testament prendront sens à travers la lecture du Nouveau Testament. En d'autres mots, l'Ancien Testament revêt pour le Christianisme une grande importance dans la mesure où il est compris comme l'annonce symbolique de la venue du Christ. À titre d'exemple, la liturgie du Samedi Saint que l'on retrouve dans le Missel, propose des références et des citations tirées des enseignements des prophètes qui sont présentées comme les préfigurations des mythes chrétiens. Ainsi, pour le Christianisme, l'Arche de Noé préfigure l'Église : « *le navire du Salut par lequel certains hommes seront sauvés de la damnation* ». L'Avent, correspond à l'époque se situant entre la Chute et l'Incarnation et analogiquement, elle prépare la seconde venue du Christ, *i.e.* le Jugement Dernier. Toute l'histoire ancienne (la Chute, Abraham, Moïses, ...) est présentée comme la répétition de la manifestation du Christ. La Chute, l'Arbre, le Serpent sont les reflets inversés de la Passion. L'offrande de Caïn représente un sacrifice inacceptable, celui d'Abel préfigure le Sacrifice parfait du Christ. L'assomption d'Énoch préfigure celle du Christ. Abraham, père du peuple hébreux, préfigure Dieu le Père, Sarah, sa femme « stérile » qui donne naissance à Isaac, renvoie à Marie et Jésus. Le consentement d'Abraham pour le sacrifice de son fils, annonce celui de Dieu pour le sien. Les douze petits-fils d'Abraham (les douze tribus) préfigurent les douze apôtres. La fuite de l'Égypte annonce celle de Joseph et de Marie pour échapper à Hérode. Le sacrifice de l'agneau Pascal dont le sang est répandu afin de marquer les maisons des juifs annonce le sacrifice du Christ. L'évasion à travers la mer rouge préfigure la Résurrection. La Terre

¹ Voir *Easter Its Story and Meaning*.

² Rappelons encore une fois que si Watts s'intéresse à l'analyse de la symbolique du Christianisme de l'Église Catholique Romaine, outre le fait qu'elle est la plus ancienne de la tradition chrétienne, c'est aussi parce que sa forme protestante (qu'il a connu de l'intérieur) est de plus en plus rationalisée et qu'à l'exception des fêtes de Noël et de Pâques, la symbolique de l'année chrétienne y est à peu près oubliée au profit de l'importance accordée à la lecture des Évangiles qui y sont vus comme une histoire et une biographie qui excluent pratiquement tous les éléments miraculeux et mythologiques.

³ Concernant la sacralité du temps, exprimée à travers le calendrier du Christianisme, Watts en avait déjà expliqué toute la symbolique dans *Easter Its Story and Meaning*. Il est d'ailleurs intéressant de constater qu'il reprend encore une fois dans l'en-tête du chapitre consacré à l'Avent, le schéma de l'année chrétienne que nous avons reproduit à la page 175 du Chapitre Six.

Mythe et Rituel dans le Christianisme

promise annonce la Promesse du Paradis. L'eau qui surgit de la roche lorsque Moïses la frappe de son bâton préfigure le sacrement du Baptême. La manne du désert préfigure l'hostie consacrée. Le Peuple Juif instruit par la Loi révélée à Moïses annonce l'Église instruite par la doctrine du Christ. David comme fondateur du royaume terrestre d'Israël annonce le Christ comme fondateur du Royaume Céleste. [Ésaïe 11, 1-2] « *Puis un rameau sortira du tronc d'Isaï, Et un rejeton naîtra de ses racines, l'Esprit de l'Éternel reposera sur lui. Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de connaissance et de crainte de l'Éternel.* » La victoire de David contre Goliath (Samuel 17) annonce celle du Christ contre Satan. L'assomption d'Élisée le Prophète (2Rois 2, 8-13) préfigure L'Ascension du Christ. Les miracles du Prophète Élisée annoncent la pêche miraculeuse. La multiplication de l'huile (2Rois 4, 1-7) annonce le miracle de la multiplication des pains. La résurrection du fils de Sunamite (2Rois 4, 8-37) préfigure celle de Lazarre. Jonas et la Baleine (Jonas 1-2) préfigure la Mort et la Résurrection, etc. Et Watts fait remarquer que cette juxtaposition de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament a toujours été dans l'Église une convention qui est demeurée à ce point importante que sur les murs opposés de la nef, on retrouve des scènes empruntées aux deux Testaments.

De façon générale, l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, sont reliés au Sacrifice et à la Loi. Dans l'Ancien Testament, l'offrande à Dieu passe par le sacrifice des animaux, dans le Nouveau Testament aucun sacrifice n'est utile à moins que le Christ ne fasse celui de sa propre vie. Dans l'Ancien Testament, la Loi de Moïses déclare l'homme coupable de péché en lui présentant une barrière infranchissable, dans le Nouveau Testament, la Loi cède la place au Sacrifice de la Crucifixion dont le Sacrifice de la Messe est un rappel constant. La venue du Christ agit comme une rupture :

En résumé, la Venue du Christ s'inscrit en dehors de toute continuité avec tout ce qui a pu se produire avant. C'est un renversement complet de l'ordre de la cause et de l'effet, de la détermination du présent par le passé, puisqu'il vient à la vie hors de toute relation avec la continuité de la génération humaine — puisqu'il n'a pas de père [terrestre].¹

Symboliquement parlant et à la lumière de la tradition métaphysique dont Watts se fait le défenseur et l'apologiste, la Venue du Christ exprime le renversement complet de l'ordre des choses (*metanoia*) afin qu'il n'y ait plus de retour possible dans l'obscurité du passé et que tout demeure dans l'Éternel Maintenant.

¹ *Myth and Ritual in Christianity*, p. 97.

Mythe et Rituel dans le Christianisme

Encore une fois, c'est le même thème qui est repris, celui de l'esprit qui demeure captif de la mémoire, qui demeure captif du « je » et ne peut se « sauver ».

[Luc 17, 30-33] Il en sera de même le jour où le Fils de l'homme paraîtra. En ce jour-là, que celui qui sera sur le toit, et qui aura ses effets dans sa maison, ne descende pas pour les prendre ; et que celui qui sera dans les champs ne retourne pas non plus en arrière. Souvenez-vous de la femme de Lot. Celui qui cherchera à sauver sa vie la perdra, et celui qui la perdra la retrouvera.

En fait, le miracle dont il est ici question, va surgir à partir du moment où l'homme va laisser de côté tout l'espoir qu'il avait placé dans le « je » pour s'abandonner au Christ : l'ultime espoir résidant dans la naissance de la divinité dans l'homme et la confession des péchés au sens métaphysique du terme, c'est-à-dire l'identification avec le passé par la persistance de la mémoire à travers l'ego.

Watts s'intéresse ensuite à la figure de la Mère de Dieu à qui est rendue une grande dévotion populaire au sein du catholicisme. C'est la seconde figure en importance juste derrière celle du Christ et son rôle dans le schéma chrétien est aussi fondamental que décisif puisque sans son consentement, l'Incarnation n'est pas réalisée. Elle est la médiatrice de toutes les grâces et prend dans la mythologie chrétienne la place occupée dans d'autres traditions par *Isis*, *Aphrodite*, *Cybèle*, *Maya*, etc. Par sa double origine, elle est pour le chrétien autant la Mère de Dieu que la Reine du Paradis ; terrestre par la lignée de David et céleste par sa parenté avec *Sophia*, la Sagesse divine. Elle est matrice originelle immaculée de la Création d'où origine le Logos, et est destinée à une union éternelle avec le Christ. Elle est la coupe ouverte de la fleur, elle est l'aspect réceptif, passif et féminin de la transformation spirituelle de l'homme représentée par le Calice du Graal qui reçoit le sang du Christ. Cette union éternelle avec le Christ se trouve annoncée dans le symbolisme nuptial (*unio mystica*) du Cantique des Cantiques (1:2-5; 1:13; 2:10-11; 6:1; 6:10) tandis qu'une représentation ultime de la Vierge est présentée dans l'apocalypse de Jean. [Apocalypse 12, 1] « Un grand signe parut dans le ciel ; une femme enveloppée de soleil, la lune sous ses pieds, et une couronne de douze étoiles sur sa tête. » Et c'est cette image de la Vierge qui est retenue par l'Église dans l'iconographie de la Vierge régnant au Paradis après son Assomption. Pour Watts, il semble évident qu'il y a dans les multiples représentations de la Vierge un lien très étroit avec le symbolisme de l'Orient, car tout ce qu'elle symbolise se retrouve également dans la *Maya*¹ de l'Hindouisme et la *Shakti* du Bouddhisme. Watts insiste encore sur l'aspect répressif du Christianisme. En

¹ *Maya* est ce vide (vacuité) qui une fois mesuré devient toute chose. Le mot *maya* dérive de la racine sanskrite « *mair* » (mesurer) et devient par la suite *mater* (matière substance) chez les Grecs. L'histoire de la création du monde procéderait par le démembrement (la

effet, il agirait de façon à cacher la « vérité » des symboles ce qui n'est pas le cas dans d'autres traditions spirituelles. Lorsque la Mère originelle est divisée (démembrée) en « choses », à ce moment elle devient créée, mais cela implique également qu'antérieurement à cette « division » elle demeurait le principe féminin de la création et cela est incompatible et inacceptable avec le dogme de la théologie qui subit encore le charme du Verbe Créateur qui suppose une création séparée du Créateur.

Autour du dogme de l'Assomption, Watts s'en tient toujours à une interprétation qui va dans le sens de la *philosophia perennis* : La Vierge est ce vide d'où origine toute chose et qui règne à jamais dans les cieux.

Nous voyons là la reconnaissance que l'Assomption est la révélation de ce que la Vierge était à l'origine — celle qui règne éternellement avec le Christ, Sophia comme l'épouse du Logos, Matrice divine de l'univers. Tous les symboles et les honneurs de cette condition sont présents, et l'unique chose qui manque est une définition théologique précise¹

Ainsi, la Vierge met en lumière le problème métaphysique de la Rédemption du temps, de la mort et du passé de l'homme. Elle est immaculée, elle ne laisse aucune trace, elle est l'unique ouverture sur la Rédemption et vit toujours dans l'*Éternel présent*.

Le miracle c'est que le « Je » ne peut jamais comprendre, parce que le « Je » pense toujours qu'il doit faire quelque chose pour être fécond et créatif. Il ne comprend pas la fameuse « loi de l'effort inversé »², qui veut que l'action créative à un niveau dépende de son inaction à un autre niveau. Il y a seulement lorsque le « Je » est perçu comme une ombre incapable de se déplacer, comme un grain de poussière, que l'Homme en nous vient à la vie « dans un moment aussi rapide que le clignement d'un œil ».³

Dans le cadre de son analyse des symboles et des rituels entourant la fête de Noël et de l'Épiphanie, Watts va présenter à ses lecteurs un portrait de la Vierge Marie et à travers celui-ci, celui de Jésus. Ainsi, la Mère Immaculée de l'univers apparaît sous les traits de Marie, fille de Joachim et d'Anne, des parents justes et pieux qui savaient diviser leur avoir en trois parts : une pour le Temple, une pour les indigents et une pour leurs propres besoins. Un ange apparaît à Anne, demeurée stérile pendant vingt ans pour lui annoncer la naissance d'une fille qu'elle appellera Marie et qui devra vouer son enfance au service de Dieu. Jusqu'à

division) du chaos féminin, de la matière vierge (*prima materia*).

¹ *Myth and Ritual in Christianity*, p. 112.

² Qui rappelons-le est le thème central de *The Wisdom of Insecurity*.

³ *Myth and Ritual in Christianity*, p. 114.

Mythe et Rituel dans le Christianisme

quatorze ans, Marie est visitée par des anges et a constamment des visions mystiques de Dieu. Malgré qu'elle soit promise à la virginité, elle sera mariée à Joseph. Durant les préparatifs du mariage, Marie de Nazareth reçoit la visite de l'ange messager de Dieu : « *Je te salue Marie...* » qui lui annonce la venue d'un fils auquel elle donnera le nom de Jésus ; « *Il régnera sur la maison de Jacob et son règne n'aura pas de fin.* » Puis intervient l'Immaculée Conception et l'ouverture de la matière à l'Esprit : « *Je ne connais point d'homme... Le Saint-Esprit viendra sur toi... Je suis la servante du Seigneur...* » [Luc 1 : 26-38]. « *Et à cet instant, la Seconde Personne de la Trinité, Dieu le Fils, le Verbe éternel par qui toutes les choses ont été faites, était conçu dans la Matrice de la Vierge.*¹ »

[Luc 1, 46-49] Et Marie dit : Mon âme exalte de Seigneur, Et mon esprit se réjouit en Dieu, mon Sauveur, Parce qu'il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante. Car voici, désormais toutes les générations me diront bienheureuse. Parce que le Tout-Puissant a fait pour moi de grandes choses. Son nom est saint

Un ange intervient encore une fois pour apprendre à Joseph la nature de l'enfant que porte Marie, *de sorte que son esprit puisse se reposer*. Le recensement obligatoire oblige le voyage de Nazareth à Bethléem. Marie donne naissance à Jésus au solstice d'hiver dans une grotte à minuit qui marque l'an zéro. La tradition veut qu'au moment de sa naissance, toute la nature ait manqué un battement et se soit arrêtée. Des anges qui éclairent la grotte changent la nuit en jour. Le premier janvier marque le souvenir de sa *Circoncision*. Puis c'est l'*Épiphanie* qui commémore trois événements : la première manifestation aux païens par l'arrivée des Rois Mages qui représentent les nations de la terre rendant hommage au nouveau Roi, le premier miracle de Jésus : la transformation de l'eau en vin à Cana qui révèle toute sa gloire et son baptême par Jean le Baptiste. Finalement, la symbolique de l'Incarnation² et les rites qui l'accompagnent se terminent le 2 février avec la Fête de la Purification de la Bienheureuse Vierge Marie, et la Bénédiction des cierges.

Watts qui a l'habitude des *lectures croisées* va souligner pour ses lecteurs les liens qui selon lui, s'établissent dans différentes traditions spirituelles relativement à la question de la divinité dans l'homme. Citant l'Antienne no.1 des Vêpres de la Sainte Vierge : « *O l'admirable échange! Le Créateur du monde, prenant un corps animé, a daigné naître d'une Vierge, et, devenant homme sans le concours de l'homme, nous a communiqué sa divinité.* » Il y voit certaines équivalences entre ce qu'exprime l'Antienne et certaines

¹ *Myth and Ritual in Christianity*, p. 118.

² Qui rappelons-le signifie pour Watts la transformation de l'humanité en Dieu, la naissance d'une conscience de la nature divine et éternelle dans l'homme comme son véritable Soi

notions qu'il tire du *Patanjali* ; notions qui concernent la Réalisation du vrai Soi (*Atma*). Le thème de « devenant [...] sans le concours de » équivaldrait ainsi à la notion de (*asamprajñāta*) que le *Patanjali* utilise pour décrire l'état du Christ (*samādhi*), état dans lequel la divinité du véritable Soi (*ātman*) est pleinement réalisée. C'est un état de conscience qui est décrit de façon figurative comme le vide (vacuité) — vierge, immaculé et pur, un état qui ne contient aucune trace du « je ». Il ne s'agit pas bien sûr de l'esprit vide, mais du *wu-mien* de la philosophie traditionnelle chinoise : un état de non-pensée dont on peut retrouver l'équivalence dans l'*agnosia* du Christianisme : un état par lequel Dieu est véritablement connu. Dans cet état, l'esprit est vide (libéré) du passé et de toutes les choses au sens où celles-ci demeurent des constructions abstraites. À cet instant, le monde est perçu exactement comme il est en réalité (*yathabbutam*) c'est-à-dire comme un monde existant, indivisé et indifférencié dans l'Éternel Maintenant.

Watts poursuit sa réflexion et blâme la théologie pour ne pas avoir reconnu la double nature du Christ qui contiendrait la forme la plus authentique du mythe : Dieu le Fils, mais également homme, non pas seulement l'homme particulier, mais tous les hommes. Elle a confondu le caractère exceptionnel de l'Incarnation¹ avec le caractère historique de l'événement. Elle n'a pas compris que l'Incarnation est quelque chose qui se passe ici et maintenant. En d'autres mots, Jésus-Christ n'est pas un ego qui naît dans le monde, (l'ego n'étant qu'une construction de la mémoire) mais *Il est celui qui était avant qu'Abraham ne fut...* En fait, même si l'histoire du Christ a eu lieu dans des limites spatio-temporelles particulières, elle garde ce caractère de mythe universel qui se situe à l'extérieur du temps chronologique. Et Watts indique que la théologie révèle son caractère d'exclusivité et de « provincialisme » parce qu'elle s'attache avec trop d'ardeur au contexte historique qui n'est en définitive qu'une singularité de la culture occidentale puisque la notion même d'Incarnation a déjà été présentée dans d'autres cultures. En fait cette idée qui veut que Jésus soit l'unique Incarnation relève d'une simple confusion de langage comme l'est également celle d'appliquer la notion de « fils unique » à Jésus comme homme lorsqu'on se réfère au « Verbe Éternel » engendré avant toute chose. Ce que Watts veut faire entendre à ses lecteurs, c'est que le nom de Jésus doit être compris comme l'« Esprit » de Jésus le Verbe Éternel qui est impliqué dans chacune des incarnations ou avatars (*avātara*) : *Krishna*, *Bouddha*, *Jésus*, *Ramakrishna*, etc.

Cette insistance de la théologie à considérer l'unique Incarnation historique comme seul trajet menant

¹ Rappelons que c'est dans *Behold The Spirit* que nous avons analysé au Chapitre Quatre que Watts a étudié longuement le thème de l'Incarnation.

Mythe et Rituel dans le Christianisme

au Futur Royaume de Dieu révèle en fait un trait de caractère marquant de la psychologie occidentale : le présent n'a de valeur que dans la mesure où il pointe dans une direction au-delà de lui-même. Ainsi, la vie ne prend son sens que dans l'optique d'un futur¹ plein de promesses et non pas dans celui d'un présent riche d'expériences.

Ainsi, il semble clair qu'au yeux de Watts, la fonction mythique de l'Incarnation vise à rappeler que le véritable « Soi » consiste dans le passage du « soi » de l'homme dans celui de Dieu ; l'homme n'est alors plus le « je » mais le Christ et c'est là que réside la véritable signification de l'Incarnation. [Corinthiens 15, 22] « *Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ.* » L'homme ne fait plus qu'un avec le Christ et c'est la totalité du genre humain qui vient à la vie à travers le second Adam qui rachète la Faute commise par le premier Adam. Et c'est ce thème de la divinité qui participe à l'humanité et de l'humanité qui participe à la divinité qui est réactualisé dans la Consécration du Pain et du Vin et dans le Sacrement de la Communion. Mais, au-delà des différences culturelles, religieuses, philosophiques et historiques, le mythe de l'Incarnation donne à l'homme un langage commun, « *une vérité pour tous* » : [Jean 14:6, 11:25, 10:7, 8:58] « *Je suis la voie, la vérité et la vie [...] Je suis la résurrection et la vie [...] Je suis la porte [...] Avant qu'Abraham soit, je suis.* » [Krishna in Bhagavad Gita 10:20, 10:8, 9:17, 7:8-10] « *Je suis le Soi dans le cœur de tous les êtres, Je suis le commencement, le milieu et la véritable fin des êtres [...] Je suis l'origine de tout [...] Je suis le Père de ce monde [...] Je suis la lumière dans la lune et le soleil [...] Je suis la perspicacité du sage.* »

Le cycle du calendrier chrétien se déplace rapidement de la *Naissance* à la *Passion* et de la *Mort* à la *Résurrection* et ce sont justement ces événements qui ont une action salvatrice sur le monde. Le *Carême* vient séparer ces deux cycles, il n'a pas seulement pour fonction de commémorer le jeûne du Christ, mais est également considéré comme une période de formation et d'instruction spirituelles. C'est également une période réservée à certains Mystères chrétiens comme le Sacrement du Baptême entre autres. Durant l'antiquité chrétienne, ou du moins tant que les chrétiens furent en minorités dans leurs sociétés respectives, cette période était propice aux cultes mystérieux et aux rites cachés auxquels seuls les baptisés avaient le droit de participer, les catéchumènes étant invités à quitter le lieu de la célébration à des moments particuliers des célébrations. Le Carême débute au Mercredi des Cendres : « *Souviens-toi que tu es poussière et que tu*

¹ Un futur qui, n'arrivant jamais, devient source d'anxiété. Un futur qui, associé à la notion de progrès, oblige l'homme à interpréter l'histoire comme une série d'événements menant à un but spécifique. Ce sont bien là, les mêmes thèmes que Watts avait déjà traités

*retourneras en poussière... »¹ L'abstinence de nourriture de chair, c'est-à-dire de sang² se poursuit pendant 40 jours. Watts fait remarquer à ses lecteurs que ce sentiment de pénitence est beaucoup plus sentimental que spirituel, qu'il exprime plus un sentiment de remords qu'une conversion métaphysique (*metanoia*). La liturgie insiste plus sur ce qui chagrine le Saint-Esprit et qui blesse les susceptibilités du Christ que sur le véritable échec de l'homme qui réside essentiellement dans l'égoïsme qui, pour Watts, est à l'origine de tous les maux et de toutes les atrocités du comportement humain et « [...] la honte et la culpabilité ne sont d'aucune manière une cure pour le péché. [...] En aucun cas, la culpabilité sentimentale ne détruit l'égoïsme [...] puisque ce n'est que de l'orgueil froissé.³ » En d'autres termes, ce qu'il signale et qui va dans le sens de ce qu'il affirme avec constance dans toutes ces œuvres, c'est que toute morale ne relève en définitive que d'une forme de calcul qui éloigne l'homme de l'essentiel, *i.e.* une expérience d'union, ici et maintenant.*

Après cinq semaines de Carême, débute le mystère de l'expiation de Dieu et de l'homme à travers l'Incarnation : Dieu va descendre dans la souffrance et la mort de l'homme (l'infini passant dans le fini). Le Dimanche des rameaux constitue le premier jour de la Semaine Sainte, c'est l'entrée de Jésus à Jérusalem à dos d'âne. Watts fait remarquer à ses lecteurs que cette entrée dans la cité sur le dos d'un animal n'est pas particulière à la mythologie chrétienne, et que l'on retrouve également cette même symbolique chez d'autres avatars. Lao-tseu se présente sur un buffle d'eau, Bouddha entre dans la *maya* sur un éléphant, Feng-kan conduit un tigre et même Krishna sur son chariot exprime le même message : c'est le « Soï » qui tient les rênes et conduit la bête et non le « je ». Watts fait ensuite remarquer toute la richesse des symboles rattachés à la Messe des rameaux où sont consacrées des branches de palmier et d'olivier, il y a bien sûr le lien direct avec les rameaux de Jérusalem (Nouveau Testament) mais également avec la branche d'olivier rapportée par la colombe sur l'arche de Noé (l'Ancien Testament) qui rappelle le retour de la paix (réconciliation) entre Dieu et l'homme : la remontée de l'inconscient de l'eau vers la terre. Watts insiste ensuite sur la cérémonie du Jeudi Saint qui commémore la Dernière Cène⁴.

dans l'ouvrage précédent *The wisdom of Insecurity*:

¹ [Antienne (Joël 2:13)] « *Changeons de vêtements, couvrons-nous de cendre et du cilice, jeûnons et pleurons devant le Seigneur, car notre Dieu tout miséricordieux, veut bien nous pardonner nos péchés.* » Dans *Grand Missel Rituel et Vespéral*, Turnhout (Belgique), Établissements Henri Proost & Cie. P. 342.

² Rappelons que le symbolisme Hébreu et Chrétien identifient le sang avec le principe de vie.

³ *Myth and Ritual in Christianity*, p. 141.

⁴ Cf. *Grand Missel Rituel et Vespéral* : « *Cette offrande, daignez, vous, notre Dieu, la bénir, l'agréer et l'approuver pleinement, la rendre parfaite et digne de vous plaire ; et qu'elle devienne ainsi pour nous le Corps et le Sang de votre Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ. Celui-ci, la veille de sa Passion, prit du pain dans ses mains saintes et adorables et les yeux levés au Ciel vers vous, Dieu, son Père tout-puissant, vous rendant grâces, il bénit ce pain, le rompit et le donna à ses disciples en disant : prenez et mangez-en tous. Car ceci est mon Corps* » (p. 1055-56) « *De même, après le repas, il prit ce précieux calice dans ses mains saintes et adorables,*

Sur la symbolique rattachée au Pain et au Vin, et plus particulièrement celle rattachée au *Sacrifice*, Watts propose la lecture suivante : le pain et le vin représentent les substances de la vie mises en terre, cuites et fermentées, elles représentent également l'aspect le plus étrange et le plus problématique de la vie que certains peuples civilisés voudraient bien cacher. En effet, chaque forme de vie dépend d'autres formes. Le monde vivant constitue une gigantesque forme de cannibalisme où la vie se maintient seulement au détriment de la mort. L'homme vit grâce au sacrifice des plantes et des animaux et son propre sacrifice nourrira la terre. Mais ce « massacre mutuel » n'est pas encore aux yeux de Watts un véritable sacrifice puisque pour que celui-ci soit véritable, il doit être consenti : le vrai sacrifice est volontaire et la Messe symbolise ce sacrifice. Lorsque le Christ se soumet délibérément à sa crucifixion, il prend la place de l'ancien sacrifice de la Pâque Juive en devenant à la fois Prêtre et Offrande et c'est dans ce caractère presque magique de la Messe Catholique¹ que repose cette vérité et que toute tentative de rationalisation va priver ce Mystère de sa fonction mythique.

L'explication qu'il donne de ce *sacrifice volontaire* va encore une fois dans le même sens : la fin du « je » au profit du véritable « Soi ». Ce sacrifice rachète l'homme de la malédiction du péché et de la mort, et il n'y a que lui qui puisse célébrer le véritable « Soi » intemporel, puisque le « je » ne peut penser que dans les termes de sa propre continuité spatio-temporelle. La mythologie hindoue présente le *sacrifice volontaire* de la façon suivante : chaque forme de vie est le déguisement de Dieu, il s'en suit donc que la vie existe parce qu'il s'offre toujours à lui-même de lui-même, puisque la nourriture qui est mangée est le Dieu déguisé se donnant lui-même pour être mangé. En d'autres mots, il s'agit d'un univers qui change à chaque instant et qui origine d'une substance unique : Dieu. Un univers qui change à chaque instant, à chaque respiration, où chacun des moments annihile le précédent dans une succession si rapide que le spectateur qui se situe dans l'ordre du fini spatio-temporel a l'illusion de la permanence.

Cette symbolique de la Mort et du Rachat a également quelque chose à voir avec le temps. La mort physique est alors comprise comme l'instrument de l'éternel renouvellement, la disparition de la mémoire du passé : l'ego, tandis que le Soi Éternel ne meurt pas pour la simple raison qu'il désire mourir éternellement et

vous rendit grâces encore, le bénit et le donna à ses disciples en disant : prenez et buvez-en tous. Car ceci est le Calice de mon Sang, le Sang de l'Alliance nouvelle et éternelle. — le mystère de la foi. — qui sera versé pour vous et pour la multitude des hommes en rémission des péchés. Toutes les fois que vous accomplirez ces Mystères, vous les ferez en mémoire de Moi. » (p. 1057-58)

¹ Watts considère que toute la magie de l'office Divin s'est trouvée la mieux exprimée grâce aux chants grégoriens dans certaines

que par conséquent il devient nouveau à chaque instant. [Apocalypse 22. 13] « *Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin.* » En bref, et le plus simplement possible, cela signifie que le monde de la Réalité est toujours présent, qu'il n'implique aucun futur, parce qu'il n'a aucun passé.

Vendredi Saint, jour de la crucifixion. C'est bien sûr, le thème de la Croix, qui semble le plus riche sur le plan symbolique : instrument de torture mais en même temps arbre de vie, la filiation avec l'Arbre du Jardin d'Éden apparaît évidente :

[Antienne du Vendredi Saint] [. . .] Ô Croix, objet de notre foi, arbre divin, source de grâces et de bénédictions, vous surpassez en vertu tous les arbres et tous les fruits de la terre ! Ô bois aimable, ô Clous sacrés, qui portez un fardeau si précieux !

[Hymne 2 du Vendredi Saint] Touché du malheur de notre premier père, qui, pour avoir mangé du fruit défendu, fut précipité dans la mort, le Créateur choisit dès lors le bois, pour réparer les maux causés par le bois¹

Comme il l'avait fait précédemment dans *Easter Its Story and Meaning*, Watts indique que la symbolique rattachée à l'arbre est plus ancienne que le Christianisme et qu'on la retrouve également dans plusieurs autres traditions, qu'il s'agisse de rappeler des personnages tels que *Osiris* transformé en pilier central du Palais de Byblos, *Attis* sacrifié sous un pin géant, *Gautama* le Bouddha atteignant l'illumination sous un arbre, *Odin* s'immolant lui-même sur l'arbre du monde, *Tammuz* associé au cèdre, etc. Cet arbre, qui dans les différentes traditions, est souvent représenté au centre du monde : l'Arbre de la Connaissance du Jardin, l'Arbre(frêne)-Monde (*Yggdrasil*) qui tirent ses racines de l'enfer (*Neiflheim*) et dont les branches s'élèvent jusqu'au Paradis d'*Odin*, l'Arbre-monde sibériens (*Yakuts*) qui pousse sur le nombril du monde, l'Arbre-Essieux des Upanishads de la *Bhagavad Gita* qui pousse hors de *Brahmā*, etc. Le symbolisme qui se cache derrière ces différentes mythologies est fort simple : l'Arbre est le monde, la vie et ses racines qui plongent dans l'inconnu et ses branches et ses fleurs et ses fruits forment la multiplicité des choses et des créatures. Il est la matière première. Dans le Christianisme, il devient cruciforme, pointant aux quatre points cardinaux, il représente le monde et annonce les quatre Évangiles. Au-dessus de la main droite du Christ crucifié ; le soleil, au-dessus de la gauche, la lune, au-dessus de sa tête, la colombe, sous ses pieds, le serpent ou le crâne ; figures contrastées de la vie et de la mort de la libération de l'esclavage. Les cinq blessures du Christ renvoient aux cinq sens, ainsi, aussi longtemps qu'il y reste crucifié, il demeure prisonnier du « je ». Le message que Watts tire de ces symboles, est toujours le même :

églises monastiques tout particulièrement lors de la célébration de l'obscurité durant la nuit du Samedi Saint.

Mythe et Rituel dans le Christianisme

Aussi longtemps que l'homme pense à lui-même comme un « Je », il sait qu'il n'y a absolument rien qu'il ne puisse faire pour se libérer de l'esclavage du temps ; finalement, plus il lutte pour se libérer, plus il s'emprisonne. Le « je » de la conscience est un cercle vicieux, car plus il essaie de s'échapper, plus il s'enlise, alors, devant une telle impasse, le « je » doit abandonner.²

[Marc 15, 34 et 37] Et à la neuvième heure, Jésus s'écria d'une voix forte : Éloi, Éloi, lama sabachthani? Ce qui signifie : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? Mais Jésus ayant poussé un grand cri expira.

L'abandon apparaît lorsque l'homme a la certitude qu'il n'y a plus d'autres alternatives, et cette certitude est l'aboutissement d'une lutte qui conduit à la conviction qu'il est inutile de lutter. En d'autres mots, l'ego se dissout lorsqu'il sait qu'il n'a plus de pouvoir.

Le Christ a rendu l'âme. Pendant que son corps est dans le tombeau, son âme (esprit) descend aux enfers (Hadès ou Sheol), là où sont emprisonnés tous ceux qui sont morts afin d'y libérer Adam, Ève, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïses, ... et le Christ prouve ainsi que le pouvoir de l'Incarnation est rétroactif, que sa venue au monde n'est pas seulement un événement historique qui affectera ceux qui le suivront dans le temps, mais que l'Incarnation est également effective pour tous ceux qui sont venus avant lui. C'est également dans un autre registre, la représentation de la descente du conscient dans l'inconscient. Lucifer (l'ego abstrait de la mémoire) demeure prisonnier de l'enfer, alors que le Christ par-delà le temps, dans l'*Éternel Maintenant* passe la porte de l'Enfer.

Au-delà des eaux qui s'ouvrent [la mer rouge!], les mâchoires périlleuses des Enfers, passé et futur, bien et mal, vie et mort, et toute la gamme des opposés dans laquelle l'homme en tant qu'ego est piégé, se trouve la vie ressuscitée — toujours ouverte pour celui qui saute sans hésitation, qui agit dans le Présent et qui ne s'attarde pas dans le passé.¹

Dans le cycle annuel, Pâques est certainement la fête la plus importante, assez pour que Watts y ait déjà consacré un ouvrage¹, Pâques est véritablement la fête de la Résurrection du corps (et du Verbe) du Christ qui revient à la vie terrestre sous une forme qui défie par ses nouveaux pouvoirs, les lois de la physique. En bref, c'est le miracle du corps qui est spiritualisé au-delà des conventions spatio-temporelles.

¹ *Grand Missel Rituel et Vespéral*, p. 706-707.

² *Myth and Ritual in Christianity*, p. 162-163.

³ *Ibid.*, p. 169.

Mythe et Rituel dans le Christianisme

Dans cette section du livre, Watts reprend et remanie légèrement ce qu'il avait déjà présenté dans *Easter*, mais ajoute pour le profit de ses lecteurs de laborieuses descriptions des rites et des cérémonies religieuses. Les citations empruntées au *Grand Missel Rituel et Vespéral* y sont très nombreuses et il insiste longuement sur la symbolique du feu, de l'air et de l'eau en s'appuyant sur les prières² entourant la bénédiction du cierge Pascal, celle des fonts baptismaux, l'initiation des catéchumènes, les rites du Baptême, etc. Et c'est justement en ce qui concerne le Baptême en particulier qu'il insiste le plus en impliquant encore une fois dans son analyse la grille métaphysique. Ainsi, parce que ce Sacrement « opère » à l'insu même de celui qui le reçoit, il exprime cette « vérité » que l'on retrouve dans toutes les traditions spirituelles, à savoir que ce n'est pas par l'acquisition de connaissances que l'union avec Dieu se réalise, mais sans effort.

L'Ascension, célébrée 40 jours après Pâques marque la fin du passage du Christ sur terre, mais également la première naissance de Dieu dans l'homme. Le Christ ramène au Ciel le corps humain qu'il a reçu de la Vierge. Mais le fait le plus marquant de ce mythe n'est pas seulement cette montée au Ciel, mais surtout la descente du Saint-Esprit³ sur les apôtres, célébrée par la Pentecôte ; les deux mythes s'illuminant l'un et l'autre. Watts voit dans ce dernier, le mythe inversé de la tour de Babel de l'Ancien Testament (le thème de la confusion des langues), alors que cette fois-ci, c'est l'inverse qui se produit (glossolalie), le don surnaturel des langues. Encore une fois, Watts propose une lecture divergente de l'orthodoxie religieuse : La « réception » de l'Esprit-Saint serait reliée à la réalisation véritable, à l'expérience intérieure, ce qui va à l'encontre de l'orgueil de l'ego qui désire gagner le Ciel par ses propres moyens en définissant la réalité « conventionnelle »

¹ *Easter Its Story and Meaning*.

² Cf. *Myth and Ritual in Christianity*, p.172-176 : « Dieu qui par votre Fils, la pierre angulaire de votre Église, allumiez dans vos fidèles le feu de votre charité : sanctifiez ce feu nouveau que nous avons tiré de la pierre pour notre usage et accordez-nous, durant les prochaines Fêtes de Pâques, de nous enflammer du désir des biens célestes à un tel point que nous puissions parvenir, avec des cœurs purs, aux fêtes de l'éternelle clarté. » (Missel, p. 740) [Extrait de la Proclamation Pascale] « Il est vraiment juste et raisonnable de faire servir nos cœurs, nos esprits et nos voix à louer le Dieu invisible, le Père tout-puissant, et son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur, qui a payé pour nous au Père éternel la dette d'Adam, et effacé de son propre Sang la cédule des peines qu'avait mérité l'antique faute. Car voici la Fête de Pâques dans laquelle est immolé l'Agneau véritable, dont le Sang consacre les portes des fidèles. Voici la nuit dans laquelle vous tiriez de l'Égypte nos pères, les enfants d'Israël, en leur faisant passer la mer Rouge à pied sec. C'est donc cette nuit qui a dissipé les ténèbres du péché par l'éclat lumineux de la colonne de feu. C'est dans cette nuit que tous ceux qui croient en Jésus-Christ et qui sont répandus par tout l'univers, sont séparés de la corruption du monde et des ténèbres du péché, pour être rendus à la grâce et entrer dans la société des Saints. C'est la nuit qui voit le Christ sortir victorieux des enfers, après avoir brisé les liens de la mort. Aussi rien ne nous eût servi de naître, si nous n'avions eu le bonheur d'être rachetés. Ô admirable effusion de votre bonté sur nous ! Ô excès incompréhensible de votre charité ! pour racheter l'esclave, vous avez livré votre Fils ! Ô faute d'Adam, sans doute nécessaire, puisque la mort du Christ l'effaça ! Ô faute heureuse, qui obtint un tel et si grand Rédempteur ! Ô nuit fortunée, qui seule connût le temps et l'heure auxquels le Christ ressuscita des enfers ! C'est vraiment de cette nuit qu'il est écrit : La nuit sera éclairée comme le jour ; et encore : La nuit est une lumière pour moi dans mes délices. Ainsi donc, la sainteté de cette nuit bannit les crimes, efface les fautes, elle rend aux coupables l'innocence et aux affligés la joie. Elle dissipe les haines, ramène la concorde, et soumet les empires. » (Missel, p. 745). Cf. *Grand Missel Rituel et Vespéral*, p. 740-755.

³ Qui joue un rôle mineur dans le symbolisme chrétien si on le compare à ceux joués par le Père et le Fils. Malgré qu'il soit

par les concepts et le langage. Ainsi, le message véhiculé par ce double mythe (l'Ascension du Christ et Descente du Saint-Esprit) s'exprime dans cette idée que l'expérience intérieure du divin ne peut venir qu'une fois que l'événement spatio-temporel et historique enregistré par les Évangiles est terminé, afin que l'homme trouve Dieu dans le Maintenant Éternel. C'est pourquoi, à partir de la Pentecôte, chaque homme entend le message dans sa propre langue, au-delà des mots : dans l'Esprit.

Puisqu'au sein de l'Église, la Pentecôte est également considérée comme le jour de l'anniversaire de sa propre naissance comme *Corps du Christ*, comme *Communion des Saints*, Watts en profite pour brosser très rapidement un tableau de la structure de la société chrétienne, de l'Église primitive telle qu'elle existait dans les sociétés non chrétiennes jusqu'à aujourd'hui, s'intéressant tour à tour aux différents rôles joués par les membres du clergé, à la symbolique du Temple, aux objets rituels et aux Sacrements. Sur ces derniers, les explications qu'il en donne divergent légèrement de celles acceptées par l'orthodoxie religieuse. Sur le Baptême : par ce sacrement, l'initié est « incorporé » dans le Corps du Christ, il n'est plus « je » mais Christ! Sur la Confirmation (Saint Chrême) : c'est la réalisation consciente de la signification du Baptême. Sur la Première Communion : c'est le sacrifice divin qui est impliqué par l'union de Dieu avec l'humanité. Sur la Pénitence et l'Absolution : elle renouvelle le Baptême par la rémission des péchés. Sur le Mariage et le Saint Ordre : Watts glisse et en profite pour faire une sortie contre le célibat des prêtres¹, en s'exprimant contre le fondement de la position de l'Église sur cette question. « *Lorsqu'on étudie les écrits des premiers chrétiens et des théologiens de l'époque médiévale sur cette question, il n'y a aucun doute concernant l'interprétation historique du Christianisme au sujet de la sexualité qu'elle considère unanimement avec dégoût et ne permet le Sacrement de Mariage que comme une concession à la faiblesse de la nature humaine.*² »

[Paul aux Corinthiens 7, 1-9] Pour ce qui concerne les choses dont vous m'avez écrit, je pense qu'il est bon pour l'homme de ne point toucher de femme. Toutefois pour éviter l'impureté, que chacun ait sa femme, et que chaque femme ait son mari. Que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit, et que la femme agisse de même envers son mari. La femme n'a pas autorité sur son propre corps, mais c'est le mari ; et pareillement, le mari n'a pas autorité sur son propre corps, mais c'est la femme. Ne vous privez point l'un de l'autre, si ce n'est d'un commun accord pour un temps, afin de vaquer à la prière, puis retournez ensemble, de peur que Satan ne vous tente par votre incontinence. Je dis cela par condescendance, je n'en fais pas un ordre. Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi, mais chacun tient de Dieu un don particulier, l'un d'une manière, l'autre d'une autre. À ceux qui ne sont pas

littéralement le « souffle de Dieu ».

¹ ... et de façon implicite contre l'hypocrisie en regard de la sexualité, hypocrisie dont il a été témoin et victime au sein de l'Église Épiscopale. Cf *Memoires (1915-1965)*, p. 210-214.

² *Myth and Ritual in Christianity*, p. 203-204.

Mythe et Rituel dans le Christianisme

mariés et aux veuves, je dis qu'il leur est bon de rester comme moi. Mais s'ils manquent de continence, qu'ils se marient, car il vaut mieux se marier que de brûler. (nous soulignons)

Quant à l'Extrême-onction, qui est un des sujets du dernier chapitre, Watts indique qu'en bref, il confère l'entrée immédiate au Paradis, la béatification...

Après la longue saison estivale, le cycle est bouclé avec le Dernier Dimanche de l'Avent, l'Église tourne alors son regard vers la contemplation de la Mort du Jugement Dernier ; mystères de l'eschatologie. C'est pourquoi Watts considère l'Église Catholique non pas seulement comme religion historique, mais surtout comme religion eschatologique : toute l'espérance humaine étant dirigée vers ce jour où temps et histoire arrivent à leur fin. En fait l'attente des Derniers Jours est présente de façon différente chez tous les chrétiens à travers l'histoire : les premiers vivaient dans l'anxiété, l'attente de la fin des temps, ceux du Moyen Âge, dans la peur de mourir sans que l'âme ne soit absout de ses fautes, tandis que les chrétiens modernes, accordant de moins en moins d'importance à cette fin, éprouvent même de sérieux doutes quant à la vie après la mort.

Watts s'intéresse maintenant à la crainte de la mort vue à travers l'attitude occidentale. En effet, pour le croyant, cet événement unique et final va le précipiter soit dans une joie sans borne et éternelle ou encore dans une misère sans fin à peine imaginable. C'est donc le problème du salut et de la damnation qui est évoqué ici : même si le chemin qui mène à la damnation est évident dans la *pratique-du-péché-conscient-et-mortel*, celui du salut l'est beaucoup moins puisque même si l'accès aux Sacrements reste facile, le problème de la sincérité et de l'intention demeurent toujours présents : reçus dans cet état, ils annoncent la damnation plutôt que le salut. En fait, ce que Watts veut faire comprendre à ses lecteurs, c'est le rôle de l'anxiété présent dans le Christianisme historique. [Philippiens 2, 12] « *Ainsi, mes bien-aimés, comme vous avez toujours obéi, travaillez à votre salut avec crainte et tremblement, non seulement comme en ma présence, mais bien plus encore maintenant que je suis absent ;* » S'inspirant de ces préceptes, Watts est amené à croire que la culture occidentale a permis le développement d'un nouvel homme : l'*homo sollicitus* (l'homme anxieux et tremblant). L'anxiété comme vertu se tenant fragile entre les *péchés* de présomption et de désespoir. Et c'est dans l'interprétation des rites de la mort célébrés par le Catholicisme à travers l'Extrême-onction (le pardon de toutes les fautes) et les Funérailles que Watts perçoit l'expression de cette anxiété. D'autres mythes qui relèvent très souvent de l'imaginaire de l'esprit médiéval sont également intéressants : Ceux du Jugement particulier et du Jugement dernier, de la pesée de l'âme : ira-t-elle directement au Paradis? passera-t-elle par le

Purgatoire où tortures et châtements sont immenses même si le Paradis est promis? ou sera-t-elle jetée aux feux de l'Enfer?¹ Afin de bien faire sentir le caractère unique de l'Enfer chrétien, Watts rappelle à ses lecteurs que dans les traditions bouddhistes et hindoues, cette notion de punition éternelle est absente : l'enfer est plutôt un *purgatoire*, la notion d'éternité étant plus proche de celle de cycle (*samsara*). L'enfer est une *invention* dont le Christianisme avait besoin non pas seulement sur le plan logique mais également sur le plan psychologique parce que le mythe dont il tire son origine s'articule sur une dichotomie entre le bien et le mal absolus dont l'expression eschatologique s'exprime ultimement dans une iconographie *monotone* où douleur et félicité sont éternelles. En insistant sur cette iconographie, Watts veut finalement dire à ses lecteurs que le Christianisme, malgré la beauté de ses lieux du culte et de sa liturgie, ne pourra pas survivre dans le rôle d'« illusion thérapeutique » qu'il s'est donné, pas plus que dans l'autorité et la certitude logique auxquelles il prétend.

En fait, le mythe chrétien ne gardera toute sa richesse que dans la mesure où il pourra être compris et utilisé comme pouvant symboliser la mort du « je » et qu'il pourra exprimer que le « *Royaume de Dieu est en nous* », dans ce que Watts appelle le « Soï » profond qui n'est révélé que dans l'abandon qui ouvre la voie à l'illumination, libérée du temps et de l'ego, dans un *Maintenant Éternel*.

Le projet ambitieux caressé par Watts de vouloir éclairer « toute » la richesse du mythe chrétien à la lumière de la métaphysique (*philosophia perennis*), a-t-il bien été réalisé? À cette question, il ne nous est pas possible de répondre ni par l'affirmative, ni par la négative. En effet, car affirmer ou nier qu'il ait pu réussir dans cette entreprise revient à dire que nous prêtons « foi » aux principes qui sont à l'origine de sa position, qui, est-il utile de le rappeler, ne reconnaît pas à la rationalité le pouvoir de départager le vrai du faux, mais reconnaît seulement à l'expérience du divin, (l'Union avec Dieu) le pouvoir de changer l'homme et le monde. Et parce que, dans l'étude de son œuvre, nous avons plutôt fait le choix de l'analyse critique, en refusant dès le départ toute obédience du disciple envers le maître, (un rôle qu'il se défend bien de vouloir jouer, malgré le ton souvent pontifiant de ses écrits) il nous est possible de dégager de la lecture du mythe chrétien qu'il propose à ses lecteurs un fil conducteur, du moins quant à son procédé d'écriture qui consiste à choisir une tradition spirituelle ou une approche spécifique afin d'en éclairer mais surtout d'en critiquer une autre.

¹ Sur la nature des flammes de l'Enfer et de l'agonie perpétuelle par le feu, Watts renvoie ses lecteurs aux descriptions « flamboyantes » de Scheeben, *Mysteries of Christianity*, London, 1947, pp. 692-3.

Mythe et Rituel dans le Christianisme

Si l'on veut bien accorder quelques crédits à cet ouvrage, c'est bien pour avoir su questionner la fonction d'un des plus grands mythes de l'humanité, à savoir celui de l'Incarnation et de la Rédemption et d'en avoir proposé une nouvelle lecture sous l'éclairage croisé des traditions spirituelles de l'Orient et de l'analyse des symboles telle que proposée par C.G. Jung. Là où nous semble-t-il, le livre est le plus intéressant et aussi le plus réussi, c'est lorsqu'il traduit de façon simple le sens mythologique du langage associé à la liturgie Catholique Romaine. Mais à travers toute la richesse du mythe chrétien et son réseau de correspondances, c'est encore le même message et la même interprétation du mythe que propose Watts à ses lecteurs : une source de vérités profondes, un langage qui symbolise la réalité de l'ordre divin qui est réfractaire aux dimensions spatio-temporelles et qui a pour fonction de faire émerger l'Éveil des profondeurs de l'inconscient. Le mythe y agit comme un catalyseur, comme un processus, voir comme un organisme, jaillissant de l'intérieur pareil au Tao, au *Brahmā*, à Dieu. Le mythe lance toujours le même message, du moins celui que Watts veut bien entendre : « *Laisse tomber l'ego, et fonde-toi dans le Soi. Abandonne!* » La réalisation de l'Unité avec (en) Jésus-Christ, voilà bien pour Watts le véritable message de l'Incarnation en tant que mythe fondateur : un message qui, au-delà des particularités spécifiques aux différents ordres de discours, parle le même langage et est porté tout autant par les philosophies traditionnelles de l'Orient que par la psychanalyse jungienne : Mort du « Je » et persistance du « Soi Éternel » qui ouvre par la voie de l'abandon à l'illumination et à la vérité métaphysique.

9

Durant les années qu'il consacre à l'enseignement au sein de l'Académie des Études asiatiques de San Francisco, Watts est en principe chargé de donner des cours sur la pensée de Lao-tseu et sur le T'chan chinois. Sa façon d'enseigner n'est pas très orthodoxe puisqu'il se contente le plus souvent de donner aux étudiants des références bibliographiques de façon à ce qu'ils aient accès aux ouvrages spécifiques tout en s'assurant qu'ils aient aussi une compréhension suffisante des termes techniques de base de même qu'une connaissance de l'environnement historique liés à leur émergence. Il amorce ensuite une réflexion libre et *digressive*, (sic) qui va du yoga tantrique à la théorie des systèmes en passant par la métalinguistique et les illusions d'optique. Durant ces rencontres, interviennent à l'occasion des personnalités rattachées au monde de la recherche et des arts telles que Hilde Elsberg, Charlotte Selver et Sabro Hasegawa, à la spiritualité orientale, des gens comme que D.T. Suzuki, Swami Ramdas G.P. Malalasekera, Asahina Sogen ou encore son ex-belle-mère Ruth Sasaki qui entre-temps est devenue une sorte d'abbesse bouddhiste.

Watts, qui rappelons-le, n'est pas un homme qui se plie facilement aux règles des institutions, éprouve beaucoup de difficultés à suivre à la lettre les préceptes et les règles préconisés par quelque autorité que ce soit. Afin de mieux saisir ce trait de sa personnalité, écoutons-le, tel qu'il se livre ici à ses lecteurs avec beaucoup de complaisance.

Je suis plus souvent considéré comme un vulgarisateur du zen, du védanta, et du taoïsme, qui déforme souvent les faits afin de mieux les accorder à ses propres théories. Et si je donne cette impression, c'est en partie parce que mon écriture ne s'attarde pas à signaler toutes les innombrables et interminables restrictions de sens, de même que toutes les subtiles distinctions. Mais, si je les omets, je n'en suis pas moins extrêmement conscient, et je peux renvoyer (et renvoie effectivement) aux sources précises tous ceux qui le désirent, et je peux, en outre, citer les autorités de rigueur pour étayer mes conclusions, si on me le demande. Il y a aussi le fait que je ne suis pas intéressé par l'étude du bouddhisme tel que la plupart des bouddhistes le définissent, c'est-à-dire en tant que phénomène anthropologique. Je suis intéressé par l'œuvre de ceux qui sont, et ont été, ses interprètes les plus créateurs, et, surtout, par la nature réelle des expériences intérieures décrites par ceux-ci. C'est pourquoi, bien que l'on se soit moqué souvent de moi, pour avoir établi un parallèle facie entre le *nirvana* bouddhiste et le *moksha* hindou, ou entre le *śūnyata* de Nagarjuna et le *Brahmā* de Shankara, je suis néanmoins en mesure de prouver la justesse de telles assimilations à quiconque serait prêt à m'écouter et disposerait du temps nécessaire. On pense dans certains cercles que j'ai tout à fait dénaturé le zen pour ne pas avoir insisté, ne

La Voie du Zen

serait-ce que pour la mettre en question, sur l'importance de la discipline du *za-zen* — ou méditation pendant de longues heures en position assise —, en tant que voie royale menant à l'illumination bouddhiste.

On m'a également reproché, peut-être à juste titre, le fait que mon attitude détachée et facile envers le zen aurait été en grande partie responsable du fameux « boom zen » qui éclata chez les artistes et « pseudo-intellectuels » à la fin des années 50, et qui aboutit au très frivole « zen beat »¹ des *Clochards du Dharma* de Jack Kerouac, aux abstractions blanches et noires de Franz Kline, et aux concerts silencieux de John Cage.

Dès le début, je n'ai jamais été intéressé par le fait de devenir « bon en zen », dans le sens d'acquérir la maîtrise d'une discipline traditionnelle, comme, par exemple, d'étudier le piano avec Schnabel, jusqu'au point où mes interprétations des sonates de Beethoven se confondraient avec les siennes. Je suis déjà passé par ce genre de choses, et il ne s'agit pas pour moi de me vanter mais plutôt d'expliquer la nature réelle de mon intérêt pour le zen. Car, en effet, sans aucun professeur attiré, j'ai absolument maîtrisé l'art de parler en public, et, au sein de l'Église, je suis devenu liturgiste (sic) aussi expert que n'importe quel autre. Ce que je recherchais donc n'était pas tant une discipline qu'une compréhension [...]. Ce que je voyais dans le zen était une voie intuitive, permettant de comprendre le sens de la vie sans s'encombrer de recherches et de questions oiseuses.²

Comme le fait judicieusement remarquer David Stuart³, Watts avait une façon bien à lui de « vivre » le Zen. Si le maître Zen est habituellement perçu comme un contemplateur, Watts l'était beaucoup plus comme un homme du spectacle. Si la méditation assise (*za-zen*) était considérée comme la voie royale menant à l'Éveil, Watts ne l'avait pas empruntée souvent, parce que, pour ainsi dire, il ne méditait pas. Au lieu de pratiquer une vie d'ascèse en conformité avec le rôle de maître, il buvait, mangeait et forniquait abondamment, donnait des conférences, écrivait des articles et des livres, aimait marcher sur la plage ou escalader le mont Tamalpais. Surtout homme des plaisirs, il préférait rire avec ses amis, jouer avec ses enfants et jeter des clins d'œil aux jolies filles, Ça c'était le Zen, du moins le Zen selon Watts. Une philosophie qui n'avait rien à enseigner aux autres. Une philosophie qui était une expérience intense, celle de l'acceptation de soi-même, dans l'instant, tel quel, sans qu'il ait été besoin de s'expliquer et de rationaliser.

Et il semble bien que cette pratique fonctionnait assez bien pour lui. En terre d'Amérique, au royaume de la libre entreprise, les émoluments qu'il tiraient de son association avec l'Académie des Études asiatiques ne représentaient pas beaucoup en proportion de ce qu'il touchait grâce aux articles qu'il écrivait pour des magazines et les nombreuses conférences qu'il donnait sur le Zen en particulier dans les collèges et les

¹ Cette question a été longuement débattue dans un article : *Beat Zen. Square Zen. and Zen* qui parut pour la première fois dans le *Chicago Review* à l'été 1958. Il fut ensuite repris sous le même titre dans une monographie qui parut chez City Lights Books (1959) et fut finalement réimprimé dans *This Is It* (1960) chez Random House, un livre qui regroupe cinq articles : *This Is It; Instinct, Intelligence, and Anxiety; Zen and the Problem of Control; Beat Zen, Square Zen, and Zen; Spirituality and Sensuality; The New Alchemy.*

² *Mémoires (1915-1965)*, p. 276-278.

³ Cf. David Stuart, *Alan Watts*, p. 154.

universités. Ainsi, il devint par la force des choses, de plus en plus l'« expert » de cette philosophie qu'il avait choisi de vivre, car entre 1956 et 1958 qui dit Zen en Californie parle au fond de Watts dont la réputation internationale ne cesse de grandir à travers l'émergence de la contre-culture à laquelle il est associé.

Avec *The Way of Zen*¹, Watts va proposer à ses lecteurs un des projets les plus ambitieux qu'il ait pu mener jusqu'alors. Il va en quelque sorte « militer » de façon quasi-apostolique pour l'avènement d'une nouvelle voie², une nouvelle manière de vivre dont les fondements avaient été annoncés en 1951 dans *The Wisdom of Insecurity*. Ce qu'il se propose de faire, c'est d'ouvrir la jeunesse américaine à l'esprit du Zen en adaptant celui-ci à la culture nord-américaine.

En 1956, il n'y a pas à proprement parler en Amérique de textes fondamentaux sur le Bouddhisme Zen qui soient disponibles dans un langage clair. Bien sûr, certains maîtres japonais se sont déjà installés sur la Côte Ouest³, mais à cause de la trop grande différence dans les prémisses culturelles, aucun d'eux ne maîtrise assez bien la langue et l'esprit nord-américain pour pouvoir exprimer par l'écrit, l'esprit du Zen. Watts, le dilettante, se propose de le faire, lui qui n'a jamais étudié sous l'autorité d'un maître⁴ et qui ne s'est jamais plié aux règles monastiques, plus encore, qui n'a jamais été en Extrême-Orient. Et le résultat est tangible car *The Way of Zen* qui ne peut pas être comparé avec son premier ouvrage sur le sujet, *Spirit of Zen* (1936), ne recevra que des éloges⁵ de la part de la presse, mais il sera aussi fortement critiqué par certains membres de la communauté zen⁶. L'étude qu'il propose est écrite avec autorité, car Watts connaît bien son sujet, l'écriture y est à la fois dense et limpide et les résumés de doctrines, concis. Paru chez Pantheon Books en 1957, cet ouvrage deviendra dès son premier tirage ce que l'on appelle communément un *Best Seller* et fera de Watts le premier interprète américain du Zen.

¹ Publié en français en 1982 dans une traduction de P. Berliot aux Éditions Payot, Paris, dans la *petite bibliothèque payot* sous le titre de : « *Le bouddhisme zen* ».

² Au sens de : « *A New Way* » qui veut ébranler les assises de l'« *American Way of life* ».

³ Watts parle entre autres de l'importance du temple zen de Soto qui avait ouvert ses portes dans une synagogue abandonnée de Bush street (complété ensuite par un centre zen de montagne à Tassajara Springs) où le moine Hodo Tobase, mais surtout les moines Shunryu Suzuki et Kazumitsu Kato firent beaucoup pour la propagation de l'esprit du Zen dans de la communauté américaine. Cf. *Mémoires (1915-1965)*, p. 284.

⁴ Rappelons qu'il a tout de même fréquenté D.T. Suzuki à Londres et qu'il a étudié avec Sokci-an Sasaki à New York.

⁵ Joseph Campbell du *New York Times* dira : « *Le meilleur livre existant sur le sujet paru jusqu'à maintenant. Personne ne nous a donné à lire un ouvrage si concis, une introduction si limpide sur le développement du Bouddhisme en Extrême-Orient.* » Même son de cloche pour le *New Statesman*, le *Listener* de Londres, *Nouvelles Littéraires*, *Le Monde non-chrétien*, *La Table Ronde*, *L'Arc*, la *Nouvelle Revue Théologique* de Louvain, etc. Cf. D. Stuart, *Alan Watts*, p. 172. et l'addenda de la version française du livre.

⁶ Que Watts devienne le principal interprète du Zen ne fait pas que des heureux. En effet, le moine Sohaku Ogata, partisan du zen traditionnel devint furieux en prenant connaissance de l'ouvrage et fit la réflexion suivante : « *Ce livre lui rappelait à la mémoire le portrait d'un chat réalisé par quelqu'un qui aurait voulu peindre un ngre.* » Cf. D. Stuart, *Alan Watts*, p. 178.

Dans l'avant-propos de l'ouvrage, Watts indique d'emblée qu'un intérêt nouveau pour le Bouddhisme Zen trouve écho dans les milieux intellectuels et artistiques parce que l'esprit du Zen est très proche des certaines tendances marginales qui se développent dans la pensée Occidentale. Encore plus, Watts croit qu'il vit à une époque où les développements dans les secteurs d'activités intellectuelles en Occident, que ce soit dans les domaines de la logique et de la philosophie, de la psychologie et de la psychothérapie, de la sémantique et des théories des communications rendent propice la rencontre avec cette philosophie asiatique. En même temps, la coupure entre les intellectuels et le grand public qui s'exprime à travers une certaine manipulation « hasardeuse » de nouveaux concepts relatifs à l'espace-temps, à la durée et à la vitesse de même qu'à la nature et aux nouvelles lois qui régissent l'univers fait en sorte que plusieurs individus se retrouvent maintenant sans point de repère : « *sans boussole dans cet océan de relativité* », comme à la dérive dans cet univers qui s'apparente de plus en plus au *Grand Vide* du Bouddhisme. C'est pourquoi certains d'entre eux sont maintenant attirés vers un mode de vie qui semble plus « fécond » et qui se complait dans la vacuité tout en promettant un certain bonheur.

Pourtant Watts se défend bien d'être de ceux qui voudraient importer tel quel le Bouddhisme Zen en Occident, car c'est une culture qui est bien trop éloignée de la culture occidentale, même si une partie de son contenu mérite d'être adaptée au mode de vie nord-américain, tout particulièrement ce qui tourne autour de la gratuité dans la pensée et de l'action ou encore de son sens de l'humour absurde à la fois délicieux et exaspérant.

Afin de faire saisir à ses lecteurs l'intérêt de son ouvrage comparativement à ceux qui ont été écrits sur le sujet, Watts entreprend la critique de certaines sources bibliographiques. Et à tout seigneur tout honneur, il débute avec D.T. Suzuki auquel il reproche le ton érudit et doctrinaire à ses *Essays in the Zen Buddhism* parus en trois tomes de même que son *Introduction to Zen Buddhism*, une étude qui serait trop limitée et spécialisée et qui occulterait complètement les rapports du Zen avec le Taoïsme chinois et le Bouddhisme hindoue. Quant au livre de R.H. Blith, *Zen in English Literature and Oriental Classics*, même s'il lui concède d'être une bonne introduction au sujet, il lui reproche entre autres de ne pas s'être intéressé suffisamment aux origines. Au sujet de son propre ouvrage, *Spirit of Zen*, même s'il lui concède d'être clair et simple, il avoue du même souffle qu'il n'est en définitive que la vulgarisation des travaux de Suzuki, ce qui le rend complètement dépassé et beaucoup trop schématique. Quant à Christmas Humphrey et son *Zen Buddhism* qui est aussi dans une large mesure un ouvrage de vulgarisation des travaux de Suzuki, il lui

reproche de ne pas avoir replacé la doctrine dans son contexte culturel, et surtout d'avoir *péché* en essayant d'établir un rapport douteux entre le Bouddhisme et la Théosophie. Et comme Watts a souvent l'habitude de le faire, il n'hésitera pas pour recourir autant à la pétition de principe qu'à la demande de privilège afin de repousser assez cavalièrement les autres ouvrages publiés sur le sujet.

Les autres études du Zen par des auteurs occidentaux ou asiatiques ont un caractère plus spécialisé ou sont de simples discussions à propos d'autres sujets : psychologie, art ou histoire de l'art. En l'absence d'étude fondamentale, méthodique et compréhensible du sujet, il n'est pas surprenant que notre connaissance du Zen reste assez confuse, en dépit de tout l'enthousiasme et de tout l'intérêt qu'il suscite. C'est donc pour pallier à cette lacune que j'ai rédigé cet ouvrage puisque personne parmi ceux qui le connaissent mieux que moi, ne semblait vouloir ou pouvoir le réaliser.¹

Dans un esprit à la fois de synthèse mais également critique, Watts signale à ses lecteurs que pour interpréter convenablement le Bouddhisme Zen, il faut lui accorder une sympathie profonde et dans la mesure du possible expérimenter par soi-même ses enseignements, mais il faut également « [...] résister à la tentation de devenir un disciple et de se soumettre aux obligations institutionnelles.² » Et en ce sens, Watts demeure très proche de l'enseignement de certains grands maîtres, souvent eux-mêmes des individualistes, qui refusaient toujours d'assumer quelque autorité que ce soit sur quiconque et qui ne voulaient pas que le Zen puisse relever d'une organisation ou encore d'une institution. Et il semble bien que le rapport que Watts entretient avec le Zen soit très près de cette position. En effet, il n'est pas bouddhiste, et n'est pas non plus académicien, ni ne revendique l'objectivité scientifique. En d'autres mots, il n'a aucune autorité pour parler du Zen, sauf peut être le fait qu'il a cheminé depuis longtemps à travers sa littérature et ses manifestations artistiques et qu'il a croisé au cours de ce voyage un bon nombre d'asiatiques qui suivaient la même voie.

Par la composition et la division de l'ouvrage, Watts s'adresse autant aux profanes qu'aux lettrés : dans un premier temps, il s'intéresse aux origines et à l'histoire du Bouddhisme Zen à travers la philosophie du Tao et les origines du Bouddhisme, son intérêt se porte ensuite sur le Bouddhisme *Mahayana* pour finalement s'intéresser aux origines et au développement du Bouddhisme Zen alors que la deuxième partie est consacrée à ses principes et à sa pratique. Quant à ses sources d'inspiration, elles sont de trois ordres : premièrement, la quasi-totalité des ouvrages parus en langues européennes, deuxièmement, les documents chinois les plus importants comme le *Hsin-hsin Ming*, *T'an Chinp (Sutra of the Sixth Patriarch)*, *Lin-chi Lu*

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 10.

² *Ibid.*, p. 12.

La Voie du Zen

(Lin-Tsi), et Ku-tsun-hsü Yü-lu et finalement, des renseignements recueillis lors de rencontres personnelles échelonnées sur près de vingt ans avec des maîtres et des disciples zen.

Les origines du Zen sont à la fois taoïstes et bouddhistes et c'est à travers une introduction à la philosophie taoïste que Watts va traiter les questions épistémologiques qui sont sous-jacentes à cette tradition spirituelle. En effet, le Bouddhisme Zen tout comme le Taoïsme et le Védanta doit être considéré comme un *moyen de libération* et ne doit pas être confondu avec une conception ou un mode de vie qui appartiendrait à une catégorie formelle de la pensée. Si l'occidental éprouve un sentiment d'étrangeté voir d'ésotérisme à son approche, c'est parce qu'il se retrouve en présence d'un mode de pensée qui recèle des différences fondamentales avec le sien, car il n'est pas question ici d'essayer de comprendre une doctrine ou un système de pensée comme celui de Kant ou de Hegel, par exemple. En d'autres mots, l'occidental ferait fausse route s'il essayait d'étudier le Zen de manière purement analytique. Et il semble bien que l'une des raisons fondamentales qui fait que le Zen apparait si étrange aux yeux de l'occidental réside dans la conception même de la connaissance. En effet, ce que la philosophie occidentale nomme *connaissance*, c'est-à-dire cette capacité de donner une forme aux choses et aux idées sur le plan verbal ou encore sous forme d'une codification arbitraire de signes, le Taoïsme l'appelle *connaissance conventionnelle*, puisque celle-ci ne repose ultimement que sur un ensemble de conventions.

On voit bien tout l'arbitraire de telles conventions lorsqu'on s'interroge sur ce que devient notre poing lorsque nous ouvrons la main. L'objet ainsi désigné s'évanouit comme par enchantement car une action se trouvait camouflée sous un mot qui désigne habituellement un objet.¹

Aussi, les conventions du langage poseront un problème important, puisque de manière générale le langage occidental délimite assez nettement l'objet de l'action, ce qui n'est pas le cas du langage oriental (tout particulièrement le langage chinois) qui désigne à la fois l'objet et le verbe correspondant, favorisant ainsi du même coup une perception du monde où la réalité n'est pas constituée d'entités, mais plutôt de processus.

Watts signale un autre problème de taille pour l'esprit occidental, celui-ci est lié à la conception du « soi » conventionnel : la personne individualisée. C'est un problème sur lequel il a épilogué longuement dans à peu près tous ses ouvrages même s'il utilise habituellement pour ce faire des vocables

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 17.

La Voie du Zen

tels que « je » et « ego ». C'est l'identité historique de l'individu qui est arbitraire parce qu'elle est construite à partir d'un certain nombre d'expériences et d'événements *choisis*.

Nous apprenons de façon précise, quoique beaucoup moins explicitement, à nous identifier nous-mêmes selon une conception du « moi » tout aussi artificielle, car le « soi » conventionnel, ou la « personne », est essentiellement constitué par toute une succession de souvenirs sélectionnés dont l'histoire débute à partir de la naissance : je ne suis pas seulement ce que je fais actuellement, je suis ce que j'ai fait, et ma version conventionnelle de mon propre passé représente presque mieux le « moi » réel que ne le fait le moi du moment présent. Ce que je suis semble éphémère et impalpable, mais ce que je fus est immuable et définitif ; c'est la base solide d'après laquelle on peut prévoir ce que je serai dans l'avenir. Il se trouve donc que je suis identifié de façon plus précise par ce qui n'existe plus que parce qu'il est précisément !¹

Mais revenons au problème des mots et de leurs fonctions, c'est-à-dire à leurs limites pour exprimer le réel. En fait, les mots représentent tous des catégories d'objets ou d'actions qui sont classifiés d'après des critères très simples et qui sont extraits de leur complexité. Parce qu'ils sont une schématisation mentale simple et rapide, ils sont nécessaires dans le processus de communication. En fait les mots ont pour effet de réduire l'expérience à des unités assez simples pour être comprises une à une. Ce qui a pour effet de « réduire » la réalité à une reconstruction à travers eux. Les mots agissent alors comme une « grille » qui est juxtaposée sur le réel et qui fractionne l'univers où les choses s'accomplissent pourtant ensemble et simultanément parce que la vie ne procède pas selon ce mode linéaire pas plus que la conscience n'intervient dans les processus d'autorégulation de l'organisme.

Afin de faire saisir à ses lecteurs le processus d'appropriation de la réalité qui est utilisé dans ces *moyens de libération*, Watts entend utiliser l'analogie suggestive de la *vision périphérique* qui sert à la vision nocturne, qui sert à percevoir inconsciemment les objets, à « voir » une quantité de choses à la fois, celle qu'il relie à l'autorégulation de l'organisme et à la vision centrale plus aiguë, celle qu'il apparente à la pensée consciente fractionnée qui se caractérise par cette capacité d'être attentif à un point précis à la fois. Contrairement à l'esprit oriental, (et chinois² en particulier) l'occidental fait peu confiance à la *vision périphérique* de son esprit à l'exception de l'apprentissage par le « sentir » qui est propre entre autres à la pratique du jazz et de la musique improvisée, même si l'on ne semble pas vouloir lui accorder une validité théorique.

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 18-19.

² Rappelons que lorsque Watts parle de l'esprit chinois, même s'il ne le mentionne pas explicitement, il a en tête « l'esprit » de la philosophie traditionnelle chinoise et non pas le sujet chinois contemporain.

Après ces quelques attendus, Watts débute son analyse historique de l'avènement du Bouddhisme Zen. Afin de comprendre cet avènement, il faut remonter à la société chinoise antique où deux traditions philosophiques complémentaires se partagent l'univers de la représentation mondaine et spirituelle : le Confucianisme et le Taoïsme. C'est au Confucianisme qu'incombe la responsabilité de régir les conventions linguistiques, éthiques, légales, rituelles et les relations sociales, en résumé, le monde des connaissances conventionnelles. Le rôle spécifique qu'il joue dans la société consiste à plier la spontanéité primitive de la vie aux règles rigides de la collectivité. Quant au Taoïsme, il s'adresse plutôt aux gens plus âgés ou encore à ceux qui se sont retirés de la vie active, il consiste autant à développer la spontanéité originale. (*tzu-jan*) qu'à être un mode de libération à l'égard de la pensée et des comportements conventionnels. « [...]c'est la poursuite de la connaissance non conventionnelle, de la compréhension directe de la vie, sans passer par la médiation d'une représentation mentale linéaire et symbolique.¹ » Mais qui dit moyen de libération des conventions, ne dit pas pour autant mépris de celles-ci, mais conçoit plutôt que c'est un moyen de les utiliser sans en être le jouet.

Ce que Watts affirme, c'est qu'il n'y a rien de comparable au Taoïsme en Occident parce que l'ordre moral et logique est soumis à une conception d'un Dieu rigide, absolu et abstrait dont la connaissance (et l'expérience) passe nécessairement par l'intermédiaire de l'ordre conventionnel. Il en est de même autant pour la conviction que pour les décisions prises qui sont toujours le résultat d'un processus rationnel. Tandis que dans les *voies de libération*, comme le Taoïsme par exemple, l'Absolu ne peut être confondu avec l'abstrait, puisque l'illumination ou encore l'expérience de la Réalité Ultime passe nécessairement par le concret. Mais pour entrer en « relation » avec l'esprit du Taoïsme, il faut être prêt à admettre la représentation d'un monde différent du monde conventionnel, il faut admettre la possibilité que la connaissance s'effectue par un autre moyen que l'abstraction et l'identification à l'ego abstrait.

Même si la philosophie chinoise attribuée au Confucianisme et au Taoïsme a une origine plus ancienne en se basant sur l'origine antérieure du *I Ching* (Livre des Changements)², c'est le *Tao Te Ching* de Lao-tseu

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 23.

² Le *I Ching* est un ouvrage de divination basé sur soixante-quatre figures abstraites composées de six traits divisés (négatifs) et non divisés (positifs) qui « travaillent » avec la capacité de « projeter » un peu à la manière du test psychodiagnostique de Rorschach, qui lui, est fondé sur l'interprétation de taches d'encre. Bien sûr, l'adepte du *I Ching* sait que sa méthode n'est pas exacte, et que cet instrument ne sera efficace que dans la mesure où celui qui l'utilise possède une intuition suffisante, en d'autres mots que celui-ci *est* dans le Tao.

La Voie du Zen

qui expose le plus clairement la puissance et les vertus du Tao. On peut définir le Tao ainsi : il est l'« indéfinissable » et concret processus du monde, il est le Chemin, la Voie.

Tao Te Ching : §1. (*extrait*)

Une voie qui peut être tracée, n'est pas la Voie éternelle : le Tao. Un nom qui peut être prononcé, n'est pas le Nom éternel.¹

On retrouve également rattachée au Tao, cette notion de puissance mentale, de savoir-faire spirituel et subtil qui origine d'une source de l'intelligence qui demeure vague et indéfinissable (*Ching*), une intelligence qui *modèle* le monde et qui dépasse l'entendement humain. Une intelligence qui, contrairement au concept habituel de Dieu, engendre le monde sans le créer (*wu-wei*), c'est-à-dire en le faisant « devenir » de l'intérieur vers l'extérieur. L'univers du Tao est un univers sans contingence, en bref, il n'y a pas à son origine de Créateur démiurge, mais un principe qui opère spontanément comme l'indique la dernière strophe de la section 25. du *Tao Te Ching* : « *Le principe du Tao est la spontanéité.*² » « *Le Tao n'a d'autre loi que lui-même.*³ » Cette spontanéité n'est pas une tendance aveugle et désordonnée, mais pour employer les termes de Needham⁴ : « [Elle agit comme une loi] qui découle d'une relation entre les processus spontanés se manifestant dans un ensemble organismique. » En d'autres mots, le Tao ne « sait » pas comment il crée l'univers, parce que l'homme ne « sait » pas comment il crée son propre cerveau.

Tao Te Ching : §34.

Le Grand Tao est partout ; sa puissance s'étend en tous sens. Les dix mille êtres comptent sur lui pour naître et vivre, et il ne les déçoit pas. Son œuvre étant accomplie, il ne se l'attribue pas. Il nourrit les dix mille êtres avec amour, sans les traiter en maître. Étant éternellement sans désir, on pourrait l'appeler petit ; mais les dix mille êtres dépendant de lui, bien qu'il ne les traite pas en maître, on peut l'appeler grand. Voilà pourquoi le Saint-Homme, jusqu'à la fin, ne se considère pas comme grand ; ainsi peut-il accomplir sa grandeur.⁵

Si pour l'occidental, Dieu est toujours conscient de lui-même, le Tao lui, demeure mystérieux et obscur (*hsüan*) au sens métaphorique du terme. Le Tao se situe donc au-delà de la raison, et Watts signale à ses lecteurs qu'il faut peut-être, pour apprécier le Tao, devenir en quelque sorte « stupide », pratiquer l'art taoïste du *wu-wien*, agir sans effort, car il est inutile à l'adepte de penser pouvoir utiliser adéquatement la

¹ Derain, *op. cit.*, p. 21.

² *Amour et Connaissance*, p. 30.

³ Derain, *op. cit.*, p. 46

⁴ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, London, Cambridge University Press, 1954, p. 557.

⁵ Derain, *op. cit.*, p. 56.

La Voie du Zen

vision périphérique, s'il n'a pas d'abord été capable de se détendre, de se « déconnecter », de se « désaisir ». « *L'esprit de l'homme parfait est comme un miroir. Il ne sait rien et ne repousse rien, il reçoit, mais ne conserve pas.* » aurait dit Tchouang-tseu. En d'autres mots, l'homme de caractère (*te*) agit libre de tout souci, sans se livrer à des activités mentales, il ne s'inquiète pas de savoir s'il a tort ou s'il a raison, tout le laisse indifférent, il demeure libre et spontané, naturellement bon, au-dessus du monde des conventions.

Cet art qui consiste à laisser l'esprit en paix se nomme l'Éveil (*Satori*). Afin de « traduire » le mieux cet état, Watts va emprunter les mots de Lieh-tzu :

[...] L'Externe et l'interne se trouvaient confondus. Il n'y avait plus de différence entre l'œil et l'oreille, l'oreille et le nez, le nez et la bouche : tout était semblable. Mon esprit était gelé, mon corps dissous, ma chair et mes os ne faisaient plus qu'un. J'étais totalement inconscient du support de mon corps, et sur quoi reposaient mes pieds. J'étais transporté sur le vent comme un fétu de paille sec ou une feuille morte tombant de l'arbre. En fait, je ne savais plus si je chevauchais le vent, ou si le vent me chevauchait.¹

Cet état particulier qui est décrit dans les textes de Lao-tseu, Tchouang-tseu et Lieh-tzu semble toujours lié à une « absence d'esprit » (*wu-hsin*) ou encore mieux à une « absence de conscience de soi ». En d'autres mots, c'est un état qui s'apparente à la plénitude, un état dans lequel l'esprit fonctionne librement sans qu'une sensation d'esprit second (*ego*) vienne se superposer au premier et l'entraver dans son fonctionnement.

Si vous équilibrez votre corps et unifiez votre attention, l'harmonie du ciel se répandra sur vous. Si vous intégrez votre connaissance et unifiez vos pensées, l'esprit fera sa demeure en vous. *Te* (la vertu) sera votre tunique et le Tao vous protégera. Vos yeux seront comme ceux d'un nouveau-né qui ne cherche pas le pourquoi.

Lin Yutang²

L'idée centrale est évidemment l'« absence d'effort » : un fonctionnement passif et réceptif de l'esprit à la base de l'activité mentale (*hsin*) qui se manifeste à travers toutes choses. En bref, un esprit qui fonctionne parfaitement, qui fonctionne comme s'il était « absent » : sans contrôleur!

Tao Te Ching : §38. (*extrait*)

La suprême Vertu est sans vertus ; c'est pourquoi elle est la Vertu. La vertu inférieure est attachée aux vertus, c'est pourquoi elle n'est pas la Vertu. La suprême Vertu n'agit pas, et n'a pas de raisons d'agir. La vertu inférieure agit par elle-même; elle a des motifs pour agir.³

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 36.

² *Ibid.*, p. 37.

³ *Derain, op. cit.*, p. 60.

La Voie du Zen

Bien sûr, il n'est pas question ici de la vertu « conventionnelle » qui consisterait à « suivre » une règle qui semble bonne, mais plutôt d'une façon de fonctionner « globalement » qui origine d'une intelligence qui n'est consciente ni du positif, ni du négatif, parce qu'elle se situe au-delà de la dualité, libérée de toutes conventions.

Tao Te Ching : §12.

Les cinq couleurs rendent les yeux de l'homme aveugles, les cinq sons rendent ses oreilles sourdes, les cinq saveurs rendent sa bouche inapte à savourer. Les courses violentes et le galop des chasses déchainent dans son cœur, de furieuses passions. Les biens difficiles à acquérir font qu'il se heurte à de dangereux obstacles. C'est pourquoi le Saint-Homme s'occupe de l'intérieur et non des sens. Il rejette ceci et adopte cela.¹

L'interprétation que donne Watts de TTK §12. va dans le sens d'un rejet de la classification. En fait, le sage, le Saint-Homme juge d'après le contenu de l'expérience et non pas en fonction de la conformité à des normes purement théoriques. En d'autres mots, le *Te* agit comme le pouvoir créateur des fonctions « naturelles » et spontanées, si l'on essaye de l'exploiter ou encore de le domestiquer il *disparaît*. « *Le mille-pattes était heureux, très heureux, jusqu'au jour où un crapaud facétieux lui demanda : « Dis-moi, je t'en prie, dans quel ordre meus-tu tes pattes ? » Cela le préoccupa tant et tant qu'il ne savait plus comment faire et qu'il resta immobilisé dans son trou!*² » Et c'est justement ce *Te*, dont la culture Extrême-orientale a fait le principe de base de toutes ses activités artistiques et artisanales : les techniques étant considérées comme secondaires puisque les chefs-d'œuvre ont toujours le caractère de l'accident.

C'est dans la section de l'ouvrage consacrée aux origines du Bouddhisme, que Watts va introduire ses lecteurs à quelques-uns des préceptes tirés de l'Hindouisme. Car pour comprendre le développement du Bouddhisme à travers le Zen, il est important de savoir que la Chine (peut-être à cause de la stabilité engendrée par le Confucianisme qui est une philosophie capable de compromis) qui en est le berceau avait assimilé le Bouddhisme comme elle avait déjà assimilé d'autres philosophies ou d'autres envahisseurs étrangers³.

¹ Derain. *op. cit.*, p. 32.

² *Le bouddhisme zen*, p. 41.

³ Rappelons que concernant la question du choc des cultures ou pour être plus précis sur : « *Comment une culture peut-elle en assimiler une autre ?* » Watts a déjà traité le sujet à partir de la grille d'analyse historique de Oswald Spengler dans le premier chapitre de *Behold the Spirit*. (Voir notre Chapitre Quatre.)

La Voie du Zen

Le Confucianisme est l'un des systèmes de convention sociale les plus souples que le monde ait connu. En se combinant à l'attitude taoïste du « laisser-faire », il contribua à engendrer cette mentalité paisible et bon-enfant qui, en assimilant le bouddhisme, en fit un mode de vie *possible* et « praticable » pour des êtres *humains*, pour des êtres ayant une famille, une tâche journalière à assumer, des instincts normaux ou des passions.¹

Watts fait part à ses lecteurs des deux grandes difficultés qui entourent l'étude historique du Bouddhisme hindou et de la tradition dont il émane. La première difficulté est liée aux limites du sens qui doit être attribué aux mots, car dans l'interprétation des textes rédigés en pâli ou en sanskrit, tout particulièrement ceux de la période védique, les dictionnaires modernes ont tous une base commune, à savoir le lexique compilé au XIX^e siècle par Bothlingk et Roth, ce qui fait que la compréhension des Védas et des Upanishads est toujours tributaire du travail des premiers lexicographes, très souvent des missionnaires, qui avaient tendance à donner des interprétations allant plutôt dans le sens de la théologie occidentale. La seconde difficulté, qui est peut-être plus une considération de spécialiste, est liée à la forme que prenait le Bouddhisme à son origine ; puisqu'il y a deux sortes d'écrits bouddhistes : le canon pâli de Theravada (l'école méridionale qui prospère au Ceylan, en Birmanie et en Thaïlande) et le canon sanskrit-tibéto-chinois du Mahayana (l'école nordique). Les spécialistes s'accordent pour dire que le canon pâli est plus ancien que les sutras du Mahayana qui ont tous été écrits après le premier siècle avant Jésus-Christ. Mais, nonobstant ceci, ce que Watts veut faire comprendre à ses lecteurs, c'est que, qu'importe les écoles, une chose est sûre : il ne s'agit en aucun cas des paroles authentiques de Bouddha Gautama.

Un autre aspect important sur lequel Watts attire l'attention des lecteurs concerne la tradition historique hindoue qui n'est pas comparable à la tradition historique judéo-chrétienne. À titre d'exemple, un moine bouddhiste écrivant en l'an 200, n'aura pas le moindre scrupule à attribuer ses propres paroles à Bouddha, sachant qu'au moment où il est arrivé à l'état d'Éveil, ce n'est plus lui qui parle, mais le Bouddha incarné.

Comme pour faire écho au travail qu'il avait accompli dans *Myth and Ritual in Christianity*, Watts s'intéresse au mythe central de la création de l'univers (*atma-yajna*). Il s'agit bien sûr du thème de l'*auto-sacrifice*, acte par lequel Dieu donne naissance au monde, mais également acte par lequel les hommes se réintègrent ultimement en Lui.

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 43.

La Voie du Zen

L'acte par lequel le monde est créé est le même que celui par lequel il est consommé — l'offrande de sa propre vie —, comme si tout le processus de l'univers était une sorte de jeu consistant à repasser le flambeau dès qu'on l'a reçu. Ainsi, le mythe central de l'hindouisme voit le monde comme une partie de cache-cache grandiose de Dieu avec lui-même.¹

En résumé, le thème central de la création se lit comme suit : Dieu crée le monde par un acte *d'auto-démembrement (auto-sacrifice)*, c'est l'Un qui devient multiple, l'Acteur unique (Dieu) assumant tous les rôles. À la fin du cycle, Il redevient lui-même, pour recommencer encore et encore, l'Un s'anéantissant dans le multiple et le multiple s'anéantissant dans l'Un².

C'est mille têtes, mille yeux, mille pieds que possède *Purusha*. Pénétrant la terre de tous côtés, il remplit un espace de dix pouces de large. Ce *Purusha*³ est tout ce qui a été et tout ce qui sera. Le dieu de l'immortalité qui devient plus grand encore par la nourriture. Si puissante est sa grandeur ; oui, mais plus grand que cela est *Purusha*. Toutes les créatures sont le quart de lui, les trois quart la vie éternelle dans le ciel... Lorsque les dieux préparèrent le sacrifice avec *Purusha* comme offrande, Son huile était le printemps, la sainte offrande l'automne, et l'été était la forêt. La graisse fondue de ce grand sacrifice fut recueillie. Il forma les créatures de l'air, et les bêtes sauvages et domestiques... Combien firent de portions lorsqu'ils divisèrent *Purusha*? Qu'appellent-ils sa bouche, ses bras? Ses cuisses et ses pieds? Sa bouche devint la caste brahmane et ses deux bras le *Rajanya* (caste *Kshatriya*), Ses cuisses devinrent l'*aishya* et ses pieds le *Shudra*⁴, Son esprit engendra la lune et son œil le soleil ; *Indra* et *Agni* naquirent de sa bouche, et l'*ay* de son souffle. De son nombril surgit l'atmosphère et de sa tête le ciel ; De ses pieds se forma la terre et de son oreille les régions. Ainsi formèrent-ils les mondes. *Brihadaranyaka Upanishad*⁵

C'est donc le « Soi » (*âtman*) qui s'incarne dans le « Je » et qui se multiplie, que les Écritures vont exprimer le plus souvent à travers des formulations négatives (*neti, neti*) puisque toute autre forme ou catégorie renvoie nécessairement au domaine des divisions qui relève du langage *conventionnel*. Parce que le « Soi » se situe au-delà de la sphère des conventions, il se joue des identifications et inclut nécessairement les contraires : plaisir-douleur, espace-temps, vie-mort, etc. Et les oppositions demeurent les éléments essentiels du « jeu » malgré que le « Soi » s'identifie avec la vérité (*sai*), la conscience (*chit*) et la béatitude (*ananda*), le côté sombre de la vie y participe également.

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 45.

² Rappelons que cette idée de l'Un et du multiple : du fini et de l'Infini a été largement discutée dans *The Supreme Identity*. (Voir Chapitre Cinq)

³ « *Purusha* » signifie la conscience causale du monde.

⁴ « *Kshatriya* » est la caste des guerriers, « *Aishya* », celle des artisans, des cultivateurs et des marchands, « *Shudra* », celle des serviteurs.

⁵ *Le bouddhisme zen*, p. 47.

Ce mythe de la création n'est pas pour autant l'expression d'une philosophie formelle, car au fondement de la philosophie hindoue se trouve l'expérience de libération mentale qui la résume complètement. Ainsi, comme dans le Taoïsme, il sera difficile de *comprendre* l'Hindouisme, si l'on ne partage pas cette « expérience » qui s'exprime par les termes *moska*, *atma-jnana* (Connaissance du Soi) ou encore *atma-bodha* (Éveil du Soi). Et les expressions : « Je suis *Brahmā*¹ » (*aham brahman*) ou encore « *Cela est vous.* » (*tat tvam asi*) vont suggérer que la connaissance du « Soi » est une prise de conscience de l'identité originale du sujet avec Dieu, tout en comprenant qu'il ne faut pas confondre cette identification avec celle de la personnalité superficielle de l'ego. Ce qui sous-tend également cette « expérience », c'est une notion de vacuité qui suppose l'interdiction de la représentation (ou reproduction) mentale. Pour arriver à cet état, l'Hindouisme propose la pratique d'une discipline (*sadhana*), c'est-à-dire un désengagement du « Soi » (*âtman*) vis-à-vis de toute identification conceptuelle. L'*âtman* apparaît comme la totalité de la conscience, lorsque toute identification du « Soi » avec un objet ou un concept quelconque est disparue et que l'état d'« absence de conception » (*nirvikalpa*) apparaît. C'est à ce moment que tout est *Brahmā* : un état où toute dualité, conséquence d'une imagination erronée, est complètement disparue. Un des termes les plus importants de la philosophie hindoue et bouddhiste est celui de *maya* qui signifie : classifier, mesurer, construire, former, élaborer. Lorsqu'on lit que les faits et les événements sont *maya*, cela revient à dire que ces faits et ces événements constituent finalement beaucoup plus des unités de mesure que des réalités proprement dites. En fait, toute description opère un tri sélectif. Ainsi, lorsqu'ils sont vus sous cet angle, tous les événements et les faits deviennent eux-mêmes des notions aussi abstraites que des unités de mesure. En fait, parce qu'ils tracent une frontière, les actions de définir, de limiter, de délimiter produisent un acte de dualité. Mais le sujet libéré (*jivanmukta*) ne perçoit pas pour autant un monde vide et uniforme, mais plutôt une réalité qui n'est pas divisée ou délimitée de manière conventionnelle ; il perçoit la nature plutôt comme un processus, toutes choses étant interdépendantes. En bref, il perçoit la réalité comme *non-duelle* et non pas Une, car alors l'unité s'opposerait encore à la pluralité. C'est à travers cet éclairage que Watts espère avoir amené ses lecteurs à mieux comprendre le principe de *maya* qui ne représente ultimement que différents points de vue ou grilles d'analyse. En résumé, l'Hindouisme donne le même sens au mot *maya* qu'il donne à celui de *nama-rupa* (nom-et-forme) qui correspond à l'effort de l'esprit pour saisir les choses à travers la classification. Mais, lorsqu'on a compris que la forme (*rupa*) est insaisissable, incommensurable : vide, alors, le monde est perçu comme *Brahmā* et non plus comme *maya*.

¹ « *Brahmā* » ou « *Brahman* » dérive de la racine « *brh-* » qui signifie croître, devenir dans le sens de l'activité spontanée du Tao.

La Voie du Zen

Le monde formel devient le monde réel au moment où il échappe, au moment où rien ne s'oppose plus à la fluidité changeante. C'est donc précisément le caractère transitoire du monde qui est le symbole de sa divinité, de son identité réelle avec l'invisible et incommensurable infinité de Brahman.¹

Philosophie de l'éphémère donc que cette philosophie du transitoire représentée par la tradition hindo-bouddhiste. À la base du Bouddhisme, il y ce caractère totalement insaisissable du monde, cette idée de renonciation et d'Éveil dont l'expérience unique est, pour les adeptes du Bouddhisme Zen en particulier, le contenu essentiel de la doctrine. Qui plus est, d'après le Zen, le Bouddha n'aurait jamais prononcé une seule parole pour transmettre son enseignement, mais aurait transmis son expérience d'Éveil à son disciple Mahakasyapa en tenant une fleur et en demeurant silencieux. Pour la tradition pâli, le Bouddha aurait révélé sa doctrine à ses compagnons sous la forme des *Quatre nobles Vérités* : Celle qui concerne la souffrance du monde, celle qui concerne la frustration, celle qui concerne l'abolition de l'auto-frustration et celle qui concerne la perfection.

La *Première Vérité* concerne la *souffrance* ou encore la *frustration* (*dukkha*). Elle affirme que la méthode de Bouddha (*dharma*) est le remède à la souffrance du monde. Tout attachement à la vie est *souffrance*, et cela implique qu'il n'existe pas de « Soi » ou de réalité fondamentale qui puisse être saisi par des concepts ou encore par une expérience directe. En conséquence, il ne peut y avoir d'ego qui serait le sujet permanent de toutes les expériences changeantes, parce qu'il n'est en définitive qu'une construction de la mémoire ; même le passé est une abstraction construite.

La *Seconde Vérité* concerne la *frustration* (*trishna*), c'est-à-dire la convoitise, le *vouloir-saisir* qui découle de l'ignorance ou de l'inconscience (*avidya*) qui est l'opposé formel de l'Éveil ; état dans lequel se trouve l'esprit lorsqu'il demeure hypnotisé par le charme de *maya* et qu'il confond le monde abstrait des choses et des événements avec la réalité. En d'autres mots, *avidya* est l'ignorance que le sujet et l'objet sont en réalité comme les deux côtés de la médaille, c'est aussi l'effort de l'ego qui veut dominer le monde et qui n'arrive plus à se maîtriser lui-même.

Afin d'expliquer à ses lecteurs cette *Seconde Vérité*, Watts va prendre un « détour analogique » en indiquant qu'un système d'auto-contrôle complet serait en fait un système d'*auto-frustration* parfait ; comme dans la proposition « Je mens. » qui implique que l'énoncé lui-même est un mensonge. Vu sous cet angle, il

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 56.

La Voie du Zen

n'y a pas d'issue possible puisque l'énoncé est vrai dans la mesure où il est faux et faux dans la mesure où il est vrai. Ce désir de vouloir tout contrôler repose en fait sur une méfiance du « contrôleur » (*avidya*) qui engendre ainsi une *auto-frustration* : un cercle vicieux (*samsara*), un *cercle-de-la-naissance-et-de-la-mort*. Le principe actif de ce cercle se nomme *karma*, c'est-à-dire une action déterminée, conditionnée par un motif particulier et poursuivant un but.

L'homme est entraîné dans le *karma* lorsqu'il intervient dans le monde de manière telle qu'il se trouve obligé de continuer à intervenir, lorsque la solution d'un problème suscite d'autres problèmes à résoudre, lorsque le contrôle d'une chose suscite le besoin d'en contrôler d'autres. *Karma* est donc le destin de quiconque « essaie d'être Dieu » : en posant un piège pour le monde, il se trouve lui-même pris dans la souricière.¹

Karma signifie également ce *cercle-de-la-naissance-et-de-la-mort* qui a pour fonction de façonner et de refaçonner l'individu et qui va le laisser en paix au moment où il parviendra enfin à la connaissance, c'est-à-dire à l'Éveil. Pour l'école Mahayana et également pour le Zen, il représente l'idée que la renaissance s'accomplit à tout moment aussi longtemps que demeure présente l'identification avec l'ego.

La *Troisième Vérité* concerne l'abolition de l'*auto-frustration* ou du *vouloir-saisir*, la fin du *karma*. Cette abolition est le *nirvana*. Le *nirvana* est la délivrance et la libération, équivalent de *moksha*.

Vu sous un certain angle, c'est une sorte de désespoir, c'est reconnaître que la vie anéantit nos efforts pour la contrôler, que tout humain qui lutte n'est rien d'autre qu'une main évanescence s'agrippant à des nuages. Vu sous un autre angle, ce désespoir explose et se transforme en joie et en puissance créatrice, selon le principe que perdre sa vie, c'est la trouver, et trouver une liberté d'action qui n'enchaînent plus l'*auto-frustration* et l'anxiété inhérentes aux efforts pour parvenir au salut et au contrôle de soi.²

Le *nirvana* met fin aux cycles, il met fin aux pensées qui s'efforcent de saisir le monde et de se saisir soi-même. Atteindre le *nirvana*, c'est atteindre l'Éveil, la Bouddhité. Et cette atteinte ne peut se réaliser que spontanément de manière non intentionnelle.

La *Quatrième Vérité* concerne la perfection. C'est la Voie du *dharma* de Bouddha, c'est la méthode par laquelle l'*auto-frustration* est neutralisée. Cette Voie ultime se subdivise en huit sections dont la première

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 63.

² *Ibid.*, p. 64.

La Voie du Zen

englobe toutes les autres, tandis que la dernière est la perfection de la première¹. Et Watts fera remarquer que même si ces sections donnent l'impression que l'on a affaire à des préceptes moraux, qu'il ne faut pas se méprendre, puisqu'elles doivent être vues non pas comme des lois morales, mais plutôt comme des moyens de ne pas faire obstacle à la clarté de la perception. Puisque rappelons-le, toute action motivée et intentionnelle ouvre la porte au *vouloir-saisir* et l'action parfaite ne peut être que libre et spontanée au même titre qu'elle l'était avec le *wu-wei* du Taoïsme. À ce moment, il n'y a plus de dualité de l'esprit, plus d'effort, plus d'introspection c'est le *samadhi* : l'état de la conscience unifiée et orientée que les mystiques appellent l'Éternel Maintenant.

Poursuivant son récit historique sur l'avènement du Bouddhisme Zen, Watts va maintenant introduire le Bouddhisme Mahayana² (Grand Véhicule). Selon lui, la genèse du Mahayana se serait édifiée afin de traiter les problèmes psychologiques pratiques posés par la méthode de Bouddha ; quoique que le but poursuivi par le Mahayana a toujours été le même : réaliser l'expérience du *nirvana*. Si les canons pâli du Bouddhisme Hinayana (Petit Véhicule) ouvrent la porte du *nirvana* d'un mouvement net, il en va tout autrement pour le Bouddhisme Mahayana qui offre une multitude de moyens qui peuvent rendre le *nirvana* accessible à tous. Watts en situe l'origine entre 100 av. J.-C. et 300 et soutient que les personnages qui sont associés directement à son élaboration ne peuvent être situés que très approximativement dans le temps. Ses méthodes vont de la dialectique artificielle de Asvaghosha Nagarjuna, dont le but est de libérer l'esprit de toutes les conceptions fixes, jusqu'à Sukhavati et sa doctrine de la libération par la foi en la puissance d'Amithaba, le Bouddha de la lumière infinie. Il englobe également le Bouddhisme Tantrique de l'Inde médiévale.

Une des conceptions fondamentales du Bouddhisme Mahayana réside dans la notion de Bodhisattva, ce Bouddha qui par son renoncement au *nirvana* se situe à un niveau encore plus élevé que celui qui l'aurait atteint.

Le Bodhisattva est celui qui prend conscience de la contradiction profonde du *nirvana* que l'on atteint par soi-même et pour soi-même. Sur le plan populaire, le Bodhisattva est devenu un sujet de dévotion (*bhakti*), un sauveur du monde ayant fait le vœu de ne pas pénétrer dans *nirvana* final avant que tous les êtres vivants y soient également parvenus.

¹ 1. La vue parfaite (*samyag-drishti*). 2. La compréhension parfaite (*samyak-samkalpa*). 3. La parole parfaite (vraie) (*samyag-vak*). 4. L'action parfaite (*samyak-karmanta*). 5. La vocation parfaite (*samyagajiva*). 6. L'application parfaite (*samiag-vyayama*). 7. La présence d'esprit parfaite (*samyak-smriti*). 8. La contemplation parfaite (*samyak-samadhi*).

² Grand (*maha*) Véhicule (*yana*) par rapport à Petit (*hina*).

La Voie du Zen

Dans son amour pour eux, il consentait à naître et à renaître sans cesse dans le Cercle de *samsara* jusqu'à ce qu'enfin, après des temps infinis, l'herbe et la poussière aient atteint la Bouddhéité.¹

Un autre aspect important de la « logique » du Bouddhisme réside dans la conception même du *nirvana*. Cet aspect découle du principe de l'irréalité de l'ego ou encore du principe de « non-saisir ». Ainsi, si le *nirvana* est l'état dans lequel le désir de saisir la réalité n'existe plus, il ne peut pas alors être considéré comme un but à atteindre puisqu'il manifesterait alors un désir. Et puisque l'ego n'est qu'une convention, le *nirvana* ne peut pas être considéré comme un état pouvant être atteint par une personne. Or, si le *nirvana* ne peut pas être atteint et si l'ego n'est qu'une convention, alors l'esclavage à l'égard de *samsara* n'est qu'une apparence trompeuse puisque le « Soi » est déjà dans le *nirvana*. Il serait donc absurde et inutile de chercher à obtenir ce qui n'a jamais été perdu. C'est pourquoi le Bodhisattva ne fait rien pour échapper au *samsara*.

Ce que nous retiendrons, c'est cette notion qui est au cœur du Bouddhisme Zen : la futilité du « vouloir-saisir », puisqu'il n'y a rien à saisir, qui va se traduire dans la doctrine de la vacuité. C'est pourquoi la notion de vide (*sunyavada*) qui s'inspire de la doctrine de Nagarjuna vise à démolir les convictions de l'homme afin que son esprit en soit réduit à un silence total. Elle vise à démontrer que rien ne relève des catégories. En d'autres mots, que rien dans l'univers ne peut exister indépendamment du reste, c'est pourquoi il est absurde de poursuivre un idéal quel qu'il soit. Le but poursuivi par une telle méthode est bien entendu de favoriser l'Éveil, de mettre en route le processus qui conduit finalement à une expression libre de toute intentionnalité. Et cette saisie particulière doit se réaliser de façon intuitive, (*prajna*) lorsque l'adepte en arrive à la conclusion qu'il n'y a rien à saisir et personne pour saisir. Le terme que le Bouddhisme Mahayana utilise pour décrire cette réalité est *tathata*, un terme encore plus évocateur que celui de *sunya*. *Tathata* signifie littéralement « le fait d'être tel » ou encore « le fait d'être cela », le terme désigne également le monde tel qu'il est, un monde qui n'est ni divisé, ni falsifié par les symboles, qui ne relève pas de la pensée et de ses divisions, qui ne peut s'exprimer verbalement, qui se situe au-delà de toutes les contradictions. En bref, un monde qui exprime la nature du Bouddha présente dans chaque homme.

C'est dans cet esprit que s'inscrit l'école de la Terre Pure, la foi du Sukhavati qui soutient également que tout type d'effort pour réaliser la Bouddhéité ne peut être que l'expression d'un orgueil de l'ego, c'est pourquoi cette école stipule que pour atteindre l'Éveil, il suffit à l'adepte de répéter la formule « *namo-*

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 75.

amitabhaya », en fait, il s'agit de répéter le nom de Amitabha. Ainsi, devenir Bouddha ne relève jamais de l'effort, puisque chacun possède en lui sa nature, c'est pourquoi, chercher à le devenir équivaut à le nier. La conséquence est évidente, c'est l'affirmation du monde au quotidien tel qu'il est ; un des principes défendus par le Bouddhisme Zen.

L'école de Dharmadhatu qui s'est développée durant les dynasties Sung et Yüan en Chine propose la prise de conscience de la vacuité de chaque forme isolée dans sa réalité et sur le fait que sa singularité découle en fait des rapports qu'elle entretient avec les autres formes. « *La vie des choses n'est que conventionnellement séparable de leur mort ; en réalité, mourir, c'est vivre.*¹ » Le Dharmadhatu propose une quadruple classification correspondant au quatre royaumes de *dharma* ce qui selon Watts est d'une importance considérable pour comprendre le Zen².

Le Bouddhisme Mahayana, suppose également que le corps de Bouddha est un Triple Corps : un Corps de transformation (*nirmanakaya*³), un Corps de jouissance (*sambhogakaya*⁴) et un Corps de Dharma (*dharmakaya*⁵). Finalement la tâche du Bouddhisme consiste à inverser le processus de la réflexion, à atténuer l'action discriminatoire de l'esprit de manière à ce que le monde puisse apparaître dans sa totalité, c'est-à-dire *inclassifié*.

Jusqu'ici, Watts a présenté les notions de base et expliqué le contexte de l'apparition du Bouddhisme, pour le bénéfice de ses lecteurs, il va maintenant s'intéresser aux origines et au développement du Bouddhisme Zen en tant que tel. Le Zen ou *Ch'an* (*T'chan*) signifie *dhyana*, soit la méditation, même si la méditation à proprement parler doit être considérée comme inutile lorsqu'il est question du Zen. Car comme dans le Taoïsme, le Zen s'en tient à sa vérité qui ne peut être véritablement communiquée par le langage. (TTK §56.) « *Celui qui sait ne parle pas ; celui qui parle ne sait pas.* » Un des traits particuliers du Zen consiste en l'accessibilité directe de l'Illumination : un Éveil immédiat (*tun wu*) qui peut survenir à n'importe

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 84.

² 1. (*Shih*) qui correspond aux objets-événements individuels qui composent l'univers. 2. (*I*) qui correspond à la Réalité Ultime qui sous-tend la multiplicité des choses. 3. (*Ii shih wu ai*) qui affirme qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre *nirvana* et *samsara* et que le fait d'atteindre l'un n'implique pas l'annihilation de l'autre. 4. (*Shih shih wu ai*) qui implique qu'entre l'objet et l'objet, il n'y a pas d'obstacle ce qui signifie que chaque objet-événement est spontané et qu'il se manifeste naturellement en impliquant dans sa manifestation tous les autres.

³ Il symbolise la multitude des objets-événements ou encore la multitude des formes humaines comme les Bouddhas historiques.

⁴ C'est le domaine de la sagesse (*prajna*) et de la compassion (*karuna*), on le nomme également Corps de la Conscience parce que c'est dans ce Corps que le Bouddha a conscience d'être Bouddha.

⁵ C'est le Vide (*sunya*).

quel moment. Un autre trait de caractère du Zen réside dans son mode de « démonstration » qui relève très souvent de la plus parfaite absurdité. Et finalement, qu'il n'y a pas dans sa pratique d'incompatibilité entre la Bouddhité et les tâches quotidiennes. Sur le plan historique, Watts soutient que l'on ne trouve pas de trace de l'existence d'une école *dhyana* dans le Bouddhisme hindou, même si cette méthode est évoquée dans le *Lankavatara Sutra* qui indique qu'il existe des méthodes pour parvenir à l'Éveil qui relèvent de l'instantanéité (*yugapat*). On retrouverait également une trace de cet état d'Éveil dans le Sutra du Diamantaire (*Wajracchedika*), où il est dit que parvenir à l'Éveil est équivalent de « parvenir à rien » et qu'il est atteint directement dans l'instant puisqu'il n'y a rien à atteindre. Il aurait également laissé des traces dans le Bouddhisme Tantrique, dans l'état naturel et paisible du sage libéré (*sahaja*). Finalement, cette tradition existerait aussi dans la Voie Courte du Bouddhisme Tibétain. À l'encontre des autres écoles bouddhistes, le Zen soutient que l'Éveil ne peut être communiqué par les Sutras, mais qu'il est plutôt transmis directement du maître vers le disciple.

Concernant la *rubrique* des précurseurs du Zen, Watts parle d'une tendance très proche du Zen qui serait apparue aussitôt que les grands Sutras Mahayana eurent pénétrés la Chine, à travers l'œuvre du moine Kumarjiva qui les traduisit entre 384 et 413. À cette époque, un de ses élèves les plus brillants était le moine Seng-chao (384-414). Les écrits de Seng-chao demeurent très près des préceptes enseignés par le Taoïsme. Watts va retenir deux principes de l'enseignement de Seng-chao qui vont jouer un rôle important dans l'avènement du Bouddhisme Zen et qui vont se retrouver également dans celui de Dogen dans à peu près les mêmes termes. Le premier principe concerne la conception du temps et du changement : le temps n'existe pas puisque les choses et les événements du passé demeurent dans le passé et ne traversent pas dans le présent puisque les choses et les événements du présent sont dans le présent. En conséquence, tout est immobile et il n'y a pas de devenir. Le second principe repose sur l'« intuition directe » (*prajna*) comprise comme « ignorance » et suppose que l'on ne peut parvenir à la vérité que par l'ignorance puisque la Réalité ultime qui n'est pas un objet, ne peut pas être un objet de connaissance, ainsi, la vérité ne parvient seulement que par l'ignorance. C'est Tao-sheng (360-434), l'un des disciples de Seng-chao qui sera le premier à exposer sans équivoque le doctrine de l'Éveil instantané qui est très proche de la position Zen. Il affirmera que si le *nirvana* ne peut être atteint par le « vouloir-saisir », cela signifie qu'il ne peut pas être atteint par étape, par accumulation de connaissances, mais seulement par un éclair intuitif, (*tun-wu*), le *satori* japonais. Mais le Zen va surtout se démarquer du Bouddhisme hindou avec Hsieh Lin-yün (385-433) qui suggère que la doctrine de l'Éveil instantané de Tao-sheng est mieux adaptée à la mentalité chinoise.

Sur l'introduction du Bouddhisme en Chine, *la petite histoire* raconte que vers 520, Bodhidharma, le Premier Patriarche, le vingt-huitième successeur apostolique de Bouddha Gautama, venant de l'Inde arrive à Canton et se rend à la cour de l'Empereur Wu de Liang qui est un protecteur enthousiaste du Bouddhisme. L'Empereur ayant fait mention à Bodhidharma de tout ce qu'il avait réalisé pour favoriser le développement du Bouddhisme, lui demande s'il avait ainsi acquis des mérites qui lui permettraient d'atteindre plus facilement le *nirvana*. Devant la réponse négative de Bodhidharma, il voulut connaître le fondement de la doctrine sacrée et le Patriarche lui répondit : « *Le vide!* » Outré, l'Empereur le somma de dire qui il était, et Bodhidharma répondit : « *Je n'en sais rien!* » Cette attitude intransigeante obligea Bodhidharma à se retirer durant neuf années dans un monastère, où il passa son temps à contempler le mur¹ jusqu'à ce qu'il trouve en la personne de Hui-ko, un disciple digne de son « enseignement ». Hui-ko (486-593), lassé d'essayer les refus de Bodhidharma afin qu'il l'« instruisse » se coupa le bras gauche et le remis au Patriarche en gage de sincérité. C'est seulement à ce moment que Bodhidharma écouta la demande de Hui-ko qui désirait voir pacifier son esprit. Durant l'échange entre les deux hommes, (rapporté sous forme d'anecdote qui sera utilisée plus tard pour la transmission² du *tun-wu* (chinois) ou *satori* (japonais), Hui-ko connut l'Éveil et devint le Second Patriarche. L'Éveil du Troisième Patriarche, Seng-ts'an (606~) semble avoir eu lieu dans un contexte similaire, lui qui demandait d'être « *lavé de ses fautes* ». Il semble bien que pour Watts, l'enseignement de Seng-ts'an se soit manifesté surtout dans sa poésie.

Le Tao parfait n'offre pas de difficulté. Sauf qu'il évite de choisir. Suivez votre nature et conformez-vous au Tao ; Flânez et cessez de vous inquiéter. Si vos pensées sont enchaînées, vous gênez ce qui est naturel... Ne vous opposez pas au monde sensoriel. Car si vous ne vous y opposez, c'est comme si vous parveniez à l'Éveil parfait. Le sage ne lutte pas (*wu-wei*) ; L'ignorant s'enchaîne lui-même... Si vous agissez sur votre esprit, Comment pouvez-vous éviter une immense confusion?³

Tao-hsin, le Quatrième Patriarche connut le *satori* lors d'une rencontre avec Seng-ts'an : « — *Quelle est la méthode de libération?* Questionna Tao-shin. — *Mais qui vous enchaîne,* répondit Seng-ts'an. — *Personne!* — *Mais alors, pourquoi cherchez-vous la libération?* » Quant à Hung-jan (601-675), le

¹ D'une légende à l'autre : Furieux de s'être endormi au cours d'une méditation, Bodhidharma se coupa les cils qui en tombant au sol firent jaillir un arbre à thé. C'est pourquoi les moines Zen boivent du thé pour lutter contre le sommeil et pour clarifier et stimuler leur esprit. On raconte également qu'il demeura si longtemps en méditation assise que ses jambes se détachèrent de son corps. C'est pourquoi les petites poupées japonaise *daruma* le représentent privé de jambes.

² Quatre courtes phrases peuvent résumer la doctrine. « *En dehors de l'enseignement ; hors de la tradition. Sans se baser sur les mots et les lettres. Pointant directement vers l'esprit humain. Pénétrant dans sa propre nature et atteignant la bouddhété.* » Cf. *Le bouddhisme zen*, p. 103-104.

³ *Le bouddhisme zen*, p. 104.

Cinquième Patriarche, il serait le premier à avoir eu un grand nombre de disciples (500 moines). Mais c'est avec Hui-neng (637-713), le Sixième et dernier Patriarche que débute le véritable enseignement du Bouddhisme Zen chinois (*T'chan*) durant la dynastie T'ang (538-597). Selon ses enseignements, un véritable esprit est non-esprit (*wu-hsin*), et ne doit pas être considéré comme un objet de pensée ou d'action susceptible d'être saisi ou contrôlé. C'est pourquoi, il ne faut jamais tenter de « vider » ou de « purifier » l'esprit, mais il faut plutôt le « laisser aller » sans jamais l'orienter ni le retenir. Telle est la pratique de la non-pensée (*wu-nien*). Dans cette optique, il n'est pas étonnant que Hui-neng ait été très critique au sujet de la méditation assise. En effet, quel intérêt y a-t-il à vouloir discipliner son corps de façon progressive pendant des heures, alors que l'Éveil est spontané.

Au Japon, les successeurs spirituels de Hui-neng qui restent fidèles au principe de la neutralité, soit être *Bouddha sans en avoir l'intention*, vont se retrouver dans deux grandes Écoles rivales, celles de *Rinzai*¹ et de *Soto*².

Sur l'inutilité d'une méthode pour atteindre l'Éveil, Watts qui puise dans les écrits de Suzuki³, rapporte une anecdote qui concerne Huai-jang qui initie son successeur Ma-tsu (mort en 788). « — *Quel est l'objectif de la méditation assise? Demanda Huai-jang. — Devenir un Bouddha*, répondit Ma-tsu. Sur ce, Huai-jang ramassa une tuile et se mit à la polir. — *Mais que faites-vous maître? questionna Ma-tsu. — Je polis une tuile pour en faire un miroir! Répondit Huai-jang. — Mais comment une tuile peut-elle bien devenir un miroir? demanda Ma-tsu. À cette question, Huai-jang répondit par une contre-question. — Comment la méditation assise peut-elle vous permettre de devenir un Bouddha? »*

Ma-tsu est le premier maître Zen qui fut rendu célèbre par ses méthodes étranges. Le premier qui, en guise de réponse à des questions sur l'Éveil, frappait le questionneur en criant : « Ho!⁴ ». Il soutenait que le Tao n'avait rien à voir avec quelque discipline que ce soit, car lorsque la discipline est parfaite, le Tao disparaît. Shih-t'ou (700-790) soutenait que son enseignement transmis par les anciens Bouddhas ne dépendait ni de la méditation (*dhyana*) ni de l'observation d'aucune règle, et que la Bouddhéité apparaissait lors de la prise de conscience que tout ne formait qu'une seule substance.

¹ Elle fut introduite en 1191 par le moine T'ien-t'ai (1141-1215) Eisai (japonais).

² Elle fut introduite en 1227 par le moine Dogen (1200-1253). Elle pénètre donc au Japon au début de l'ère Kamakura qui coïncide avec la prise du pouvoir par le dictateur militaire Yoritomo et ses samourais.

³ Cf. Suzuki. *Les Essais sur le Bouddhisme Zen*.

⁴ Dans plusieurs ouvrages sur le Bouddhisme Zen ce « Ho! » est habituellement traduit par « Khât! ».

Watts raconte ensuite une anecdote *amusante* qui concerne la vérification par le maître que l'attitude juste ou encore que l'Éveil est bien présent chez l'adepte. Nan-ch'üan (748-834) dut intervenir dans une dispute entre deux moines qui revendiquaient la propriété d'un chat. Il menaça de couper le chat en deux si aucun des deux protagonistes n'arrivaient à dire une « *bonne parole* » qui ferait preuve de l'Éveil. Suite à un long silence, il trancha le félin en deux parties. Plus tard dans la journée, Nan-ch'üan rapporta l'incident à son successeur Chao-chou qui mit immédiatement ses chaussures sur sa tête avant de quitter la pièce. Ah! Si vous aviez été là, fit Nan-ch'üan, le chat serait encore en vie! Watts rapporte également une anecdote qui concerne cette fois-ci, Chao-chou (778-897). À un moine qui lui demandait de l'« instruire », il répondit en lui demandant s'il avait mangé son gruau et il ajouta qu'il devait aller laver son écuelle. Interrogé plus tard sur ce qu'il advenait de l'esprit lorsque le corps était entré en décomposition, il répondit : « *Il vente encore ce matin!* » C'est à Po-chang (720-814) que revient l'honneur d'avoir organisé la première communauté de pure obédience Zen. On lui attribue la fameuse définition du Zen : « *Lorsque tu as faim, mange, lorsque tu es fatigué, dors.* » Il aurait semble-t-il atteint l'Éveil après que son maître Ma-tsu lui ait crié si fort dans les oreilles qu'il demeura sourd pendant trois jours. Interrogé sur la nature de Bouddha, il répondit : « *C'est comme si l'on partait à la recherche d'un bœuf que l'on chevaucherait.* » Huang-po (mort en 850) fut le maître de Lin-chi (Lin-Tsi) et est l'auteur du « *Traité des Principes essentiels de la Doctrine de l'Esprit* » (*Ch'uan Hsin Fa Yao*), ouvrage où selon Watts, sont codifiées des réponses nettes et précises à des questions fondamentales. Il définit clairement la signification du Vide, du non-esprit (*wu-shin*), de la non-pensée (*wu-nien*). Il critique la connaissance rationnelle. Mais il semble bien que son enseignement n'ait pas été aussi explicite que celui de son successeur, Lin-chi, (Rinzai Roku en japonais) (mort en 867). Pour Lin-chi, l'Éveil réside dans le courage de s'en remettre totalement à la spontanéité naturelle de l'esprit de Bouddha. Selon ses enseignements, il n'y pas de place dans le Bouddhisme pour l'effort. « *Savoir rire et respirer!* » Comportez-vous de façon ordinaire disait-il. « *Soulagez vos intestins, urinez, habillez-vous et mangez. Les ignorants se moqueront de moi, mais les sages comprendront...* »

Watts fait remarquer à ses lecteurs que toute la saveur de la doctrine Zen se retrouve finalement chez cinq penseurs : Ma-tsu, Nan-ch'üan, Chao-chou, Huang-po et Lin-chi. Une doctrine proche de la vie, directe, positive, un style littéraire proche du langage parlé, des œuvres d'art qui expriment une certaine « *naturalité* » non affectée.

La Voie du Zen

Malgré une persécution brève mais vigoureuse en 845 par l'Empereur taoïste Wu-tsung qui fit détruire les monastères et qui contraignit les moines à retourner à la vie laïque, le Zen recouvrit ensuite la faveur populaire pour entrer dans une ère de prospérité ce qui créa un problème sérieux de type institutionnel. Intégré au système d'éducation, il s'adressait maintenant à de larges audiences composées d'adolescents et dut faire face au problème de la discipline puisqu'il devint, en plus d'être un moyen de libération, un système d'éducation chargé de la morale et du comportement social. Un autre problème devait surgir, celui du passage du « pouvoir » qui devait lui aussi se standardiser. Le Zen se devait donc de fixer les critères du *Satori*. En effet, s'adressant à des groupes de plus en plus nombreux, il fallait qu'il trouve des méthodes d'enseignements et d'examens qui impliquent une certaine normalisation. Et c'est là qu'intervient le *koan* (*Kung-an*).

Le *koan* est constitué d'épreuves au sujet des *mondo* ou encore des anecdotes des vieux maîtres. Au travers les réponses qu'il donne au maître, (*roshi*) l'élève doit témoigner et prouver qu'il a ressenti l'expérience du *satori* par une démonstration non équivoque, très souvent de nature non verbale et qu'il se doit de découvrir intuitivement. En fait, chaque *koan* comporte un trait caractéristique qui relève d'un aspect particulier de l'expérience zen. Watts fait remarquer que c'est dans l'école *Rinzai* que s'est développé cet exercice et que l'école *Soto* est toujours demeurée très critique à l'égard du *koan* qu'elle considère comme une méthode trop artificielle qui équivaut à poursuivre le *satori*, (*dhyana*) alors que celui-ci devrait reposer sur l'action non-motivée (*wu-wei*). À l'exercice du *za-zen* (méditation assise) pratiqué dans les deux écoles, même si depuis Hui-neng jusqu'à Lin-chi aucun des maîtres ne la recommande¹, s'ajoute pour l'école *Rinzai*, le *sanzen* qui est constitué d'entrevues périodiques durant lesquelles le maître soumet l'élève au *koan*.

Maintenant que Watts a fait le point sur l'aspect historique de l'avènement du Bouddhisme Zen, il va intéresser ses lecteurs aux principes et à la pratique de la doctrine d'Éveil. *Voir et vivre au-delà de la dualité*, voilà bien le but ultime de la pratique du Zen au quotidien.

¹ Watts rapporte l'enseignement de Huai-jang (tiré du Ku-tsun-hsü Yu-lu) sur cette question : « Vous entraîner à la méditation assise (*za-zen*) équivaut à vous exercer à être un Bouddha assis. Si vous vous entraînez au *za-zen*, (il faut savoir que) le Zen consiste ni à s'asseoir, ni à être couché. Si vous vous entraînez à être un Bouddha assis, (il faut savoir que) le Bouddha n'est pas une forme fixe. Puisque le Dharma n'a pas de demeure (fixée), ce n'est pas une question de choix. Si vous (vous transformez) en Bouddha assis, cela équivaut précisément à tuer le Bouddha. Si vous restez fidèle à la position assise, vous n'atteindrez par le principe (du Zen) » *Le bouddhisme zen*, p. 126.

La Voie du Zen

Tao Te Ching : §2.

Tous, sous le ciel, connaissant le beau comme étant le beau : voici le laid! Tous connaissant le bien comme étant le bien : voici le mal! C'est ainsi que l'être et non-être naissent l'un de l'autre, que le difficile et le facile s'accomplissent l'un par l'autre, que mutuellement le long et le court se délimitent, le haut et le bas se règlent, le ton et le son s'accordent, l'avant et l'après s'enchaînent.¹

La prémisse du Bouddhisme Zen part du principe que parce que l'esprit est enchaîné à une structure dualiste, il lui est très difficile de penser autrement que dans les termes de la dualité. Son but consiste donc à le libérer de la structure paralysante de la pensée dualiste qui l'oblige constamment à choisir l'un ou l'autre des deux pôles ; une illusion qui est renforcée par le fait qu'il peut choisir le bien, le mieux, le meilleur... La pratique du Zen veut amener le disciple à « comprendre » qu'il n'y a rien à saisir, rien à gagner et que « réussir » signifie « échouer », car plus il réussira dans un domaine, plus il aura besoin de continuer à réussir... Pour le Zen, il n'y a pas de bons choix, car c'est choisir qui est absurde, lorsqu'il n'y a pas de choix possibles. Watts fait remarquer à ses lecteurs que s'ils se contentent d'analyser le problème uniquement sous l'angle du dualisme, ils pourraient être portés à croire que le Zen consiste simplement en une attitude fataliste devant la vie ; une attitude qui exclut toute notion de liberté et de libre arbitre. Mais il insiste immédiatement sur l'idée que le Zen n'est pas une philosophie de la résignation devant l'inévitable, car cette idée implique qu'il y aurait quelque chose à laquelle l'adepte devrait se soumettre, et dans le Zen une telle notion est inexistante. Le Zen suppose qu'il n'y a pas de dualité sujet-objet, qu'il n'y a pas de rapport du connaissant au connu. À titre d'exemple il n'y a pas de rapport d'ordre causal entre la chaleur et la transpiration puisque la transpiration est la chaleur elle-même. Afin de faire saisir cette notion, Watts emprunte la métaphore zen de la « lune-dans-l'eau » : L'eau représente le sujet, la lune l'objet. Lorsqu'il n'y a pas d'eau, il n'y a pas de *lune-dans-l'eau* et lorsqu'il n'y a pas de lune, il n'y a pas de *lune-dans-l'eau*.

Mais quand la lune se lève, l'eau n'attend pas pour recevoir son image, et la lune n'attend pas pour envoyer son reflet, quand bien même qu'il n'y aurait qu'une seule minuscule goutte d'eau pour le recevoir. Car la lune se reflète spontanément et l'eau ne réfléchit pas son image dans un but déterminé. Le phénomène a sa cause aussi bien dans l'eau que dans la lune, et tout comme l'eau témoigne de la clarté de la lune, la lune témoigne de la clarté de l'eau.²

En d'autres mots, ce que le Zen enseigne c'est que l'expérience humaine est déterminée autant par la nature de l'esprit et la structure des sens que par les objets extérieurs dont l'esprit relève la présence. Et il

¹ Derain, *op. cit.*, p. 22.

² *Le bouddhisme zen*, p. 133.

semble bien que ce sentiment d'isolement de l'esprit qui « vit » des expériences ne soit qu'une illusion qui ne repose finalement que sur des notions sémantiques erronées. En résumé, il n'y a pas de « moi-même » qui existe indépendamment de l'« esprit-corps » qui *est et reçoit* dans l'instant en tant que structure toutes les stimulations. Et il semble bien que ce qui empêche l'Éveil relève de la conceptualisation. Ainsi, la pensée élabore des symboles en dehors des choses elles-mêmes et ses idées semblent tellement plus stables et plus compréhensibles que la réalité, qu'elles sont confondues avec la réalité, ce qui a pour effet de développer le sentiment d'un soi subjectif (l'ego), un sujet isolé qui subit les expériences. Le Zen en mettant l'accent sur le concret veut montrer que l'ego n'est qu'une création dont le développement éloigne l'homme de sa véritable nature.

Lorsque nous ne nous identifions plus avec l'idée que nous avons de nous-mêmes, le sujet et l'objet, le connaissant et le connu subissent dans leur rapport une transformation soudaine et radicale, rapport qui devient alors une réalité, une causalité réciproque par laquelle sujet et objet s'engendrent mutuellement. Celui qui connaît ne se sent plus indépendant du connu. Celui qui éprouve l'expérience ne se sent plus étranger à l'expérience. En conséquence, vouloir obtenir quelque chose de la vie, vouloir retirer quelque chose de l'expérience devient absurde. En d'autres termes, je n'ai plus d'autre « soi » que la totalité des choses dont j'ai conscience.¹

Ainsi pour le Zen, il n'y a plus de distinction entre le « moi » et l'« expérience qui est vécue » : l'individu et le monde extérieur ne sont plus que les limites, les termes abstraits d'une seule réalité qui se situe *entre eux*. Et c'est l'identification de l'homme avec l'idée qu'il se fait de lui-même qui génère cette illusion de permanence et de stabilité en s'appuyant autant sur la mémoire sélective de souvenirs choisis que sur les conventions sociales et les rôles stéréotypés qui vont cristalliser cette impression que la vie est quelque chose qui fuit, un processus en mouvement auquel il faut se rattacher. Afin de bien faire saisir à ses lecteurs cette notion de l'illusion de la constance et de la permanence, Watts va raconter une anecdote empruntée à Pi-yen Chi qui met en relation le maître Ma-tsu et le disciple Po-chang. Tous deux aperçoivent des oies sauvages dans le ciel. Le maître demande ce que c'est et le disciple lui répond que ce sont des oies sauvages. Mais où vont-elles, questionne le maître. Elles sont déjà parties, répond le disciple. Soudain le maître empoigne le disciple et lui tord le nez en lui demandant comment elles ont pu partir. À ce moment-là, le disciple ressent l'Éveil! Cette impression que tout est en mouvement autour du « soi individualité », cette constance de l'esprit, c'est ça que le Zen va faire apparaître comme faux, puisque pour lui, les choses sont ce qu'elles sont au moment où elles le sont. Rien ne devient autre. Les choses sont. Et la seule notion de stabilité consiste à

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 134-135.

suive le mouvement.

Ainsi, penser en termes de « soi constant » relève de l'illusion et accentue l'incapacité de l'homme à trouver le bonheur puisqu'il le situe toujours dans le cadre prometteur d'un avenir meilleur! Pour le Zen, l'être est ici et maintenant et pas ailleurs et la vie zen commence au moment où il n'y a plus rien à poursuivre, au moment où il n'y a plus de désir, au moment où il n'y a plus rien à convoiter. Ce qui explique que toute notion de perfectionnement soit incompatible avec la pratique du Zen puisque devenir quelque chose d'autre implique la projection intellectuelle qui est incompatible avec l'expérience de la réalité dans l'instant (*wu-shih*) (*buji* en japonais). Pour évoquer cet Éveil, Watts aime citer dans plusieurs de ses ouvrages, souvent approximativement, ce passage attribué ici précisément à Ch'ing-yüan (tiré de Ch'uan Teng Lu) :

Avant d'étudier le Zen pendant trente années, je voyais les montagnes comme des montagnes et les eaux comme les eaux. Lorsque je parvins à une connaissance plus intime, je n'arrivais plus à voir les montagnes comme des montagnes et les eaux comme les eaux. Mais maintenant que j'ai pénétré la vraie substance, je suis en paix. Je recommence à voir les montagnes comme des montagnes et les eaux comme des eaux.¹

Ce que signifie ce passage, c'est que tant que l'adepte demeure dans l'abstrait, il « rumine » des idées sur les symboles et la réalité. Et la méthode que propose le Zen pour mettre fin à ce cercle vicieux est la « désignation directe » (*upaya*) qui consiste à ne jamais *réfléchir* la doctrine, mais plutôt à se jeter dans la réalité concrète du monde (*tathata*) en se débarrassant de toute conceptualisation. C'est pourquoi le Zen favorise tant l'Éveil par le choc qui coupe toute possibilité de *réfléchir* une situation.

Ainsi, le véritable esprit du Zen consiste à révéler la vraie nature de l'homme en tant qu'être non-dissocié, et cela passe nécessairement par l'abolition de l'ego qui n'agira plus sur le flot des expériences. C'est en ce sens que le Zen s'inscrit dans la tradition taoïste de l'action spontanée, la vertu (*te*) si difficile à traduire en termes rationnels. Si le Zen met de côté la *grandeur* de la raison, c'est pour faire place à la *grandeur* des émotions. En effet, pour le Zen, les émotions humaines revêtent une très grande importance dans la mesure où elles s'expriment de façon sincère et spontanée. Une autre manière pour Watts de faire comprendre cette « spontanéité » et cette cybernétique de l'esprit consiste à introduire la notion d'auto-contrôle (*feed-back*) : principe de base de l'automation qui permet aux machines de se contrôler elles-mêmes. Lorsqu'un système (*i.e.* une pensée auto-réfléchissante) est surchargé par sa propre complexité, il ne peut pas se corriger

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 141.

indéfiniment, alors il se paralyse ou encore risque de réagir à un moment qui n'est pas opportun. Tout système d'auto-contrôle doit également fonctionner avec une certaine marge d'imprécision.

Lorsqu'un être humain est doué d'une auto-conscience, d'un auto-contrôle tels qu'il ne peut « laisser aller », il oscille alors sans fin entre des pôles opposés¹. C'est précisément ce qu'entend le zen en faisant allusion au « cercle-de-la-naissance-et-de-la-mort » [*samsara*], car le *samsara* bouddhiste est le prototype de tous les cercles vicieux.²

En bref, l'« esprit-corps » doit se faire confiance avant d'agir, sinon il est bloqué. Pour fonctionner adéquatement, il doit agir de sa propre autorité, sans être soumis à la mémoire et doit s'identifier sans hésitation avec la source d'information. Lorsqu'il s'identifie seulement avec sa propre image mentale, il n'agit plus spontanément. En d'autres mots, l'« esprit-corps » doit agir spontanément sans effort, sans arrière-pensée en terrain inconnu dans un état de non-pensée (*wu-nien*), sans accorder à la pensée, qui n'est qu'une construction mentale, le temps de répondre. C'est pourquoi il est souvent dit du Zen qu'il libère de la dualité entre pensée et action. Quant à la qualité de cette prise de conscience, elle s'exprime à travers l'expression spontanée et sans entrave de l'action : la prise de conscience de l'inutilité de l'effort devant l'ultime accomplissement qu'il n'y avait rien à accomplir. Le Zen codifiera ces caractéristiques à travers trois traits spécifiques : « aller de l'avant sans aucune hésitation » (*mo chih ch'u*), « être sans but » (*wu-wei*), « être simple, sans aucun artifice » (*wu-shih*). Ainsi, en pratiquant ces vertus qui conduisent l'adepte vers le Vide (vacuité), le Zen met fin à la douleur en éliminant les obstacles qui agissent comme des blocages sur le bon fonctionnement de l'esprit.

Watts va ensuite s'intéresser aux méthodes utilisées dans la pratique du Zen pour parvenir à l'illumination en insistant sur le fait que ces méthodes, *za-zen* et *koan*, sont en elles-mêmes la vie zen. En d'autres mots, qu'il n'y a pas de différence entre la pratique du Zen et le *Satori*, la pratique ne pouvant être considérée comme un moyen visant une fin puisque que comme nous l'avons dit précédemment, il n'y a rien à découvrir qui ne soit déjà là et qu'une action privée de sagesse est inutile pour perfectionner quoi que ce soit. La doctrine stipule que le *za-zen* doit être abordé avec un « esprit vierge » c'est-à-dire sans qu'aucun symbole ou idée n'y soient rattachés, car contrairement à ce que l'on pourrait croire à première vue, le *za-zen* n'est pas une méthode de concentration.

¹ Sur cette question, Watts renvoie ses lecteurs à l'ouvrage de Gregory Bateson in Reusch & Bateson, *Communication : The Social matrix of psychiatry*, New York, Norton, 1950.

² *Le bouddhisme zen*, p. 153.

La Voie du Zen

Le za-zen, par conséquent, ne consiste pas à être assis, l'esprit vide, en repoussant toutes les impressions des organes sensoriels internes et externes. Il ne s'agit pas d'un « état de concentration » dans le sens usuel d'une limitation de l'attention à un seul objet perceptible, tel qu'un point lumineux ou le bout de son nez. Il s'agit simplement d'une prise de conscience paisible, sans commentaire, de ce qui se passe à l'entour. Cette prise de conscience s'accompagne d'une sensation très vive de « non-différence » entre le soi et le monde extérieur, entre l'esprit et son contenu, les bruits, les objets et autres manifestations du monde ambiant. Cette sensation ne se manifeste naturellement pas si l'on fait effort pour l'éprouver ; elle ne se manifeste que d'elle-même, spontanément, lorsqu'on se livre à la contemplation assise, et que l'esprit ne poursuit aucune intention, pas même l'intention de se débarrasser de l'intention.¹

Pour le bénéfice de ses lecteurs, Watts présente ensuite une description de la salle de méditation (*sodo*) ou (*zendo*) où se pratique le za-zen. Il introduit les caractéristiques de la posture physique, indique le rôle joué par les « moniteurs » et le *keisaku* : le bâton à extrémité plate qui sert à frapper cérémonieusement les moines qui s'endorment ou qui ont une posture incorrecte. Il parle également de la symbolisation et du rituel qui entourent les tâches journalières qui occupent la vie réglée des moines, où toute chose doit être accomplie dans une totale présence d'esprit. À la pratique du za-zen de l'école *Soto*, s'ajoute dans l'école *Rinzai*, la pratique du *koan* qui consiste pour le disciple à résoudre par la voie de l'intuition des problèmes de difficultés progressives posés par le maître. Watts rapporte que d'après l'œuvre de Hakuin (1685-1768), l'enseignement basé sur le koan serait une étude progressive constituée de six étapes ou six *koan*². Sur les rapports qui s'établissent entre le maître et le disciple, Watts indique que ces rapports se caractérisent par le fait que le maître est responsable du *karma* de l'élève. En contrepartie, le disciple lui doit une obéissance totale. Le maître (*roshi*) assume ainsi le rôle de la perfection dans le but de défier l'élève, de le pousser au ridicule, afin que celui-ci retrouve par lui-même toute l'initiative de son apprentissage. La technique consistant à placer à travers sa route une série d'obstacles qu'il devra franchir. Jusqu'à que ce dernier prenne conscience de sa propre ignorance, qu'il démasque le caractère construit de sa personnalité afin que finalement, il connaisse l'Éveil, le *Satori*, qu'il saisisse qu'il n'y a rien à franchir puisque la vérité du Zen a toujours été là, ici et maintenant. Car en définitive, l'Éveil n'est rien d'autre que le renoncement à l'utilisation artificielle de l'esprit pour « réfléchir » la réalité.

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 173.

² Le premier koan, celui de la « première porte du Zen » (*Hosshin*) ou (*Dharmakaya*) par lequel le moine entre dans le Zen. Le second, dit de « la barrière d'habileté » (*Kikan*) qui se rapporte à l'expression vécue de l'état qui est réalisé dans le premier stade. Le troisième, celui de « l'investigation des mots » (*Gonsen*) qui est relatif à l'expression verbale de l'enseignement. Le quatrième, le « difficile à pénétrer » (*Nanto*). Le cinquième, celui des « cinq grades » (*Go-i*) basé sur les cinq relations du « seigneur » et du « serviteur » : [1. Le serviteur abaisse son regard sur le serviteur. 2. Le serviteur lève son regard vers le seigneur. 3. Le seigneur. 4. Le serviteur. 5. Le seigneur et le serviteur conversent ensemble. — d'après T'ung-shan (807-869)] Le sixième étant consacré à l'étude des préceptes

La Voie du Zen

Il devient alors évident que ce que nous sommes, dans notre réalité la plus substantielle et la plus fondamentale, ne peut jamais être un objet de connaissance distinct. Quoi que nous puissions connaître la vie et la mort, la lumière et l'obscurité, le plein et le vide, ce ne seront jamais que les aspects relatifs de quelque chose d'aussi inconcevable que la couleur de l'espace. L'Éveil ne consiste pas à savoir ce qu'est la réalité. L'éveil, c'est connaître ce que la réalité n'est pas. C'est cesser de s'intensifier soi-même avec un objet de connaissance quelconque¹

Watts termine son essai sur le Bouddhisme Zen en brossant rapidement un tableau des époques, des maîtres et de quelques-unes des manifestations artistiques qui demeurent rattachées à l'esprit du Zen. Des traits de caractère qui procèdent de l'équilibre dynamique du monde (*yin* et *yang*²) semblent qualifier la production artistique, que celle-ci soit picturale et poétique, ou encore liée à l'art du jardin et à l'arrangement floral ou encore à l'art du feu et à la cérémonie du thé. Dans toutes ces expressions, on retrouve l'absence de but, la simplicité, la *naturalité*, l'équilibre et l'*accident contrôlé*. Watts insiste tout particulièrement sur la peinture à l'encre de style calligraphique sur papier de soie (*sumi-e*) qui exprimerait toute la vérité du Zen, car souvent l'artiste qui maîtrise la technique de l'*accident contrôlé* n'utilise qu'une partie du support pour « donner vie à toute la surface », c'est le *peindre-sans-peindre*. « [...] la « vraie naturalité » des choses n'a rien de commun avec les aridités purement conceptuelles des cercles, des carrés ou des triangles parfaits, sauf de façon accidentellement spontanée.³ » En poésie, l'état d'esprit Zen exprime sa perfection dans le style *haïku*⁴ et prend racine dans quatre états fondamentaux qui visent à décrire tantôt la solitude (détachement) et la paix où les choses s'accomplissent d'elles-mêmes, spontanément (*sabi*), tantôt le sentiment de tristesse sans prétention dans sa totale *naturalité* (*wabi*) ou encore la nostalgie, l'écho de ce qui fut aimé, le regret transitoire à l'instant où apparaît le Grand Vide (*aware*) et finalement, la vision soudaine, la perception du mystère indéchiffrable (*yugen*). « En poésie, l'espace vide est le silence ambiant qu'exige un poème de deux lignes, silence de l'esprit, non pour « méditer », mais pour éprouver la sensation qu'il évoque, d'autant plus intensément que son contenu est plus succinct.⁵ »

bouddhistes et des règles de la vie monastique (*vinaya*) dans le cadre de la doctrine.

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 189.

² Rappelons que le principe fondamental sur lequel repose la culture Extrême-orientale : le Tao suppose que les forces opposées ont nécessairement des rapports réciproques entre elles et que ces rapports sont fondamentalement harmonieux.

³ *Le bouddhisme zen*, p. 199.

⁴ Pour composer un *haïku* littéralement une « poésie sans parole » disait Basho (1643-1697) : « Mettez-vous à la hauteur d'un enfant de trois pieds et les poèmes exhaleront la même objectivité inspirée que l'émerveillement de cet enfant parce qu'ils rappelleront la sensation que vous avez éprouvée lorsque le monde vous est apparu pour la première fois à vos yeux étonnés. » Cf. R.H. Blyth, in « *Doka de Ikkyū* », *The Young East*, vol. 2, no. 7, Tokyo, 1953.

⁵ *Le bouddhisme zen*, p. 202.

La Voie du Zen

Kimi hi take
Yoki mono miseru
Yukimaroge!

Vous allumez le feu ;
Je vais vous montrer quelque chose de joli,
Une grosse boule de neige!

Basho¹

La cérémonie monastique de l'art du thé est pour Watts l'expression de l'authentique Zen. Un art « *qui rappelle la saveur de l'Éveil* » et qui n'exige rien d'autre que de l'eau chaude et du thé. Un art où tous les accessoires utiles à son expression (*cha-no-yu*) ont été sélectionnés pour être en harmonie avec les canons du bon goût. À titre d'exemple, les bols utilisés, souvent de couleur terne et d'aspect grossier ont été vernis de façon irrégulière afin que cette maladresse heureuse puisse livrer les possibilités infinies des *accidents contrôlés*. Comme le peintre qui pratique la technique du *peindre-sans-peindre*, le jardinier zen qui se veut prolongement de la nature cultive l'art de faire pousser les rochers (*bonseki*) et l'archer qui pratique l'art du tir à l'arc cultive comme l'artiste qui manipule le pinceau, *l'absence d'intention*.

Il faut avoir à l'esprit que le Zen incarne tout cet aspect de la vie situé hors de notre contrôle, malgré tous nos efforts et notre habileté pour le saisir, malgré tous nos stratagèmes dont le seul effet est de travestir le réel.²

Si l'on voulait bien retenir à travers l'expérience du Zen un des thèmes centraux de la philosophie d'Alan Watts, il faudrait mentionner cette notion fondamentale qui relève de la libération à l'égard du temps, là où le passé n'existe pas, parce qu'il n'est qu'une construction de la mémoire, là où le futur n'est qu'anticipation : un monde où seul le présent est ! et où le désir est absent. Pour Watts, il semble bien qu'il soit en vérité « [...] aussi facile de vivre dans le présent éternel que pour les yeux et les oreilles de réagir à la lumière et au bruit » sans effort dans l'absolue tranquillité.

Ainsi, au terme de l'analyse de ce neuvième ouvrage, on est forcé de reconnaître comme l'une des caractéristiques spécifiques de sa démarche, mais aussi comme l'une de ses grandes réussites littéraires, le fait qu'il ait su, dans le cadre de cette deuxième monographie sur le sujet, et malgré des références historiques obligées, rendre avec justesse une interprétation très personnelle des enseignements du Zen. C'est une

¹ *Le bouddhisme zen*, p. 203.

² *Ibid.*, p. 217

interprétation qui corrobore ses propres positions (qui avouons-le ont parfois un goût doctrinal) et qui va dans le sens de ses préoccupations si souvent réitérées.

En effet, Watts a de nouveau consacré au Bouddhisme Zen un ouvrage entier parce qu'il s'agissait bien de la tradition spirituelle de l'Orient dont il avait voulu se faire le porte-parole à de si nombreuses reprises, mais également l'apologiste même si, le plus souvent, il avait senti la nécessité de dégager cette tradition de son enveloppe cérémonieuse afin de la traduire dans des termes que l'Occident (et surtout l'Amérique) pourrait saisir à l'aube des années 60. Le message qu'il a voulu livrer à ses lecteurs à travers les enseignements du Zen était simple et aurait pu se résumer en une seule phrase laconique : *Il faut jouir de la vie maintenant.*

Totalement Libéré de l'obligation de s'appuyer sur la tradition chrétienne, Watts a proposé ici clairement à ses lecteurs une alternative à l'héritage moral du christianisme. Le Zen a été pour lui une voie personnelle et intuitive. Même si l'on peut trouver ses méthodes très souvent déconcertantes, son bût lui est toujours dès plus clair : atteindre, dans l'instant, l'essentiel, comprendre la véritable signification de la vie au-delà des mots et des limites imposés par la raison.

Pour Watts, ce livre a été l'occasion de livrer encore une fois quelques-unes des « Vérités Profondes! » de sa propre philosophie qui s'inspire largement de cette sagesse ancestrale (*philosophia perennis*) qu'il suppose présente autant dans le Zen que dans toutes les grandes civilisations traditionnelles. Sans trop vouloir ironiser, on peut même prétendre que ces « vérités universelles » auraient pu également se voir inscrites au fronton d'un temple virtuel érigé aux grands idéaux de la contre-culture nord-américaine : *Je n'ai rien à enseigner. Je m'accepte tel que je suis dans l'instant. Je refuse de rationaliser.*

En résumé, ce que Watts a voulu proposer à ses lecteurs, c'est une nouvelle manière de vivre inspirée du Bouddhisme, et l'on peut comprendre que les enseignements qu'il a tirés du Zen ont justement agi comme ce terreau fertile et nécessaire dont il a si souvent parlé dans ses ouvrages précédents. Cet apport étranger et fécond qui est selon ses termes essentiel à la floraison d'une nouvelle philosophie. Et l'on peut penser que l'application de cette règle universelle dans le cadre de sa propre réflexion s'est véritablement concrétisée lorsqu'il s'est adressé plus directement à la jeunesse nord-américaine avec l'ouvrage *Nature, Man and Woman* qui sera l'objet d'étude de notre dernier chapitre.

10

Au printemps de 1957, Watts a définitivement quitté l'Académie des Études asiatiques. Un an plus tard, celle-ci va sombrer complètement en tant qu'institution, pour renaître à plusieurs reprises dans d'autres groupes, instituts et séminaires qui, dans cette Californie en effervescence, pousseront comme des champignons, connaîtront rapidement la maturité pour disparaître aussitôt. Pour la première fois, Watts qui n'est plus lié à aucun groupe, va devoir gagner sa vie sans avoir de situation fixe.

Je trouvais que c'était la voie idéale pour moi, car à l'époque, comme aujourd'hui, les choses sont telles qu'un auteur ou un artiste jouit d'une liberté dans son travail que l'on rencontre rarement ailleurs. [...] Quand je suis chez moi, j'écris, sinon je sillonne le pays pour donner des conférences ou diriger des séminaires, ou des groupes restreints de discussion. [...] Je considère mon travail comme une simple stimulation philosophique et spirituelle, et je renvoie ceux qui veulent travailler avec un gourou ou un psychothérapeute à d'autres personnes plus qualifiées, envers lesquelles je suis extrêmement reconnaissant car ce sont des partenaires essentiels pour mon activité.¹

Pour lui, les choses vont très bien. Sur la Côte Ouest, les séminaires auxquels il participe conjointement avec d'autres chercheurs intéressés au *Développement du Potentiel Humain* et à la *Bio-Énergie* lui permettent de faire des rencontres stimulantes (c'est là qu'il va croiser sa troisième épouse, Mary Jane : celle qu'il avait cherchée toute sa vie!) et d'amasser le matériel de son prochain livre. Tandis que les séminaires qu'il dirige personnellement sont lucratifs et nombreux et les endroits où ils se tiennent, prestigieux : Yale, Harvard, Princeton, etc. David Stuart² rapporte que Watts s'étant arrêté à New York pour y tenir un séminaire pour un certain nombre d'individus intéressés à connaître son point de vue, fixa l'admission à 25\$ par personne, ce qui n'était pas une petite somme pour l'époque. Mais l'une des invitations les plus prestigieuses va provenir de l'Institut Jung de Zurich qui lui donne l'occasion au printemps 1958 de revenir pour la première fois en Europe depuis son départ de l'Angleterre juste avant la Seconde guerre. À son retour aux États-Unis, il apprendra qu'Aldous Huxley qui avait fait état de ses expériences de « voyage » à la mescaline dans « *Les Portes de la perception* » s'apprête maintenant à explorer le LSD-25³. Mais ça, c'est une

¹ *Mémoires (1915-1965)*, p. 291-293.

² Cf. David Stuart, *Alan Watts*, p. 185.

³ À l'exception d'une note additive dans *Nature, Man and Woman* (p. 96. de l'édition française) où il indique que certains stupéfiants

autre histoire qui esquisse les débuts de la « Deuxième période » dans l'œuvre de Alan Wilson Watts ; période que nous ne traitons pas dans le cadre restreint de cet essai.

En 1958, paraît chez Pantheon Books, *Nature, Man and Woman*¹, dont il a terminé l'écriture avant son départ pour la Suisse. C'est certainement son ouvrage le plus lu et le plus populaire, celui que plusieurs voudront reconnaître comme la Bible de la Contre-culture ; un livre charnière dans une œuvre abondante puisque celui-ci, en revenant très souvent et de manière succincte sur plusieurs de ses préoccupations antérieures va faire office de synthèse relativement à tout ce qu'il avait écrit jusqu'alors. Le titre est évocateur, voir accrocheur ! Même si Watts emprunte beaucoup aux discours taoïstes et au Zen, ce n'est pas un ouvrage spécifique sur ces sujets, pas plus qu'un livre sur la sexualité, même si le dernier chapitre évoque la question de la communion sexuelle à travers les préceptes du yoga tantrique. Cet ouvrage traite avant tout, dans un style à la fois critique et péremptoire, de l'opposition générée par la culture occidentale entre l'esprit et la nature. Il propose une perception non segmentée de l'univers, mais également une expérience d'union, d'extase, en un mot, une expérience d'amour ! d'amour de la vie.

Afin d'aiguiller ses lecteurs sur les enjeux, mais aussi sur l'intérêt de ce nouvel essai, Watts part d'une réflexion qui est née d'une analyse du contenu de sa propre bibliothèque et il en arrive à la conclusion que tous les ouvrages qui la compose sont essentiellement des ouvrages spécifiques. En effet, tous se résument en une analyse dualiste : un vitalisme contre le mécanisme, un spiritualisme contre le matérialisme, etc. En bref, c'est soit l'esprit (raison) ou bien la nature et très souvent l'un contre l'autre. Mais l'on sait maintenant que parce que Watts a plus souvent sympathisé avec la rébellion d'inspiration païenne qu'avec la spiritualité désincarnée, que l'analyse qu'il va proposer de ces alternatives dualistes est souvent d'avance réalisée et que le développement de son propos respectera en tous points les prémisses philosophiques qu'il a fait siennes depuis *Spirit of Zen*. Selon lui, ces alternatives dualistes ont tellement des traits communs que leurs oppositions sont en fait négligeables, puisque le choix de l'une contre l'autre est en fait le symptôme « d'une même fièvre ». En effet, les prémisses qui les sous-tendent sont à la fois culturelles et inconscientes, et elles sont mieux comprises lorsque l'individu a la chance d'entrer en contact avec une culture complètement

déclenchent des états de conscience où l'individu perçoit son identité relationnelle avec la nature, c'est dans un premier essai *The New Alchemy*, publié deux ans plus tard en 1960 dans le recueil *This Is It* que Watts relate pour la première fois ses « expériences spirituelles » induites par des drogues « capables de modifier la conscience », tel l'acide lysergique diéthyamide (découvert par le pharmacologue suisse A. Hofmann en 1938) et connu sous le nom de LSD-25. Mais c'est surtout avec *The Joyous Cosmology* paru en 1962, qu'il présentera au grand public le contenu de ses expériences dans le cadre d'une « philosophie de la libération ».

¹ L'ouvrage est paru en français en 1971 sous le titre de *Amour et connaissance* chez Denoël/Gonthier dans la traduction de Pierre-

différente de la sienne, alors les préjugés des différentes cultures deviennent à ce moment explicites.

Et à cet égard, la confrontation avec les civilisations Extrême-orientales est plus que révélatrice, tout particulièrement avec la culture chinoise où l'idée de lutte entre l'esprit et la nature est totalement absente. Mais Watts se défend bien de vouloir faire ici un exposé méthodique de la philosophie chinoise de la nature et invite plutôt ses lecteurs à consulter sur cette question Joseph Needham¹ dont il avait déjà utilisé les ressources dans *The Way of Zen*. Son sujet est d'une certaine manière plus terre-à-terre puisqu'il se propose d'essayer de comprendre le problème humain sous-tendu par les rapports entre l'homme et la femme et l'homme et la nature à la lumière de la conception chinoise de la nature qui se retrouve dans le Taoïsme. À peu près dans les mêmes termes qu'il avait déjà utilisés dans la préface à *The Supreme Identity*, son cinquième livre, il repousse l'idée de vouloir se porter à la défense d'un système, même le sien.

Je ne crois pas qu'il est indispensable à un philosophe de défendre sa vie durant une position rigidement cohérente. C'est une sorte d'orgueil de l'esprit que de s'interdire de « penser à haute voix » et de publier une thèse tant qu'on ne se sent pas en mesure d'en présenter une justification sans appel.²

La réflexion qu'entreprend Watts tire son origine de la contemplation de la nature, de celle qui consiste à s'imprégner de la vision d'un poisson qui réagit rapidement aux stimuli, qui *est* en contact étroit avec l'instant, « le maintenant ». Il signale à ses lecteurs que l'image qu'il se font habituellement de la nature n'est en définitive qu'une création de l'esprit et qu'elle dépend largement des modes littéraires et intellectuelles, puisque dans ce rapport à la nature, la nature même leur demeure étrangère. Cette relation de rupture avec la nature qui est bien sûr, on ne saurait trop insister, pour Watts, le lot de l'Occident, est le résultat d'une coupure homme-nature produite par l'intelligence qui a introduit un principe d'organisation qui implique une notion de contrôle sur celle-ci, puisque l'homme se révèle incapable de s'en remettre uniquement à la sagesse naturelle de l'organisme... Et le philosophe, car c'est bien comme cela qu'il se présente maintenant, enchaîne sur un thème qu'il avait déjà développé antérieurement, à savoir qu'il serait assez présomptueux de prétendre connaître le véritable rôle que joue l'intelligence humaine dans ce pouvoir de contrôler le monde. Encore une fois, Watts va introduire auprès de ses lecteurs l'explication maintes fois répétées de la raison de cette coupure (rupture) qui scinde l'homme de la nature. Cette séparation d'avec la

Henri Gonthier

¹ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 2, London, Cambridge University Press, 1956.

² *Amour et Connaissance*, p. 10.

nature qui est en quelque sorte également la séparation de l'homme d'avec lui-même, cette séparation qui résulte de la construction du « Je » un centre délimité de l'attention consciente en rupture d'un « Soi » qui représente l'union idéale, la fusion avec la totalité de la nature et qui s'exprime à travers l'expérience du *maintenant* que l'expérience Zen nomme *Satori*. « *L'homme façonné par la culture occidentale est étranger à lui-même ainsi qu'au milieu naturel dont fait partie son organisme.*¹ » Reprenant en survol la position qu'il développait dans *Easter Its Story and Meaning*, mais surtout dans *Myth and Ritual in Christianity*, Watts indique que la philosophie théologique chrétienne, à laquelle la psychologie moderne a emboîté le pas, a peu à dire sur l'homme, l'âme et l'esprit. Quant au corps, tout en admettant à contrecœur qu'il est l'œuvre de Dieu, elle retient surtout qu'il est le territoire occupé par l'ennemi : le mal, Satan. La science quant à elle, même si elle s'aperçoit aujourd'hui qu'elle n'est plus en face d'un monde morcelé, a trop longtemps considéré la nature humaine comme un champ à conquérir et a participé au déracinement de l'intellect de l'organisme dont il est issu.

Car tant que la seule connaissance objective sera tenue pour respectable, ce que nous connaissons ne nous paraîtra jamais être nous-mêmes, le sujet. C'est pourquoi nous avons le sentiment de ne connaître les choses que du dehors et non du dedans, et d'avoir affaire à des couches d'extériorité superposées à l'infini.²

Mais pour Watts, il est manifeste que de plus en plus, les esprits intellectuels s'accordent pour dire qu'ils ne se trouvent plus en face d'un monde morcelé et que les divisions dualistes doivent maintenant être considérées comme des conventions de langage, car elles se révèlent obsolètes devant une conception de l'univers en tant que monde unitaire où tout est en interdépendance, où esprit et matière se conjuguent en termes de processus, de structures et d'interactions mutuelles. C'est donc dans cette nouvelle perspective, qu'il n'est plus convenable de considérer l'homme comme un être isolé de la nature, comme un être exilé temporairement sur terre et qui attend la venue d'un autre monde, meilleur! Alors qu'il se sent imbriqué au sein d'un système de nœuds sans limites.

Dans ce contexte, une grande solidarité entre l'homme et la nature apparaît. Solidarité indissoluble, malgré l'illusion que confère le contrôle technologique dont les effets catastrophiques ne sont encore que pressentis. Le mot d'ordre est lancé, l'homme doit faire corps avec la nature, car toute autre prémisse ne fera qu'encourager un créationnisme contingent à un Dieu situé à l'extérieur du système. L'homme doit rationaliser

¹ *Amour et Connaissance*, p. 14.

² *Ibid.*, p. 15.

La Nature, l'Homme et la Femme

et comprendre les forces de sa libido, la peur et cette lutte aveugle pour la survie, ces forces qu'il conçoit comme des ressorts fondamentaux de la nature. Et il ne pourra le faire qu'en apprenant à connaître la nature de l'intérieur, en se libérant ainsi de cette mythologie anthropomorphique qui pose une volonté divine comme cause première. Ce que Watts veut faire saisir à ses lecteurs, c'est le problème de la causalité qui appartient en propre à l'espèce humaine où un monde « sans but » apparaît comme privé d'humanité, et pourtant le *Tao Te Ching* enseigne bien que *le ciel et la terre n'ont pas cœur humain (jen), pas plus que le sage (Saint-Homme) d'ailleurs*. En résumé, ce que Watts indique ici, c'est que la nature ne correspond pas du tout aux termes mutuellement exclusifs qui caractérisent le langage et la logique.

Ainsi, c'est parce que l'homme ne s'est identifié qu'avec certaines fonctions partielles de son organisme, sa conscience personnelle et individualisée qui n'est pourtant pas incompatible avec la « conscience de l'organisme », qu'il a perdu la capacité de sentir la nature de l'intérieur, de percevoir son union intime et sans faille avec l'univers. S'appuyant sur les enseignements de Freud¹, Watts affirme qu'il *sait* pourtant qu'à l'origine le « Moi » renferme tout, qu'il embrasse tout l'univers ; et ce sentiment que l'homme garde du « Moi » est un vestige de cette union originelle. « *Peut-être est-ce une réminiscence de ce sentiment perdu que trahissent le mythe de l'Âge d'or et la persistante nostalgie d'une vie selon la nature.* »² C'est dans le contexte d'un retour à l'équilibre qui permettrait d'appréhender la nature de façon différente que Watts voit l'intérêt de l'étude du Taoïsme, du Bouddhisme Zen et du Confucianisme.

En effet, le point de vue taoïste offre un naturalisme à l'opposé des « naturalismes » mécanistes et vitalistes. Il évite la réduction de la nature à des systèmes abstraits. Le Taoïsme est plus qu'un système théorique, c'est un art de vivre, une sagesse qui implique une nouvelle attitude, une autre façon d'intervenir dans la nature qui est plus proche de la poésie que de la philosophie intellectualiste. En bref, c'est une sagesse qui vise la restauration de la conscience individuelle et de l'unité naturelle. Une des premières prémisses de son enseignement, qui en est également le premier paradoxe, consiste à dire qu'il est inutile de vouloir rétablir la conscience dans son unité antérieure, que tout *travail* dans ce sens ne fera que morceler davantage cette unité. En résumé : On ne peut pas *vouloir faire les choses naturellement!* Le « naturel » taoïste se fonde sur l'idée que la conscience existentielle se réalise à travers les expériences et les actions dans *ce nœud sans limites de la nature* qu'est le Tao. La nature (*tseñ-jan*) ne saurait subir aucune impulsion d'un agent extérieur.

¹ Cf. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Denoël, 1935.

Amour et Connaissance, p. 20.

La Nature, l'Homme et la Femme

En bref, tout mouvement à l'intérieur du Tao est le Tao lui-même et l'action naturelle de l'homme doit être considérée dans ce contexte, c'est pourquoi, c'est seulement au sens figuré que l'on peut être amené à parler d'une partie isolée du Tout.

Éclairée par cette prémisse, la symbolique des rapports homme-nature et homme-femme, tout particulièrement celle qui concerne la sexualité, prend une toute autre signification. La civilisation chrétienne, tout particulièrement anglo-saxonne, serait obsédée par la sexualité qu'elle associerait au mal et qu'elle sanctionnerait par le sacrement du mariage. Watts soutient que parce qu'elle s'est coupée de la nature, il n'est pas étonnant qu'elle ait développé une si grande prudence qui est particulièrement évidente chez ceux qui s'intéressent aux choses de l'esprit. Elle n'en aurait pas saisi l'essentiel, à savoir que la sexualité est un mode de communication intense et dramatique pour s'unir à l'autre et la plus intense expression de la spontanéité organique. En fait, la consommation sexuelle « sanctifiée », c'est-à-dire l'expérience sexuelle spirituelle ne s'est pas produite, faute de spontanéité, parce que la civilisation chrétienne n'a pas reconnu la légitimité de la spontanéité qui est restée incompatible avec l'expression de l'ego conscient qui s'oppose au reste du monde.

Afin de transformer cette attitude qui coupe l'homme de la nature et d'une expérience sexuelle libératrice, Watts propose d'analyser le problème de la sexualité à travers les principes du Taoïsme, il propose d'étudier les principes fondamentaux de cette philosophie et de les appliquer directement au problème de la sexualité tout en insistant sur le fait que cette recherche peut être éclairée par d'autres traditions spirituelles asiatiques tels les différents courants de la philosophie hindoue et bien sûr le Bouddhisme Zen. Car pour Watts, la sagesse de l'Orient ne coïncide plus avec une aire géographique et elle doit être maintenant comprise comme une source de sagesse intérieure, une *philosophia perennis*, au même titre que l'héritage légué par toutes les grandes civilisations traditionnelles du passé.

Mais l'opposition entre Orient et Occident recouvre une autre opposition : celle de deux civilisations. Et Watts dont on a pu remarquer qu'il demeure très souvent manichéen, et qu'il manque à l'occasion de nuance dans ses analyses, demeure très critique vis-à-vis l'Occident et *presque naïf* à l'égard de l'Orient. C'est pourquoi, il affirme à ses lecteurs que la civilisation occidentale, progressiste et historique, obsédée par le temps, est injustement associée au matérialisme, alors qu'elle n'arrive pas à jouir réellement de la matière, tandis que la civilisation orientale, traditionnelle et non-historique, favorise encore la célébration des rites qui interviennent pour exalter l'ordre social en correspondance avec l'ordre cosmique, ce qui a pour effet de préserver en ces lieux l'équilibre naturel de la communauté humaine. Mais Watts ne propose pas pour autant

un retour à la nature, parce que ce serait encore une façon progressiste de voir l'avenir et il veut vivre le présent. Ce qui ne l'empêche pas de cultiver l'énigme lorsqu'il tire ses conclusions.

[Car] quiconque cherche à tirer quelque chose de son expérience présente s'en trouve séparé par là même : il est sujet, elle est objet. Il ne voit même pas qu'il est cette expérience même, et que s'efforcer d'en tirer quelque chose revient à se poursuivre soi-même.¹

Watts qui manie la plume dans une forme qui s'éloigne de plus en plus de la *thèse-avec-références-à-l'appui*, va proposer à ses lecteurs ses *impressions*² sur le caractère urbain et la beauté « surnaturelle » du Christianisme en soutenant qu'il faut être dans un sanctuaire clos, livré aux forces de l'architecture, entouré d'œuvres d'art, humant les effluves des cierges et de l'encens et subjugué par les rites liturgiques pour se sentir chrétien, car en pleine nature, il se retrouve dans un monde qui ne convient pas à cette religion. « Il me paraît impossible de rapporter au même auteur la religion chrétienne et l'univers physique.³ » Ce qui le renforce dans cette intuition, c'est le caractère « moral » du chrétien qui conclut que Dieu se manifesterait plus dans l'homme que partout ailleurs et que le Christianisme demeurerait la religion la mieux adaptée à sa propre nature parce que les religions naturelles ne font que proposer une résignation philosophique à l'inévitable dans un univers au-delà du bien et du mal qui nie la notion de vie éternelle individualisée. Pour Watts, le pari chrétien est simple : il affirme la légitimité de l'espérance à la vie éternelle qui n'est pas fondée sur la sagesse du monde mais sur celle de Dieu le Créateur et suppose qu'une partie de la nature humaine (la plus précieuse) est faite à l'image de Dieu et qu'elle entreprend inlassablement le combat commencé dès l'origine qui lui assurera la victoire sur le mal (le péché) et qui mettra fin à la souffrance. Et dans ce projet, il semble bien que l'homme, qui n'est que de passage en ce monde qu'il considère comme un composé d'entités distinctes, demeure étranger à la nature parce qu'il ne s'identifie pas à celle-ci.

En lui-même le Christianisme est un édifice conceptuel cohérent malgré qu'il soit en inadéquation avec les données naturelles que ses concepts (vérités) sont supposés représenter. À titre d'exemple, même si la science produit des échafaudages conceptuels complexes, elle ne prétend pas pour autant que ces idées représentent la réalité concrète, mais au mieux des outils. Relativement à la vérification expérimentale, le

¹ *Amour et Connaissance*, p. 33.

² Watts, dont on a l'habitude de voir établir des rapports entre deux types de philosophies ou de cultures, etc., va pour la première fois utiliser un stratagème littéraire en trompe-l'œil qui n'est pas sans rappeler le processus dialectique. En effet, à partir d'un plaidoyer quasi-apologétique en faveur du Christianisme, qui peut paraître « déroutant » pour le lecteur qui l'a suivi jusqu'à maintenant, il va dans un deuxième temps démonter sa propre argumentation pour arriver à une conclusion opposée qui va le mener dans la direction qu'il a toujours favorisée dans tous ses livres.

³ *Amour et Connaissance*, p. 42.

La Nature, l'Homme et la Femme

Christianisme qui met l'accent sur la foi et le dogme diffère des autres traditions spirituelles comme le Bouddhisme et le Védanta par exemple où les idées jouent un rôle secondaire comparé au noyau de la tradition qui relève d'une expérience concrète et non verbale. Historiquement parlant, Watts rappelle à ses lecteurs que le Christianisme au tout début de son histoire a rejeté l'« Expérience directe » (*gnosis*) au profit de la « confiance volontaire en la Révélation » (*pistis*). Le choix du Christianisme, l'Esprit, le Verbe, se distingue de la nature comme l'abstrait se distingue du concret, il s'identifie à l'intellect, aux symboles et aux mots, en bref à un monde où les concepts accèdent à une existence autonome au-delà de la nature.

La polarité effective du positif et du négatif peut se scinder au profit d'une positivité éternelle, et la possibilité purement verbale se voit conférer une réalité supérieure aux possibilités concrètes. On ne peut se défendre de l'impression d'une pensée devenue folle qui justifie l'accusation d'irréalité en proclamant qu'elle est la réalité primordiale, dont la nature n'est qu'une copie boiteuse.

Les mots permettent d'isoler des choses inséparables dans la nature parce que ce ne sont que des étiquettes et des principes de classification qu'on peut combiner à son gré. Formellement le terme « être » se présente dissocié de « néant », comme « plaisir » de « douleur ». Mais ces termes constituent dans la réalité une relation aussi indissoluble que le devant et le derrière d'un objet.¹

Mais les grandes traditions d'Asie, proposent plutôt un *monde* non verbal : *Brahmā* ou Tao. À ce niveau, l'esprit ne se confond pas aussi facilement avec l'abstrait puisqu'il est perçu dans l'expérience du monde concret, dans ce que les bouddhistes nomment l'« être-ainsi » (*tathata*), c'est-à-dire une réalité *non-verbale, non-conceptuelle et non-duelle* qui se situe au-delà du champ des catégories. À ce niveau, l'esprit fonctionne dans l'« observation silencieuse » (*kouan*), dans l'« attention sans parole » afin que la pensée entende autre chose qu'elle-même! Watts comprend de tout cela que l'envoûtement des mots abuse l'homme qui, faute de « silence », n'est plus capable de « sentir ». Afin de bien faire saisir cette idée, il rapporte les propos de l'artiste japonais Hasegava qui, exaspéré par les questions de ses élèves occidentaux, s'écria : « *Qu'avez-vous donc, vous ne pouvez pas sentir?* »

Pour Watts, les prémisses qui sous-tendent ces deux cultures, *celle des mots et celle du silence*, se résument ainsi : pour l'une, la vérité de la nature réside dans la reconstruction verbale du monde, tandis que pour l'autre, la vérité de la nature, est la nature elle-même, perçue sans intermédiaire, dans le silence de l'esprit, dans un état de « non-pensée » (*wu-nien*) qui dans ses manifestations, imprègne l'art, l'architecture, la poésie, etc. C'est pourquoi, la représentation populaire du Dieu du Judaïsme, monarque sur son trône, Roi des

¹ *Amour et Connaissance*, p. 48-49.

rois, de même que les poutres rectilignes de la Croix demeureront toujours incompatibles avec les représentations fluides et à peine esquissées de l'accident contrôlé de la peinture chinoise (*sumi-e*) qui expriment le Tao, la force soutenant la nature. Ainsi, le Tao et le Dieu du Christianisme s'opposent dans l'expression de leur puissance respective.

Tao Te Ching : §34.

Le Grand Tao est partout : sa puissance s'étend en tous sens.

Les dix mille êtres comptent sur lui pour naître et vivre, et il ne les déçoit pas. Son œuvre étant accomplie, il ne se l'attribue pas. Il nourrit les dix mille êtres avec amour, sans les traiter en maître.

Étant éternellement sans désir, on pourrait l'appeler petit ; mais les dix mille êtres dépendant de lui, bien qu'il ne les traite pas en maître, on peut l'appeler grand.

Voilà pourquoi le Saint-Homme, jusqu'à la fin, ne se considère pas comme grand ; ainsi peut-il accomplir sa grandeur.¹

Apocalypse 19, 12-16.

Ses yeux étaient comme une flamme de feu ; sur sa tête étaient plusieurs diadèmes, il y avait un nom écrit, que personne ne connaît, si ce n'est lui-même ;

et il était revêtu d'un vêtement teint de sang. Son nom est la Parole de Dieu.

Les armées qui sont dans le ciel le suivaient sur des chevaux blancs, revêtues d'un fin lin, blanc pur.

De sa bouche sortait une épée aigüe, pour frapper les nations ; il les paîtra avec une verge de fer ; et il foulera la cuve du vin de l'ardente colère du Dieu tout-puissant.

Il avait sur son vêtement et sur sa cuisse un nom écrit : Roi des rois et Seigneur des seigneurs.

Si le style architectonique artificiel du Christianisme tend à exprimer le monde comme une œuvre de Dieu élaborée à partir de son plan, comme une collection de principes, celui du Tao est complètement à l'opposé : c'est le mode du « non-vouloir », du « non-agir » (*wu-wei*) ; ce n'est pas l'aboutissement d'un faire, mais plutôt le résultat d'une croissance : une réalité organique qui croît spontanément (*tsou-jan*) de l'intérieur. On a donc affaire à deux *Églises*, l'une construite, fabriquée et l'autre spontanée, organique. Dans l'une, malgré l'immanence de Dieu, le Créateur reste à l'extérieur, tandis que dans l'autre, le Tao demeure en elle. Et parce que la civilisation chrétienne, interprète l'univers comme une vaste construction d'unités distinctes, elle s'empêche de voir la nature telle qu'elle est! (du moins telle que la *lecture* du Tao permet à Watts de se la représenter). Watts qui est un fin conteur rapporte une *discussion* qu'il eut un jour avec ses enfants au sujet de la nature de Dieu.

¹ Derain, *op. cit.*, p. 56.

La Nature, l'Homme et la Femme

Un jour que mes enfants me demandaient ce qu'est Dieu, je répondis que c'est le plus profond dedans des choses. Nous étions en train de manger des raisins et les petits demandèrent si Dieu était à l'intérieur. Sur ma réponse affirmative, ils dirent : « Coupons-en un pour voir. » Je m'exécutai, puis remarquai : « C'est étrange, ça n'est pas là-dedans, car nous n'avons là qu'un nouveau dehors. Essayons encore une fois. » Ayant mis l'une des moitiés dans la bouche d'un des enfants, je partageai l'autre en deux. « Tiens, m'exclamai-je, j'ai l'impression que nous avons attrapé encore un dehors. » Ayant donné un quart de raisin à un autre petit, je partageai l'autre. « Eh bien! Tout ce que je vois est un nouveau dehors », observai-je tout en mangeant moi-même un huitième de grain. Mais comme je m'apprêtais à couper la dernière part, ma petite fille courut prendre son sac et revint en criant : « Regardez! Voilà l'intérieur de mon sac, mais Dieu n'y est pas. » « Non, répliquai-je, ce n'est pas l'intérieur véritable de ton sac. C'est l'intérieur extérieur, mais Dieu est à l'intérieur intérieur et je ne pense pas que nous puissions jamais l'atteindre.¹ »

L'Occident serait donc aliéné par sa propre intériorité au point que même ses propres mystiques qui vivent une expérience intérieure se la représentent souvent comme extérieure à eux-mêmes. Et la représentation qu'il se font de Dieu est souvent à l'image d'un *Moi* superficiel qui surveille la nature de très haut et dont l'omniscience lui permet de surveiller simultanément chaque chose en particulier, tandis que son omnipotence lui permet de tout assujettir à sa volonté, c'est-à-dire de tout contrôler. Inspiré par l'enseignement de certains mystiques chrétiens, Watts propose à ses lecteurs une conception de Dieu qui implique une véritable spontanéité, à l'image du Christ cosmique et de la *Kenosis* où Dieu s'ouvre et se vide de lui-même pour créer le monde, une conception distincte de l'Incarnation qui est professée dans l'orthodoxie orientale par les mystiques hésychastes. [Philippiens 2, 5-8] « *Ayez en vous les sentiments qui étaient en Jésus-Christ, lequel existant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une proie à arracher d'être égal avec Dieu, mais s'est dépouillé lui-même en prenant une forme de serviteur en devenant semblable aux hommes : en ayant paru comme un simple homme, il s'est humilié lui-même se rendant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix.* » Mais Watts est conscient que l'Église a choisi de privilégier, par la puissance des images et des symboles, la Résurrection plutôt que l'Incarnation, laissant ainsi Dieu seul au-dessus de tout! L'Esprit divin s'incarne dans le corps, mais seul le Christ historique ressuscite d'entre les morts.

Ainsi, derrière ces deux représentations du *divin*, deux façons de comprendre le monde s'affrontent, deux cultures se font face : la culture traditionnelle qui stipule qu'il est plus facile à l'homme de s'adapter à la nature, tandis que la culture progressiste soutient que la nature doit être transformée et exploitée pour s'ajuster aux désirs de l'homme qui a souvent tendance à confondre le bonheur avec l'accumulation de richesse. Ce que

¹ *Amour et Connaissance*, p. 57-58.

Watts veut débattre, c'est l'idée que le changement de la physionomie de la nature en Occident causé par le travail de la science et la technologie est tributaire de la cosmologie politique du Christianisme et que malgré les conflits qui ont opposé la science et la religion, que toutes deux parlent le même langage et traitent du même univers : celui des faits et de leur historicité, de même qu'elles se réclament toutes deux de la transformation *miraculeuse* du monde tenu pour objectif et extérieur au « Moi » ; de l'historicité des faits bibliques aux miracles de la science et à l'expansion technologique. En bref, la *spiritualisation* ou le *contrôle* du monde passe nécessairement par l'abolition des bornes et des limites sous l'autorité des lois que celles-ci soient divines ou scientifiques. « *Les idées sur les lois de la nature ont certes subi d'immenses transformations au cours de l'histoire, mais l'idée même de loi naturelle a son origine dans la conception d'un monde régi par un législateur comparable à un roi terrestre.*¹ » Et pour Watts, il semble bien que cette notion de loi naturelle ne tire son origine que d'une confusion de langage.

Qui plus est, Watts affirme sur cette lancée que les structures même du langage s'appuieraient sur l'opinion que l'esprit humain ne pourrait penser qu'à une seule chose à la fois, parce que le langage est composé d'une suite de signes qui ne peuvent être lus et prononcés qu'un à la fois. Cette opinion serait, semble-t-il, fondée sur le fait que pour fonctionner de façon optimale, l'attention consciente qui n'est qu'une attention dirigée et concentrée et qui ne s'accommode que difficilement d'un champ trop complexe, devrait diviser le champ de l'attention en unités relativement simples ou encore en totalités structurées qui peuvent ainsi être saisies d'un seul coup d'œil. En bref, elle doit faire une opération de découpage que traduisent les mots et les concepts. Il est manifeste que Watts critique fortement cette interprétation, lui qui, jusqu'à maintenant a surtout privilégié la connaissance métaphysique où l'esprit peut *voir* et *entendre* beaucoup plus que ce que les mots peuvent contenir puisque l'intelligence est selon cet enseignement par définition, intuitive. En fait tout ce *découpage* du réel fait en sorte que les choses, les événements et les faits apparaissent comme des éléments fixes ayant une existence avant même qu'ils entrent dans le champ de la conscience, alors qu'ils ne sont en réalité que « *des unités d'attention triées dans la totalité du champ de la conscience* ». En d'autres mots, les choses se constituent pour l'esprit lorsque l'attention consciente brise le champ en unités assez simples pour être maniées par la pensée. La conscience a alors l'impression qu'il existe vraiment des *choses* dans le champ extérieur, impression qui se vérifie par la capacité à prévoir comment elles réagiront. Parce que l'esprit est capable de découper (de mesurer) la réalité, il garde l'illusion qu'elle est en fait une succession, et pourtant, un arbre de cinq mètres n'est tout de même pas constitué de cinq pièces d'arbre de un

¹ *Amour et Connaissance*, p. 71.

mètre chacune... En fait : « [...] les choses sont les unités de mesure du penser comme la livre est une unité de mesure du peser.¹ » Et cette prise de conscience se produit à partir du moment où l'esprit prend conscience que les choses sont divisibles pratiquement à l'infini et que chaque chose fait partie d'un ensemble plus vaste qui l'inclus.

Afin de dépasser le processus de mesure, de division et de coupure et de faire saisir la notion de « relation » de tout ce qui existe, Watts va s'intéresser au rapport qui s'établit entre le corps et l'environnement pour présenter la position « doctrinaire » suivante que c'est pour la pensée seulement que le corps est séparé de l'environnement, car du point de vue de la nature, la peau est plutôt un agent de liaison qui permet aux organes internes de « communiquer » avec l'extérieur. En fait, si l'homme éprouve tant de difficulté à reconnaître l'union indissoluble des choses, c'est peut-être parce que son attention visuelle, sélective et concentrée perçoit plus par division d'une forme se détachant d'un fond que par relation. Ainsi, le problème de l'identification à la rupture de l'homme et de la nature ne serait pas seulement d'ordre grammatical mais également d'ordre sensoriel.

Forme-et-fond constituent donc une relation, une indissoluble relation d'unité-dans-la-diversité. Quand l'être humain se laisse absorber par l'attention concentrée, par un mode pensée analytique et sélectif, il cesse de percevoir la corrélation mutuelle des contrastes et l'identité des différences. [...] Le monde n'est pas une collection d'objets juxtaposés afin d'être mis en relation les uns avec les autres, à l'instar des pièces d'une construction. Les réalités fondamentales ne sont pas les choses séparées, mais les relations ou « champs de forces » dont ce que nous appelons les faits sont les limites ou les termes, — un peu comme « chaud » et « froid » sont les termes ou limites supérieur et inférieur d'un champ de température. [...] Les mots et les moules de pensée sont impuissants à embrasser ce monde de relations, sauf par des analogies qui ne sont jamais entièrement satisfaisantes.²

Le constat que tire Watts de cette réflexion, c'est qu'il semble bien qu'il soit difficile pour l'homme moderne d'admettre que les éléments fondamentaux de la nature sont plus des « relations » que des choses et que ce sont justement ces « relations » qui font sens. Ainsi, la première méprise, reliée à l'attention sélective est suivie par une seconde : la symbolisation de la pensée par les mots qui ne sont en définitive que des outils de classification, de séparation et qui ne font qu'accentuer les différences. En conséquence, ce qui devrait être perçu comme un principe de relation, est perçu comme un principe de séparation. Sur cette question, deux « cosmologies » que Watts maîtrise bien, s'affrontent. La cosmologie hindoue qui propose que l'identité de

¹ *Amour et Connaissance*, p. 73.

² *Ibid.*, p. 74-75.

toute chose soit sous-jacente aux différences, tandis que la cosmologie chrétienne soutient que l'homme entretient avec Dieu une relation de sujet à souverain dont le *Logos* constitue le fondement. Ainsi, un Dieu unique crée et gouverne le monde selon une loi de la nature, c'est pourquoi l'on peut dire que dans ce contexte, les choses et les événements préexistent aux découvertes humaines qui vont se traduire en notions et catégories. Et c'est la science qui, née dans ce contexte de représentation cosmologique, va pousser le plus loin cette forme d'attention volontaire analytique et sélective. Mais la science qui procède à la façon d'un arpenteur aura souvent tendance à gommer certaines irrégularités.

[. . .] nous nous émerveillons alors de ce que les structures de la « nature » répondent aussi étroitement aux lois de la géométrie, oubliant que nous les y avons nous-mêmes fait entrer de force en escamotant leurs irrégularités grâce à une division analytique très poussée dont les parcelles approchent la simplicité des points mathématiques.¹

Watts veut attirer l'attention de ses lecteurs sur l'idée suivante : qu'à force de vouloir à tout prix plier la réalité à une grille d'analyse, *l'esprit scientifique* en arrive souvent à « ajuster » cette réalité à un modèle construit, qui obéira plus parfaitement aux lois statistiques. Mais cette analyse que propose Watts vaut surtout pour la science moderne et non pour la science contemporaine dont la révolution épistémologique n'est pas encore connue du grand public, qui au mieux, *pense* encore selon les paradigmes de la science moderne. En effet, la science contemporaine considère plutôt « ses lois » comme de simples outils. Watts va même beaucoup plus loin lorsqu'il *annonce*, comme il l'avait fait antérieurement pour l'arrivée du *renouveau spirituel*², une révolution scientifique radicale qui ne se restreindrait plus seulement à la méthode analytique et à son pouvoir d'abstraction fondés sur le fait que l'homme a découvert assez récemment qu'il ne peut plus contrôler la nature de la même façon qu'il l'a été étudiée, c'est-à-dire pièce par pièce. « *La nature a un caractère intégralement relationnel, et une interférence en un point déclenche d'imprévisibles réactions en chaîne.* »³ Par cette prise de position, c'est une sortie en règle contre la spécialisation que Watts présente à ses lecteurs. Ainsi, tout progrès technologique risque d'avoir des conséquences très fâcheuses puisque la maîtrise d'un secteur peut laisser en détresse tout le reste... Mais Watts signale que si la science ne s'est pas étouffée d'elle-même, c'est parce que l'homme de science contemporain a pu saisir les interrelations par d'autres moyens que la pensée analytique, en s'appuyant, selon Watts, largement sur l'intuition, cette démarche inconsciente de l'intelligence qui ne procède pas de manière linéaire, mais qui est capable d'embrasser d'un seul coup, un vaste

¹ *Amour et Connaissance*, p. 77.

² Voir la préface de la première édition de *Behold the Spirit* et l'introduction à notre Chapitre Quatre.

³ *Amour et Connaissance*, p. 79.

champ de détails en saisissant spontanément leurs mutuelles interactions. En d'autres mots, si les corrélations de la nature apparaissent souvent si complexes, c'est parce qu'elles sont toujours transcrites dans les termes d'un langage linéaire, c'est pourquoi la complexité résulterait en partie de l'outil inapproprié qui est utilisé pour son analyse. Les choses apparaissent complexes dans la mesure où elles sont réfléchies à partir de modèles conceptuels, à partir du moment où elles sont traduites en notations pour l'intellect, analysées pièce par pièce et reconstruites à partir des souvenirs. Alors que Watts croit que pour saisir les grands ensembles, il faut nécessairement recourir à l'intuition, même s'il faut quand même utiliser la pensée analytique et l'expérimentation pour baliser cette intuition.

À travers le thème de l'« *intelligence de la nature* », Watts lance ensuite l'idée qui annonce en germe le discours de la « *deep ecology* », à savoir que les erreurs de la nature ne sont pas réellement des fautes, que les maladies et les épidémies sont peut-être nécessaires à un équilibre de la vie... sans l'homme!

D'un autre côté, on peut se demander si la naissance de l'analyse consciente n'est pas elle-même un acte de l'intelligence inconsciente. L'interférence « artificielle » avec la nature ne serait-elle pas éminemment naturelle, en ce sens qu'elle opérerait dans l'intérêt de l'ordre global, même au prix de l'éventuelle élimination de l'homme? Ou bien ne se pourrait-il pas qu'en poussant l'analyse consciente aussi loin que possible, nous découvriions des moyens de rendre beaucoup plus efficace l'intelligence inconsciente elle-même?¹

Watts questionne ensuite la première réponse qui surgit spontanément au sujet du bien de la nature en général : celle de la survie et de sa propre valeur. Il estime d'ailleurs curieux que ce soit justement à travers le développement de la société technologique que la survie de l'humanité a été la plus sérieusement remise en question. Questionnant ensuite la *projection anthropomorphique* de l'instinct de survie, il en arrive à la conclusion que l'idée même qui suppose que la nature aspire *comme nous* à se perpétuer est une conséquence qui résulte de la façon dont elle a été étudiée, c'est-à-dire en la désintégrant et en la reconstituant ensuite. Cela ne signifie pas pour autant que la science et la pensée analytique soient des outils inutiles et destructeurs, mais seulement que ceux qui les utilisent se doivent d'être plus grands que leurs instruments. En d'autres mots, percevoir la nature, c'est plus que l'analyser à l'aide d'un instrument de mesure, et il semble bien si l'on veut bien suivre Watts dans cette réflexion, qu'il faille reconnaître d'autres formes de connaissance plus propices à la découverte et qui agissent comme « *une sorte de vagabondage mental libre* » qui à la manière du Taoïsme, consiste à user de la « non-connaissance » pour parvenir à la connaissance. Qui plus est, ce mode de

¹ *Amour et Connaissance*, p. 82.

connaissance serait indispensable à celui qui aspire à plus que seulement vérifier d'anciennes notions. Mais il semble bien que le problème de l'homme moderne réside dans le fait qu'il n'utilise à toute fin pratique que son *intelligence sérielle* qui attend toujours du futur la solution à des problèmes qui devraient se traiter dans l'instant présent.

Mais qu'en est-il justement de cet « *art de sentir* » qui est évoqué ici. Watts va encore une fois convier ses lecteurs à une énième variation sur le même thème qui, par la fréquence de ses répétitions, en fait certainement l'un des sujets les plus traités de son œuvre, puisque la plupart de ses ouvrages antérieurs de même que ceux qui sont postérieurs à celui-ci et qui forment le corpus de ce que nous nommons la *Deuxième Période* ont toujours laissé une place importante à cette question. Ainsi, à partir de la nécessité de l'intuition, Watts va conduire ses lecteurs au cœur du Tao (*kouan*) à partir d'une réflexion qu'il mène sur l'illusion de la persistance du Moi. C'est pourquoi ce serait l'étroitesse de la conscience et son mode de fonctionnement sériel qui ferait en sorte que le Moi demeurerait persuadé que derrière la pensée, *quelqu'un pense*, ou encore que derrière la connaissance, il y a *quelqu'un qui connaît!* En bref, qu'il existerait un individu (ego) distinct du champ de l'expérience. Mais si ce Moi ne s'avérait en définitive qu'une fiction, alors la dualité sujet-objet s'évanouirait comme par enchantement pour laisser place à un seul courant de perception continu où le monde *redeviendrait* un vaste champ de relations organiques. « *Le flux de l'expérience humaine n'est plus ordonné par un Ego transcendantal ou un Dieu extérieur, mais tout simplement par lui-même.*¹ » Watts soutient qu'à cause de son processus de fonctionnement linéaire, l'intellect n'arrive pas à *comprendre* un système de relations où tout se passerait simultanément, c'est pourquoi il faut laisser place à une conception de l'ordre naturel qui ne soit plus fondée sur l'ordre du *Logos*, (*i.e.* qui génère une perception fragmentée, ordonnée et fondée sur la logique) mais plutôt sur une interconnexion dynamique : un principe d'ordre universel qu'il trouve dans le *li*² ou le *tse*, mais aussi dans le *kouan* du Taoïsme qui exprime la « *contemplation silencieuse* ». En d'autres mots, considérer la nature sans réfléchir au sens où la réflexion devient un rétrécissement et une intensification de l'attention consciente. Il s'agit ici de retrouver l'ordre naturel des choses dont la rationalité aurait séparé l'homme. S'intéressant un peu plus à la signification de *kouan*, Watts indique que c'est une observation silencieuse, disponible et non-quantitative, hors norme qui ne poursuit aucun but et qui agit au niveau de l'« intuition » et du « sentiment » ; un type d'observation où la dualité sujet-objet s'évanouit.

¹ *Amour et Connaissance*, p. 90.

² À l'origine « *li* » désigne les veines présentes dans le jade (*i.e.* ces motifs mouvants et sans signification), tandis que « *tse* » désigne les lois inscrites sur le chaudron des sacrifices. Ces termes se réfèrent également au caractère informel du Tao présent dans l'expression artistique.

La Nature, l'Homme et la Femme

Le cerveau se prête à une représentation quantitative, mais il ne s'ensuit pas qu'il fonctionne suivant ces normes. En fait, il ne fonctionne suivant aucune *norme* ; et c'est pourquoi il répond intelligemment à des ensembles de relations qu'on ne parvient à déterminer qu'approximativement, lentement et avec peine.¹

En fait, ce sens intuitif fonctionne *du dedans* ; « de la même façon que nous savons mouvoir nos jambes ». Le *kouan* serait nécessaire tout autant au poète qu'au scientifique, parce que l'esprit doit demeurer vide (comme un miroir) pour recevoir complètement les impressions. En d'autres mots, il s'agit de faire en sorte que le *percevoir* demeure à l'œuvre sans que le sujet par le pli des habitudes demeure constamment aux aguets de sorte que l'esprit puisse fonctionner librement une fois libéré de l'effort inutile qui est déployé afin d'atteindre un but ! De la même façon qu'il est inutile de lutter pour obtenir le sommeil... Et Watts fait remarquer que cette activité spontanée est une des formes les plus banales du *satori*. Face aux objections habituelles qui s'élèvent contre cette attitude, soit de la nécessité qu'une certaine tension mentale doive obligatoirement demeurer afin de sauvegarder une maîtrise de soi, pour ne pas laisser place au vague, à la confusion et à un panthéisme mystique coupé de tout esprit critique, Watts va rétorquer de la même manière qu'il l'avait déjà fait dans *The Supreme Identity*². Bien sûr, il n'est pas dupe au point de nier tout intérêt pour l'analyse, car il faut bien des outils pour appréhender et diviser, mais ce qu'il s'évertue à vouloir expliquer, livre après livre, c'est que l'homme n'est pas fait seulement pour affronter le monde mais également pour communiquer avec lui dans une « étreinte vague ». C'est pourquoi il aura plutôt tendance à faire confiance à certains outils mentaux qui ont un caractère vague, brumeux, qui portent plus vers la fusion que la discrimination et qui permettent de mieux communiquer avec la nature. En fait, la nature pourrait enfin se révéler complètement si l'homme n'essayait pas de la posséder en l'atomisant autant physiquement que métaphysiquement. Puisque, « *n'en doutons pas un instant!!!* », la véritable connaissance se résume pour Watts à connaître le Tao, la totalité de la *Gestalt*, ce champ entier des relations qui demeure réfractaire à toute description linéaire, où toutes distinctions s'évanouissent. Et ce type de connaissance est tout sauf flou. Sur le plan pratique, l'attitude *kouan* est intéressante dans la mesure où elle est particulièrement réceptive à l'immédiateté de l'instant, tandis que le processus analytique et linéaire est très mal adapté à l'action et aux décisions rapides. Watts a souvent recours à l'exemple du *kendo*, l'escrime japonaise, afin de faire comprendre l'importance de la disponibilité dans l'instant, non pas l'instant isolé, mais l'instant présent. Ce que le Tao propose, c'est que toutes les parties de l'organisme assument spontanément leur régulation, sinon

¹ Amour et Connaissance, p. 94.

² Voir Chapitre Cinq pour la question du panthéisme et du mysticisme.

La Nature, l'Homme et la Femme

l'« ordre » sera troublé parce que le Moi s'efforcera de conserver le positif (*yin*) et de rejeter le négatif (*yang*), et c'est cet effort de maîtrise qui sera alors à l'origine de tous les désordres. Ainsi, ce n'est pas le flux des passions qui doit être contrôlé, mais le Moi qui les exploite en contrôleur. Et dans ce contexte, le mal apparaît dès qu'une chose semble pouvoir être améliorée par un effort, un travail, un contrôle. Mais cette quiétude taoïste n'implique aucune passivité, aucune soumission à la nécessité puisqu'il n'y plus de différence entre l'esprit et l'expérience qui est vécue, parce que tout coïncide alors dans le présent et que rien n'est plus cristallisé autour de l'ego. Un nouvel intellect prend forme, non plus seulement limité à la coordination, mais une totalité rationnelle où organisme et milieu (*yin* et *yang*) s'équilibrent *homéostatiquement*. Ainsi l'« intelligence » du Tao ne réside pas dans le Moi, mais dans le principe organique (*li*). C'est pourquoi l'on dit souvent que l'homme du Tao s'abandonne sans réfléchir à ses humeurs, ses sentiments sans souci, sans anxiété, libre dans l'instant.

Tao Te Ching : §23 (extrait)

Un ouragan ne dure pas toute une matinée, ni une pluie torrentielle tout un jour. Or, qui fait cela? Le ciel et la terre. Si le ciel et la terre ne peuvent faire durer ce qui est excessif, comment l'homme le pourrait-il?¹

Donner libre cours à ses sentiments, c'est les observer sans interférence, au-delà de la grille du bien et du mal. En fait, « *le sujet doit prendre conscience que le Moi est lui-même partie du flux de l'expérience et qu'il ne convient pas qu'il s'en distingue comme un contrôleur indépendant.*² » En somme, tant et aussi longtemps que l'ego va persister, l'homme se sentira fragmenté, insatisfait et impuissant de l'emprise qu'il a sur le monde.

Et ce rapport au monde dépend de la dialectique corps-esprit. Dans les faits, l'Occident désavoue le corps au profit de l'esprit. Le corps est souvent considéré comme un « véhicule » à bord duquel un Moi contrôle la direction! Il existe une telle coupure entre esprit et corps que ce dernier est finalement plus exploité qu'aimé, mais parce que la conscience reste totalement dépendante de sa sensibilité nerveuse, la réalité des choses se mesure très souvent à la capacité de souffrir puisque le réel en rupture avec le Moi est trop souvent associé à ce qui heurte alors que paradoxalement c'est par sa fragilité qu'il se manifeste à l'organisme. Parce qu'il affronte le monde qui lui résiste, le corps devient souffrance et l'esprit qui n'arrive pas à tout contrôler garde ainsi ce sentiment que le Moi habite vraiment à l'extérieur du corps. Watts faisant

¹ Deraim, *op. cit.*, p. 44.

² *Amour et Connaissance*, p. 113.

La Nature, l'Homme et la Femme

remarquer que trop souvent religions et philosophies jouent le rôle de « libérer » l'homme de la dure réalité en l'amenant à s'identifier aux symboles de l'ego et de l'âme immortelle. Mais ces efforts sont inutiles, car ils ne font qu'aggraver le malheur, puisque s'évader de la souffrance, c'est encore souffrir!

De même qu'une blessure à l'estomac donne une envie de boire qui ne fait qu'empirer le mal, l'effort chronique de l'esprit pour se soustraire à la souffrance l'y rend d'autant plus vulnérable. Dilatée au maximum, la conscience perçoit son identité avec le cosmos tout entier, contractée, elle n'en est que mieux enchaînée à un organisme minuscule et périssable.¹

En fait, ce retrait dans la conscience, caractérise ce refus d'être coupable, de ressentir la douleur, et pourtant aucun organisme vivant ne peut esquiver correctement le danger s'il n'est pas capable de ressentir la douleur. Ce refus de la douleur est donc un désir absurde, comme l'est également le refus de l'exprimer qui est dicté par des impératifs sociaux-culturels. C'est donc à la souplesse de l'organisme qui s'abandonne que Watts convie encore ses lecteurs.

Tao Te Ching : §76.

Nouveau-né, l'homme est souple et frêle, mort, il est rigide et dur. À leur naissance, les plantes et les arbres sont tendres et flexibles, morts, ils sont rigides et durs.

Solidité et rigidité sont les compagnes de la mort; souplesse et faiblesse sont les compagnes de la vie.

C'est pourquoi une armée devenue forte ne vaincra pas, un arbre devenu grand sera abattu.

Ce qui est fort et grand est dans une position inférieure; ce qui est souple et faible est dans une position élevée.²

Ce qu'enseigne encore ici le Tao, c'est qu'un organisme doit s'abandonner sans aucune réserve à ses réactions naturelles. Fort de ces conseils, l'homme doit donc supporter et envisager la souffrance avec moins d'appréhension afin que son impact sur l'organisme en soit amorti. En d'autres mots, tout endurcissement contre la douleur et la souffrance est un comportement erroné d'origine sociale qui demeure lié à une représentation illusoire d'un ego qui serait logé exclusivement dans la personne séparée. Et Watts fait remarquer à ses lecteurs que c'est peut-être pour cela que plusieurs traditions spirituelles soutiennent que la délivrance du Moi égocentrique passe par la souffrance.

¹ *Amour et Connaissance*, p. 120.

² *Deraun, op. cit.*, p. 102.

La Nature, l'Homme et la Femme

C'est donc ce retour à l'organisme entier prôné entre autres par le Bouddhisme Mahayana à travers les réincarnations successives du Bodhisattva que Watts propose. Un retour qui devrait permettre l'épanouissement de toutes les forces de l'organisme en réactivant une relation aussi complète que possible avec tout ce qui l'entoure. De là, la certitude que toute lutte est inutile, que tout affrontement ne fait qu'accroître la souffrance, et que tout processus menant à la libération de la souffrance ne fera que l'accroître. Cette importante modification de l'« expérience » de la souffrance, s'exprime dans la béatitude (*ananda*) attribut essentiel de *Brahmā*, réalité ultime au-dessus de toute dualité (*advaita*).

Vus sous un autre angle, plaisir et douleur sont comme des formes contextuelles. En fait ce que l'homme ressent dépend en partie de ce qu'il pense. Si bien que par projection, les antinomies fondamentales de sa pensée apparaissent souvent comme des propriétés de la nature. Et pourtant, même d'ultimes convictions relatives au plaisir et à la douleur n'apparaissent après analyse que banalement contextuelles. « Une sensation s'interprète différemment selon que son contexte nous paraît favorable ou hostile, de la même manière que des homonymes changent de sens selon leur place dans une phrase.¹ » À titre d'exemple, certaines sensations aiguës de plaisir et de douleur dans des cas de dévotion spirituelle ou de passion sexuelle peuvent facilement se confondre et l'étude de l'ascétisme et dans une certaine mesure l'analyse du phénomène sadomasochiste peuvent peut-être permettre de comprendre qu'à un certain degré, plaisir et douleur sont en fait une seule et unique extase². La clef que Watts a privilégiée plus d'une fois au cours de ses ouvrages semble encore une fois être cet abandon au présent qui met fin à tout refoulement. « Un organisme abandonné sans retenue à ses réactions naturelles atteint un état d'extase situé au-delà de la souffrance et du plaisir, et qui est le véritable équivalent d'ananda.³ » En d'autres termes, ce n'est pas en anesthésiant la sensibilité que la souffrance pourra être affrontée, mais au contraire en développant cette sensibilité. Il faut donc que l'homme puisse manifester ses émotions. Et à travers la grille de l'Hindouisme, cela se traduit dans la symbolique rattachée à Cīva (Natajara), dieu de la destruction mais aussi Seigneur de la danse. Une danse qui est une extase permanente, débarrassée de toute dualité et de toute résistance.

¹ *Amour et Connaissance*, p. 126.

² Sur cette question, Watts se réfère aux travaux d'observation de l'obstétricienne britannique Grantley Dick Reid qui a travaillé avec les parturientes pour qu'elles dissocient « les préjugés sociaux et les conventions sociales liés à la douleur » afin qu'elles puissent envisager la douleur plutôt comme une tension. Cf. *Amour et Connaissance*, p. 128-129.

³ *Amour et Connaissance*, p. 130.

La Nature, l'Homme et la Femme

Tao Te Ching : §8. (extrait)

La suprême vertu est comme l'eau. L'eau et la Vertu sont bic. faisantes pour les dix mille êtres et ne luttent pas Elles occupent les places que tous les hommes détestent. C'est pourquoi elles sont comparables au Tao.¹

C'est dans cette absence d'ego qui caractérise cet univers non-mental (*wu-shin*) que s'exprime complètement cette liberté. En fait, si l'on veut bien suivre Watts dans sa réflexion, le problème, l'ego, serait toujours le même puisque l'organisme accepte bien l'extase alors que c'est le Moi qui y voit un problème qui blesse sa rigidité. Et il semble bien que cette peur de la spontanéité soit en relation avec l'expression de cette même spontanéité chez l'enfant qui lentement va se voir atrophier, domestiquer, contrôler par les diktats d'une société qui engendre une paralysie émotionnelle en prônant essentiellement la virilité et en étouffant l'expression du féminin dans l'homme.

Tao Te Ching : §28.

Celui qui connaît sa force et garde sa douceur est la vallée de l'Empire. Étant la vallée de l'Empire, la Vertu éternelle ne l'abandonne pas ; il redevient comme un petit enfant.

Celui qui connaît la lumière et garde son obscurité est le modèle de l'Empire. Étant le modèle de l'Empire, la Vertu éternelle ne vacille pas en lui ; il revient à l'illimité.

Celui qui connaît sa gloire et reste dans son opprobre devient la vallée du Monde. Étant la vallée du Monde, la Vertu éternelle le comble et il revient à la Simplicité originelle. C'est cette Simplicité qui, en se divisant, a formé toutes choses.

Le Saint-Homme ne fait rien sans elle. Modèle des maîtres, il dirige avec noblesse et ne lèse personne.²

C'est donc cette simplicité de l'enfance qui est recherchée par le sage et l'artiste. Un retour vers l'enfance qui passe nécessairement par la féminité en lui, par l'abandon à la spontanéité que la locution hindoue « tu es cela » (*tat tvam asi*) exprime complètement. C'est également le vide du Zen (*sunyata*), cette réalité ultime accessible à la sagesse intuitive (*prajna*) pour laquelle tous les termes en corrélations ont une identité intérieure. Et Watts rappelle encore une fois qu'il n'y a pas de méthode pour accéder à cette « vérité » puisque que tout procédé représente un effort pour « devenir quelque chose d'autre » et qu'« il n'y aucun moyen d'aller où nous sommes déjà » ; tous les exercices : le yoga, la prière et les exercices spirituels de toutes sortes ne sont finalement que des mécanismes de retardement qui ne font que différer la conscience ultime qu'il n'y a rien à saisir et qu'aucune Voie fut-elle tracée par les plus grands maîtres n'y conduit.

¹ Derain, *op cit.*, p. 28

² *Ibid.*, p. 49

La Nature, l'Homme et la Femme

Le principe sous-jacent à tout ceci demeure malgré tout très simple : lorsque le dualisme s'évanouit, le Soi et le monde vont alors constituer une unité ou pour être plus précis une « non-dualité ». C'est à ce niveau que nous pouvons dire que « tout est Tao ». Deux qualificatifs peuvent être rattachés à cet état de plénitude : gratuité et inutilité. Watts reprend l'anecdote qui concerne un maître Zen à qui l'on demandait qu'est-ce qui pouvait avoir le plus de valeur? À cette question il répondait invariablement : « la tête d'un chat mort, parce qu'il est impossible d'en fixer le prix... » Ce que signifie cette *boutade*, c'est que tous ceux qui espèrent tirer profit de l'Éveil s'en trouveront très déçus, puisque comme l'affirmait le Bouddha à ses disciples, il n'y a rien à retirer de l'état d'Éveil. Ce qu'il nous est donné à comprendre, c'est que lorsqu'il n'y a rien à atteindre, le « miracle » se produit, gratuitement. Ainsi, tout est Tao et le chercher c'est le perdre! Qui plus est, il n'y a aucun point où l'homme pourrait se situer hors de Lui. Ce qui par-dessus tout est questionné dans l'attitude taoïste, c'est l'illusion du lien causal. En effet, parce que l'on est en présence d'une absence de finalité, l'esprit rationnel qui attache une grande importance aux faits, se rebute et cherche sens. Parce que la logique impose dans sa lecture des liens causals à projeter sur le monde, une grille, un processus mécanique où les liens apparaissent du point de vue causal, un monde où les fleurs ont telles couleurs et tels parfums pour attirer les abeilles et l'esprit qui voit ainsi les choses ne perçoit plus ces relations comme une totalité organique.

Au lieu d'une corrélation de structures mobiles, nous avons alors des choses-atomes, des conglomérats liés par la succession temporelle des causes et des effets. Dans un tel monde, les choses n'existent que dans leur relation au passé et au futur. Mais dans le monde sans finalités du Tao, les choses existent dans la corrélativité (*sic*) de leur mutuelle présence ¹

Arrivé au cœur de son récit, Watts parle maintenant directement de la communion de l'homme avec la nature, ce thème qui inspire depuis toujours les poètes du monde entier. Et il fait remarquer à ses lecteurs que les contacts étroits qu'entretiennent les animaux avec la nature devraient donner à l'homme une leçon d'importance : Rien dans la nature ne prétend servir des fins supérieures et contribuer à un progrès quelconque se situant au-delà d'elle-même. Cette beauté et cette communion avec la nature s'exprimeront peut-être mieux grâce à l'analogie de la musique, qui ne désigne rien au-delà d'elle-même : « *elle n'exprime pas de sentiment, elle est sentiment* » En d'autres mots, si les formes naturelles touchent profondément l'homme, ce n'est pas parce qu'elles suggèrent quelques ressemblances avec autre chose, mais plutôt parce que le plaisir ressenti à leur contact, ce « non-sens ultime » n'a rien à voir avec la capacité humaine à le

¹ *Amour et Connaissance*, p. 145.

décoder rationnellement.

Derrière ses vues contemplatives de la nature qui impliquent l'harmonie de toutes choses dans le Tao, Watts fait intervenir le thème de l'amour, l'amour possessif (*Éros*) et l'amour oblatif (*Agapè*)¹, de même qu'il ramène également le thème de la Chute comprise comme la perte de la conscience de l'homme en tant qu'être intégré à la nature. Pour Watts, la réintégration de l'homme dans la nature, la disparition de la contrainte du milieu passe nécessairement par la saisie qu'il n'est pas seulement corps et esprit, mais qu'il est en réalité cette totalité rationnelle corps-milieu. Ainsi, si le monde n'est plus une substance extérieure, mais plutôt un processus, il s'avère inutile de rechercher l'action qui s'y produit dans une cause ou une raison extérieure, et puisque tout est action, le Moi ne peut pas être mû de l'extérieur. Cette conception de la causalité s'inspire d'une notion tirée de la philosophie hindoue, le *karma*, ce type d'action qui retient l'homme dans un état d'esclavage, où il poursuit des buts qu'il n'atteint jamais, et lorsque des problèmes sont enfin résolus, il s'en crée de nouveau, etc. Mais à l'opposé du *karma* se trouve *sahaja*, qui est l'action spontanée et sans finalité du libéré (*jivan-mukta*) qui se comporte comme la nature et se confond avec elle. C'est le sage et le fou en même temps qui ne recherche ni dans le passé, ni ne s' imagine dans le futur, mais qui est dans le présent. Watts va même plus loin dans cette profession de foi et parle maintenant directement de « *santé philosophique* » qui se résume à « voir » que le Moi fondamental et véritable est l'homme naturel, c'est-à-dire le Tao spontané qui ne peut être abandonné. Quant au plan de la santé psychologique, cela implique une acceptation complète de soi-même qui aura pour effet de conditionner l'intégrité, la sincérité et la paix du cœur chez le sage.

En bref, c'est la compréhension que l'état effectif du moment, quel qu'il soit, est un état idéal. Tel est le sens de la sentence bouddhiste « votre esprit ordinaire est le Tao », « l'esprit ordinaire » étant l'état donné, l'état présent de la conscience, de quelque nature qu'il soit. Car l'Illumination, ou accord conscient avec le Tao, ne peut survenir aussi longtemps qu'on la considère comme un état particulier à obtenir et pour lequel il existerait critères et normes. L'Illumination, c'est d'abord la liberté d'être le raté que l'on est.²

Aussi curieux que cela puisse paraître, c'est justement sur cette liberté amoralisée que repose tout accomplissement spirituel, à condition bien sûr de ne vouloir tendre vers aucun résultat, d'être tout entier sans aucune réserve et sans aucun regret. Et pour Watts, il semble que si l'Occident n'a pu réussir cela, c'est parce

¹ Il faut peut-être rappeler que c'est dans *The Wisdom of Insecurity* que nous avons analysé au Chapitre Sept, que Watts introduit cette question de l'amour à travers la grille de la théologie moderne. *Éros* : amour dévorant et possessif et *Agapè* : amour charité et attribut divin.

² *Amour et Connaissance*, p. 155-156.

que, en situant Dieu à l'intérieur des paramètres dialectiques d'un bien absolu excluant un mal absolu, il l'a posé ainsi à l'extérieur et non en lui-même. En fait, les orthodoxies catholique et protestante ont rendu absolus les termes relatifs de bien et de mal. Bien sûr, Watts n'est pas aveugle au fait que l'acceptation fondamentale de soi comporte le risque pour l'homme de se rendre insensible à l'importance de certaines valeurs morales, mais sans ce risque calculé, il n'y a pas de liberté possible.

Watts part ensuite du principe que toute science et méta-science sont dans une large mesure une lecture projective, parfois rigoureuse, mais toujours cohérente, de l'esprit humain et révèle plus sur l'esprit de l'homme que l'objet de l'analyse lui-même. Ainsi, la correspondance entre l'esprit de l'homme et celui de la femme projette sur le monde un état d'esprit où la division entre homme et femme semble reliée à la problématique sexuelle. « *Il paraît probable que l'identification de la sexualité à la femme traduit un point de vue masculin apparaissant dans des systèmes culturels où l'homme domine. Mais l'inverse est aussi possible[...]*¹ » En fait, le rapport de l'homme à la nature, et son rapport à la femme sont symboliques et il serait assez légitime de penser que si l'homme n'est pas véritablement conditionné par son passé, il s'en sert tout de même pour se conditionner lui-même au présent. Watts s'intéresse premièrement à la symbolique de la femme, de la mère, (matière et mesure) en reprenant les grandes lignes de l'argumentation qu'il avait déjà utilisée². À l'opposé de la matière (*maya*) divisée se trouve évidemment le monde sans limites (*advaita*), la réalité suprême spirituelle : *Brahmā* que la tradition chinoise traduit dans les termes de la spontanéité (*tsu-jan*). Vu sous cet angle, on comprendra que l'opposition de l'esprit à la nature est du même ordre que l'opposition de l'esprit à la sexualité, celle de la volonté consciente de l'ego qui veut échapper à la sexualité qui, lorsque pleinement acceptée et vécue, peut offrir la possibilité d'une réalisation intégrale de la spontanéité³.

Afin de prévenir ces « réactions spontanées », les disciplines ascétiques ont proposé de porter l'attention ailleurs avant qu'elles ne se manifestent!!! Mais la fonction sexuelle qui est une des plus puissantes

¹ *Amour et Connaissance*, p. 165.

² Rappelons que Watts a développé très largement cette question de la symbolique rattachée au principe féminin dans *Easter Its Story and Meaning* et dans *Myth and Ritual in Christianity*.

³ Nous ne pouvons passer sous silence cette « savoureuse » citation que Watts tire de saint Augustin (*Cité de Dieu*, XIV, 17.) qui exprime cette conception typique de quelqu'un pour qui l'âme s'identifie seulement avec cette forme partielle de la conscience qui saisit le monde de façon analytique, pas à pas. Dans ce monde, la honte est la compagne de la spontanéité du désir sexuel. « *C'est avec raison qu'on rougit surtout de cette passion : avec raison qu'on appelle honteux ces organes qu'elle meut ou non suivant ses lois, pour ainsi parler, et non précisément comme nous le voudrions. Il n'en était pas ainsi avant le péché . Car la passion n'ébranlait pas encore ces membres sans le consentement de la volonté . . Or la grâce une fois perdue, pour frapper la désobéissance (de nos premiers parents) par une punition appropriée, il se produisit un mouvement tout nouveau d'impudeur corporelle qui rendit leur nudité*

La Nature, l'Homme et la Femme

manifestations de la spontanéité biologique demeure la plus réfractaire au contrôle volontaire. Et les restrictions sexuelles demeurent les principaux témoins des pressions du Moi pour les contrôler. Et Watts fait remarquer à ses lecteurs que ce sont justement ces actes restrictifs qui donnent l'illusion et la sensation que les sentiments et les actions partent d'un centre défini de l'organisme et que la conscience est l'agent responsable de cette activité. C'est pourquoi le contrôle volontaire suscite dans l'organisme un conflit entre la conscience et les appétits. Et plus la conscience se sent individualisée par les victoires de la volonté, plus ce qui est à l'extérieur de l'individu se présente comme une menace... et la spontanéité se manifeste alors comme extérieure à l'organisme. « *Ainsi apparaît le désir de protéger le Moi de toute spontanéité étrangère par un retrait hors du monde naturel dans un royaume de l'esprit pur.*¹ »

Ainsi, le triomphe de la conscience et de la volonté, par le seul pouvoir de l'homme ou encore par la grâce de Dieu propose comme ultime finalité que la continence et la délivrance du désir soient les conditions essentielles au développement de l'homme. Mais Watts qui questionne encore une fois la nécessité du célibat des prêtres se demande pourquoi et surtout au nom de quoi il faudrait rejeter la sexualité lorsque celle-ci exprime l'union intime du Moi et de l'autre. Selon lui, l'erreur du célibat religieux aura été de supposer que la vie spirituelle requérait nécessairement le renoncement à la sexualité, comme si la connaissance de Dieu devait exclure nécessairement celle de la femme. Et c'est la même logique qui prévaut également pour la chasteté où la sexualité est offerte à Dieu en sacrifice. Mais la renonciation à la sexualité peut-elle véritablement être considérée comme un sacrifice, alors que littéralement, ce terme exprime le fait de rendre sacré (*sacer facere*). « *Si la sexualité est une relation et une activité, comment peut-elle être offerte sans relation ni activité? Il est assez évident qu'un danseur n'offre pas sa danse à Dieu en cessant de danser.*² » Watts fait remarquer que cette offrande de la sexualité à Dieu est probablement liée à une survivance de l'idée que le corps de la femme est une propriété de l'homme, à qui elle est tenue de se réserver et que par analogie, le corps de l'homme devient propriété de Dieu auquel il est consacré.

Dans sa grande majorité, la littérature spirituelle envisage le sexe sous les espèces du péché. On n'y trouve presque aucune formulation positive de ce que pourrait être la sanctification de la sexualité, sinon le fait qu'elle doit être réservée à un conjoint unique, l'acte de chair consommé uniquement en vue de la procréation, et ce dans une position unique.³

indécente. » Cf. *Amour et Connaissance*, p. 168.

¹ *Amour et Connaissance*, p. 170.

² *Ibid.*, p. 172.

³ *Ibid.*, p. 172-173.

Même si l'idée que le mariage puisse être sanctifié comme la virginité est théoriquement admise par la tradition hébraïque, elle ne se retrouve plus vraiment dans la tradition chrétienne où elle n'est plus que tolérée. Cette incompatibilité entre sexualité et spiritualité qui traduit la négation du monde sensible au profit du monde spirituel n'est pas seulement l'apanage du Christianisme puisqu'il semble bien que l'on retrouve ce même « piège » dans la pensée hindoue lorsqu'elle confond le monde abstrait de *maya* avec la nature concrète de l'expérience directe ; en interprétant *maya* comme une illusion des sens au lieu d'une projection de la pensée, ne concevant ainsi la délivrance que par la négation du monde sensible dont les différents types de *yoga* à concentration prolongée et exclusive traduisent bien cette idée que le monde sensible est un obstacle à l'illumination. Et parce que l'expérience sensible implique la femme comme source de la naissance dans le monde naturel, celle-ci devient alors le symbole et l'incarnation de *maya* dans le monde : « la Tentatrice cosmique » comme l'a été Ève dans le Jardin d'Éden. À ce niveau, la philosophie hindoue est devenue le prototype de tous les dualismes qui nient le monde. Watts fait remarquer que c'est le Bouddhisme *Mahayana* qui a largement corrigé cette interprétation, puisque selon ses préceptes, le *nirvana* ou encore la libération de *maya* n'est pas l'annihilation des sens ni celle de la réalité sensible. C'est le maître Zen chinois Kuo-an qui disait que : « les choses ne nous accablent pas parce qu'il existe un monde objectif, mais à cause de l'esprit qui se leurre lui-même. » En fait, le désir sexuel devient *maya* lorsque l'esprit demande plus à la nature que celle-ci ne peut lui donner, lorsqu'il devient une avidité de l'imagination, lorsque l'homme devient amoureux d'être amoureux, lorsqu'il devient amoureux d'une femme abstraite, d'une sexualité abstraite, chaque fois que celle-ci devient une recherche fascinée et égoïste des raffinements de l'extase sexuelle encouragée par le puritanisme qui est une variante de l'art érotique.

Une sexualité abstraite est une sexualité partielle, C'est une fonction cérébrale dissociée de la totalité de l'organisme et engendrant pour cette raison la confusion du monde naturel avec la *maya* des divisions intellectuelles. Distingué — en bien ou en mal — des autres aspects de la vie, le sexe cesse de jouer son rôle en corrélation avec le reste ; il perd son universalité. C'est la partie prise pour le tout, l'idolâtrie — chez l'ascète autant que chez le libertin — de la créature adorée à la place de Dieu. Aussi longtemps qu'elle demeure cette *maya abstraite*, la sexualité est une force « démoniaque », non spiritualisée, en ce sens que sa subordination à l'universalité concrète de la nature est perturbée et que nous essayons de la soustraire au principe régulateur du Tao, ou *li*.¹

¹ *Amour et Connaissance*, p. 180.

La Nature, l'Homme et la Femme

Mais qu'en est-il de l'amour : de l'amour sacré et de l'amour profane? Afin de limiter certaines confusions de sens, Watts va s'intéresser en tout premier lieu au sens étymologique du mot « profane » (*profanum*) qui se rapportait jadis à l'espace situé devant l'entrée du temple ; un lieu d'adoration pour les gens du commun par rapport à celui qui était réservé aux initiés. Poursuivant sa réflexion sur la signification de certains termes, il signalera la confusion usuelle entre les termes « liberté » et « chaos », confusion de sens qui persiste lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il parle avec « autorité » alors que l'on devrait dire qu'il parle avec conviction ce qui est à l'inverse du dogmatisme, de même lorsqu'on associe le terme « original » à « excentrique », alors que les termes « original » et « autorité » se résument en fait à être à l'origine, auteur de ses actes. Confusion qui se poursuit lorsqu'on utilise le terme « personne », (*persona*) mot qui à l'origine désigne le masque symbolisant le rôle tenu par l'acteur du drame. Toute cette confusion de sens favorise aujourd'hui l'illusion que si un homme a de la dignité, c'est parce qu'il est une personne, alors qu'en réalité la personne est celle qui trop souvent joue le rôle, porte le masque et s'exprime aux niveaux conventionnel et social.

Le terme qui devrait être réservé au Moi est employé pour le Soi (*âtman*) ou l'esprit (*pneuma*) qui est supra-individuel dans d'autres civilisations. La *persona* ou Ego jouant un rôle social, n'est jamais un agent libre. Seul est libre celui qui comprend et réalise la coïncidence de son Moi véritable avec l'auteur de la nature et son origine. Mais l'habitude de confusion des plans nous rend incapables de distinguer entre la reconnaissance de cette identité et une affirmation délirante du genre : « Je suis moi-même Dieu. » Cette confusion est cause de la condamnation prononcée par l'Église contre maître Eckhart disant : Dieu est nécessairement moi, je suis nécessairement Dieu. Car ce Lui et ce Moi sont ce qui *est*, et exercent dans cette « essété » une activité éternelle. Tant que ce Lui et ce Moi, c'est-à-dire Dieu et l'âme, ne sont pas un seul ici et un unique maintenant, le Moi ne peut s'unir à Lui ni agir avec Lui.¹

Si cette notion d'unité entre ce Lui et ce Moi a été rendue si difficile à intégrer dans la tradition chrétienne, c'est justement par son manque d'intériorité qui se traduit par une confusion de l'ordre profane avec l'ordre sacré, une confusion de l'ordre juridique avec la nature sacrée. C'est pourquoi une Église d'État, rigide et institutionnelle n'aurait jamais pu promouvoir un enseignement qui mène à cette intériorité. Et la mauvaise compréhension pour les chrétiens de ce qu'est l'amour sacré s'explique en fait par cette fausse distinction entre amour sacré et profane qui est traduite dans le sacrement du mariage qui a combiné divers éléments empruntés aux univers juif, grec et essénien en insistant surtout sur le statut juridique de l'union. Mais le résultat de cette combinaison, fut que ce saint sacrement fut alors considéré comme si l'ordre du sacré

¹ *Amour et Connaissance*, p. 184-185.

sanctifié par la, l'ordre du profane, comme s'il s'agissait d'une analogie de l'union du Verbe et de la chair, mais le Verbe (l'esprit) était si opposé à la chair, le sacré tellement opposé au profane que leurs liens n'en étaient pas d'union, mais plutôt d'asservissement de l'un au profit de l'autre. D'autant plus que la symbolique reliant l'homme à l'esprit et la femme à la chair accentuait la soumission totale de cette dernière à son époux. Sur le plan historique, Warts soutient que le facteur qui a transformé la conception chrétienne du mariage fut l'Amour courtois¹ du Moyen Âge qui va inscrire la base historique de la conception romantique de l'amour et du mariage en instaurant le principe d'une sexualité contemplative qui offre un parallèle saisissant avec la vie contemplative religieuse. C'est la contemplation de la Dame qui imprègne le chant du troubadour... Cet amour courtois va enclencher un processus qui va transformer la conception chrétienne du mariage en introduisant l'idéal de l'amour romantique, un idéal repris ensuite par l'Église et qui est à l'origine de l'amour conjugal professé aujourd'hui par le Christianisme. Warts fait ensuite connaître sa position à l'égard de la thèse défendue par Denis de Rougemont² dans une espèce de dialogue où il se donne le beau rôle et au cours duquel il fustige l'interprétation de l'amour de ce dernier : Un amour responsable et digne emprunte de fidélité qui exprimerait un don total de la personne et qui se distinguerait des désirs et des passions ou la femme ne devient qu'un prétexte à l'exiase. Finalement, ce que reproche surtout Warts à Rougemont c'est cette identification de l'absolu avec le personnel : *persona* construction de la *maya*, confusion du divin avec l'artificiel. Et l'on sait qu'avec Warts, le divin ne peut être construit puisqu'il est l'ordre naturel du Tao. (ii) l'ordre non verbal d'où émerge le construit qui lui est subordonné. Aux antipodes de la position défendue par Rougemont, se retrouve celle de la doctrine de Confucius, (*Khoung-fou-Tseu*) livrée dans le *Livre par excellence*, où le Sage dira que l'homme ne peut définir ni légaliser sa propre nature, car s'il le fait, il s'assujettit à un principe mécanique qui lui est qualitativement inférieur. Parce que l'adhésion aveugle à des principes est le reflet d'une insensibilité complète, « un total aveuglement à la subtile intelligence de l'ordre naturel ». Confucius affirmait qu'à long terme il était préférable de faire confiance aux passions et aux sentiments plutôt qu'au principe du bien et du mal et qu'en définitive, l'homme naturel était plus pleinement homme que l'homme conceptuel qui était une personne construite ; que bien sûr, les principes étaient excellents, mais qu'ils se devaient d'être tempérés par une bonne dose d'humanité, du sens des proportions et évidemment d'humour.

¹ Qui serait fondé sur la pratique du *coitus reservatus* ou contact prolongé sans orgasme qui n'est pas sans rappeler le yoga sexuel du tantrisme hindou dont l'objet est de capter l'énergie libidinale afin d'opérer une transmission spirituelle.

² Cf. Denis de Rougemont, *L'amour en Occident*, Paris, Éditions Plon, 1939 et 1956.

La Nature, l'Homme et la Femme

Watts insiste : ce que l'amour sacré révèle, c'est que le sacré n'est pas en lutte avec le profane, car ils ne sont tout simplement pas sur le même plan ; le premier ne peut être hostile au second puisqu'il représente l'ordre supérieur. En d'autres mots, le Tao est ce dont on ne peut se défaire et le dénominateur commun entre la vie contemplative et la sexualité est la spontanéité, l'« attention ouverte » de kouan qui se traduit par une attention plus réceptive et plus « féminine » envers l'amour, donc plus respectueuse de la femme.

La véritable égalité sexuelle devrait être un accomplissement sexuel effectif, la femme connaissant et réalisant sa féminité par la femme. Le mâle « pur » et la femelle « pure » n'ayant rien en commun, n'ont aucun moyen de communication. Ce sont des stéréotypes et des affectations d'ordre culturel. L'homme et la femme *réels* ne peuvent répondre à aucune définition puisque leur réalité ne réside pas dans le monde des concepts et des mots. [...]

Nous jouons si automatiquement des rôles que nous nous apercevons rarement à quel point ils pénètrent nos vies. Nous confondons les attitudes requises par ce rôle avec nos véritables inclinations, si bien que les relations amoureuses sont plus souvent *jouées* qu'authentiques.¹

Ainsi, ce que Watts affirme à ses lecteurs, c'est qu'au niveau des conventions, que celles-ci soient sexuelles ou autres, les masques ne font que se superposer à l'infini. Mais ces rôles peuvent aussi être abandonnés spontanément par une prise de conscience que dans cette comédie universelle, toutes les attitudes sont des rôles. Ainsi, une fois « étranglé » par cette double contrainte, il ne reste plus qu'à observer ce qui arrive vraiment — une action pure — totalement spontanée et à ce moment-là, sans intervention, soudainement, tout s'effondre, tout s'ouvre pour que la totalité des rôles s'offrent librement au Soi véritable. En bref, c'est l'expérience spontanée qui est la création du monde par l'organisme, mais également la création de l'organisme par le monde. Vue sous cet éclairage, l'union charnelle offre l'occasion privilégiée de se libérer de la *maya*.

Watts en est maintenant rendu à la fin de son « récit » et nous comprenons qu'il lui sera nécessaire de proposer à ses lecteurs une conclusion à la hauteur de leurs attentes! Mais en même temps, lui, qui s'est toujours défendu de vouloir prêcher, de vouloir enseigner une méthode d'Éveil puisque la seule leçon qu'il faut retenir du Tao est de savoir qu'il est déjà présent dans toutes choses, ne pourra pas éviter d'indiquer la Voie. Et celle-ci est l'amour, l'amour contemplatif. Parce que, pour l'occidental, le corps est souvent perçu comme une abstraction à la hauteur de l'illusion d'un esprit qui l'habite et le contrôle, Watts croit que seul l'amour, non pas l'abstraction amoureuse, mais l'amour en tant qu'expérience de communion et de

¹ *Amour et Connaissance*, p. 203-204.

transformation est capable de donner une vision réelle de l'autre non pas comme un être séparé, mais comme une partie intégrante de la totalité.

Le mode analytique de perception nous masque le fait que les choses et les événements n'existent pas indépendamment les uns des autres. Le monde est une totalité supérieure à la somme de ses parties pour la raison même que ces parties ne s'additionnent pas mais sont une corrélation. La totalité est une structure qui subsiste tandis que vont et viennent les parties, tout comme le corps humain est une structure dynamique dotée de permanence malgré la rapidité avec laquelle naissent et meurent les cellules. Il va sans dire que la structure n'existe pas d'une manière désincarnée en dehors des formes individuelles ; elle existe précisément par leur va-et-vient, de même qu'un rocher doit sa solidité aux mouvements et vibrations structurés de ses électrons.¹

Ainsi, tout change et tout se tient. Tout est tout... C'est pourquoi la conscience humaine ne peut pas être considérée de manière isolée, ce n'est pas une fonction du seul système nerveux puisqu'elle est reliée à la totalité des galaxies, à l'univers qui a rendu possible l'avènement de ce système nerveux particulier² et c'est sous le mode du « sentir » que Watts convie ses lecteurs à en faire l'expérience par une grâce qui n'obéit pas aux diktats de la volonté : le plaisir ! Ce plaisir qui naît de la relation intime entre l'homme et le monde, qui à proprement parlé, ne s'obtient pas mais est accordé à ceux qui l'accueillent plus qu'ils ne le prennent. C'est pourquoi la sexualité, lorsqu'elle est spontanée et qu'elle n'est pas recherchée seulement pour le plaisir qu'elle procure, se révèle à l'homme par son caractère intensément mystique et intégrateur. Dans ce contexte, la fonction de l'expérience sexuelle doit révéler sa splendeur intime, sa nouvelle forme d'attention au monde. Mais aux yeux de Watts, afin qu'elle puisse révéler sa véritable fonction d'initiation au « Corps Un » de l'univers, elle doit obligatoirement se réclamer d'une approche contemplative.

L'amour contemplatif est donc un amour qui ne trouve pas son origine dans le plaisir de l'ego isolé et cela n'est pas dû au fait qu'il transcende le niveau sexuel proprement dit, mais plutôt parce qu'il illumine chacun des aspects de l'activité sexuelle. Mais même si le Bouddhisme Tantrique et le Taoïsme proposent des « pratiques », il ne faut pas croire pour autant que l'amour contemplatif doive s'appréhender en termes « techniques ». Watts croit qu'il lui faut dissiper le malentendu qui s'attache au yoga sexuel qui pourrait être compris comme une méthode visant à permettre l'acquisition progressive de certains résultats, en bref, comme des moyens visant une fin, ce qui n'est pas exact car le yoga représente l'union, la réalisation de

¹ *Amour et Connaissance*, p. 210.

² Rappelons que nous ne sommes encore qu'en 1958 et que déjà en 1940 avec *The Meaning of Happiness*, Watts entretenait déjà ses lecteurs du lien cosmique liant l'homme à l'univers. Une idée centrale qui sera reprise plus tard et analysée sous l'éclairage de la science et de la philosophie par des auteurs comme Buckminster Fuller, Carl Sagan, Hubert Reeves, Albert Jacquard, etc.

l'homme avec le *Brahmā*, le Tao ou encore l'union de sujet et de l'objet et il est clair que cette union ne peut être d'aucune façon un but à atteindre puisque tout effort ne fait que reculer la fin... Et l'on sait que toute contemplation qui viserait un résultat quelconque ne pourrait être considérée comme une véritable contemplation puisque par définition même, la conscience contemplative est en quelque sorte *flottante* et *concentrée* sur l'« éternel maintenant ».

Même si le yoga sexuel (*maithuna*) hindou reste associé pour l'époque en Occident à des représentations pornographiques¹, il représente en fait une doctrine métaphysique ou un sacrement comme peut l'être celui du mariage et toutes ces « positions » érotiques doivent être comprises comme les emblèmes de l'union éternelle de l'esprit avec la nature, car elles sont les symboles de la sexualité spiritualisée de l'amour contemplatif. Watts rapporte à ses lecteurs que l'étreinte *maithuna* « transmute » l'énergie sexuelle qui est symboliquement décrite comme une montée de l'énergie sexuelle des reins à la tête, une symbolique qui est reliée à l'arbre vertébral qui est le siège de la force du Serpent (*kundalini*), c'est-à-dire l'énergie vitale divine incarnée dans la nature et qui sommeille dans la maya. La fonction du yoga sexuel (*maithuna*) étant de provoquer l'éveil du Serpent, la *kundalini*, (l'énergie sexuelle) afin qu'il puisse remonter dans l'« arbre » jusqu'au sommet, siège de l'énergie spirituelle. En bref, il s'agit d'une étreinte sexuelle prolongée passive et réceptive où l'orgasme de l'homme est retenu, l'énergie sexuelle étant alors dérivée vers la femme qui incarne le divin ; ainsi, l'énergie sexuelle suit son cours sans être saisie ou exploitée par l'imagination ou la volonté. La *maithuna* existe également dans sa variante taoïste, mais celle-ci permet l'orgasme des deux partenaires en considérant que celui de la femme alimente et fortifie l'énergie masculine.

Watts se penche ensuite sur l'intention profonde du yoga sexuel de manière à ce qu'il éclaire le contexte des principes fondamentaux du Bouddhisme et du Taoïsme. Dans le Bouddhisme, c'est le fait de jouir d'une conscience qui n'est pas troublée par le désir possessif (*trishna*), tandis que dans le Taoïsme, c'est le fait de s'adapter par la non-interférence au Tao (*wu-wei*). Dans l'une et l'autre de ces traditions, une attention et une pratique de la respiration constituent une des clés de la réussite. « *Et comme notre manière*

¹ Et il semble bien que Watts n'a pas beaucoup aidé à changer cette impression erronée, avec la parution fort critiquée de *Erotic Spirituality: The Vision of Konarak* édité chez The Macmillan Co., New York, N. Y. en 1971 où il propose un commentaire inspiré du *maithuna*, le yoga sexuel du Bouddhisme Tantrique et où il discute des relations entre spiritualité et sexualité : commentaires que la critique de l'époque a jugé souvent à la limite du bon goût. Ce texte accompagnait les photographies qu'avait réalisées Eliot Elisophon lors de quatre voyages successifs qui se sont échelonnés entre 1949 et 1968 au Temple de Konarak situé au sud de Calcutta et construit par Narasimha Deva de la dynastie Ganga au XIII^e siècle sur le littoral de la baie de Bengale. Ce temple arbore des séries de sculptures érotiques, grandeur nature, sculptées dans un dur chlorite vert sombre. À partir ou encore inspiré du portfolio d'Elisophon, Watts propose à ses lecteurs un essai qui tient beaucoup du collage et qui rabâche tout en plagiant cavalièrement certaines sections de ses

La Nature, l'Homme et la Femme

*de respirer indique notre manière de vivre, cette respiration insensible est à la fois expression et facteur d'une attitude vitale et non-captatrice.*¹ » Ainsi, la contemplation de la respiration ralentit celle-ci, de même que la contemplation sexuelle ralentit l'orgasme. La venue de l'orgasme sera spontanée (tseu-jan) lorsqu'elle viendra d'elle-même en son temps, c'est-à-dire lorsque le mouvement du corps sera une réponse plutôt qu'un appel. Watts indique ensuite les vertus(!) de cet échange non actif qui permettrait de prolonger l'échange presque indéfiniment, de retarder l'orgasme masculin sans qu'il soit nécessaire à l'attention de se concentrer...

Cet échange organique, ce circuit automoteur continu, possède une qualité entièrement différente du commerce sexuel avec ce qu'on appelle « la partenaire consentante », car il n'y a plus deux mouvements qui s'ajustent — fût-ce impeccablement — mais un *seul* mouvement.²

Cela implique évidemment, qu'à ce niveau, le Moi n'est plus l'instance qui délibère, qui veut, qui contrôle. Au faite de la jouissance, (*ananda*) c'est la communion cosmique, la félicité extatique et encore une fois c'est la notion maintes fois utilisée d'« abandon » qui revient sous la plume de Watts, abandon où *Agapè* et *Éros* s'engendrent mutuellement dans une union au divin.

Cette adoration ne revient qu'à Dieu et serait effectivement une manifestation d'idolâtrie si l'amour ne dissipait justement les illusions et ne révélait l'être aimé tel qu'il est réellement . non le personnage social qu'on affecte, mais le divin lui-même dans la nature [. . .] L'écoulement de la vie se révèle de même comme un chant autonome où l'actif et le passif, l'intérieur et l'extérieur sont finalement identiques, l'homme gratifié d'une telle conversion de la perception retrouve alors sa vraie place dans la nature.³

Il semble bien qu'avec ce dixième livre qui a marqué une étape cruciale dans sa démarche et qui clôt la *Première Période d'écriture*, Watts ait finalement assumé complètement les nombreuses influences dont il est tributaire. Lorsqu'il s'adresse à ses lecteurs, mais également et surtout à ses nouveaux lecteurs dont on sait, par le succès littéraire qu'à connu le livre, qu'ils sont beaucoup plus nombreux et surtout plus jeunes, c'est pour leur asséner souvent de manière péremptoire des « vérités-tirées-de-la-tradition-spirituelle-de-l'Orient » : pour lui, le temps des laborieuses explications est bel et bien révolu.

ouvrages antérieurs.

¹ *Amour et Connaissance*, p. 220.

² *Ibid.*, p. 224.

³ *Ibid.*, p. 231 et 232.

La Nature, l'Homme et la Femme

En effet, une grande partie de ses propres certitudes s'affirment plus facilement et les nombreux emprunts qu'il fait aux paradigmes de l'Orient, de la mystique chrétienne et de la psychologie moderne n'ont plus, semble-t-il, à être justifiés. En résumé, on peut affirmer qu'en synthétisant les notions fondamentales qui ont été les assises théoriques de plusieurs de ses ouvrages antérieurs, Watts a enfin intégré à son propre système, dont il se défend bien d'être le défenseur, les discours de ses maîtres. Ainsi, lorsqu'il se réfère au Taoïsme ou encore au Bouddhisme Zen pour fonder sa critique et son opposition à l'attitude dominante de la culture Occidentale dans le rapport que celle-ci entretient avec la nature, ce n'est pas pour proposer une solution méthodique issue de ces traditions, mais plutôt pour proposer, issue de celles-ci, une approche globale non médiatisée par la raison ; une approche non-duelle, qui sous le signe de l'union et de la contemplation, tient compte autant des rapports entre l'homme et la nature qu'entre l'homme et la femme, tout particulièrement dans le contexte de l'expérience sexuelle libératrice.

Encore une fois, Watts a tenu à rappeler à ses lecteurs que les divisions dualistes ne sont en définitive pour lui que des conventions de langage et que la nature ne pourra jamais être réduite aux modèles issus de la capacité de conceptualiser de la conscience individualisée qui s'exprime dans le « Je ». En d'autres mots, elle ne pourra jamais se réduire aux formulations étroites qu'en donnent le langage et la logique.

Et même si dans plusieurs de ses ouvrages antérieurs les thèmes récurrents de l'amour, de l'unité et de l'abandon auront servi autant de fils conducteurs que de messages, c'est à n'en pas douter dans la partie conclusive de ce livre qui clôt la *Première Période d'écriture* que Watts aura le mieux réussi à livrer son « unique » message. En effet, en traitant de l'expérience sexuelle spontanée et mystique selon les enseignements du Bouddhisme Tantrique, Watts a su présenter à ses lecteurs par le biais de l'approche contemplative du yoga tantrique cette « expérience » et cette « connaissance » qui est au cœur même de son interprétation non-conceptuelle et non-duelle de l'univers : une expérience réfractaire au discours qui exprime la saisie immédiate du concret, qui ne recourt à aucune médiatisation, qui saisit Soi et l'univers (*i.e.* les manifestations sans fin de l'Infini dans le fini) comme un vaste processus en constantes transformations.

Entre 1935 et 1958, Watts aura présenté au grand public pas moins de dix ouvrages théoriques ainsi qu'un très grand nombre d'articles qui furent publiés dans des revues couvrant différents secteurs d'activités allant de la théologie à la psychologie en passant bien sûr par de nombreux essais d'interprétation et de vulgarisation sur le Taoïsme, le Védanta, le Bouddhisme et plus particulièrement le Bouddhisme Zen.

À partir d'une passion apparue très jeune pour la Chine et sa philosophie traditionnelle dont il aura su s'approprier les prémisses, il se sera constitué un créneau et une niche particulière pour exprimer ses idées imprégnées des cultures de l'Extrême-Orient qui, parce qu'elles étaient si étrangères à celle de ses contemporains et du grand public en général, ont pu être identifiées à quelque chose de neuf et souvent confondues avec des « idées nouvelles », car si celles-ci sont apparues telles aux yeux de ses contemporains, c'est qu'elles affrontaient, en empruntant souvent la voie de l'absurde, les fondements de la rationalité occidentale et de la perception individualisée fondés sur l'unicité de la conscience capable de choix et de projets.

Watts n'était pas à proprement parler, et surtout lorsqu'il prenait position contre « ses démons », (le rationalisme, la science et la technologie) un esprit moderne ; même s'il était déjà en cette fin des années cinquante considéré comme l'un des maîtres à penser d'une jeunesse en quête de changements politiques et sociaux, visant à l'expression de soi et à l'émancipation de la sexualité. Le plus souvent, il se contentait de recourir à un processus argumentatif qui n'était pas sans rappeler l'esprit scolastique et qui déviait quelquefois à peine de l'argumentation thomiste en refusant le plus souvent de recourir à l'outil de l'analyse rationnelle, à laquelle il reprochait constamment son caractère de dissection *ad infinitum*, qui ne laissait finalement place qu'à un vide insignifiant. Certain d'avoir raison! puisqu'il n'était qu'une des voix de la Voie¹ et maniant avec

¹ Sur cette question du retrait de l'individu devant la Voie qu'est le Tao, une idée centrale dans la philosophie de Watts, il est tout de même assez paradoxal que l'on retrouve chez lui un tel souci pour l'œuvre, son œuvre! En effet, un tel intérêt pour ses propres travaux nous semble difficilement justifiable venant de quelqu'un qui a mené par l'écriture un combat contre le pouvoir abusif de l'ego et l'impérialisme de l'individualisme ; qu'une telle préoccupation de la durée soit chez lui présente est à tout le moins « questionnable », une préoccupation qui s'exprimera par un recours systématique à l'auto-citation. Ainsi, dans *The Legacy of Asia and Western Man: Study of the Middle Way* à la p. 117, il cite *The Spirit of Zen*. Dans *Behold The Spirit (Face à Dieu...)* p. 145, il cite également *The Spirit of Zen* et à la p. 179, il renvoie ses lecteurs à son propre article « *The Problem of Faith and Works in Buddhism* ». Dans *The Meaning of Happiness (La Signification du Bonheur)*, il cite en p. 5, *The Spirit of Zen* et à la p. 113, *The Legacy of Asia*. Dans *The*

En terminant...

une grande habileté les techniques utilisées par les maîtres zen et taoïstes, il s'en remettait largement aux processus analogiques pour expliquer à ses lecteurs certains aspects particuliers des doctrines ou encore certaines positions à caractère éthique. Ces artifices littéraires éprouvés faisaient en sorte que si le lecteur tentait d'analyser les faiblesses de certaines de ses analogies, il tombait nécessairement dans une chausse-trappe, ne pouvant affronter l'auteur qui dès le départ se refusait à toute critique formulée à partir du plan rationnel. Car on l'a bien vu au cours de cette analyse, Watts a toujours privilégié la « connaissance instantanée » : la Voie de l'illumination, celle de la Grâce (divine), de la connaissance métaphysique au sens mystique du terme pour connaître et expliquer le réel qui n'est que l'« Éternel Maintenant ».

Finalement, on l'a bien vu, au terme de cette *Première Période*, Watts semble avoir trouvé sa voie et s'être constitué un discours personnel, plus : un « non-discours » qui visait, par les artifices du langage qu'il semblait paradoxalement tant décrier, à exprimer l'inexprimable, la non-connaissance, celle qui se cache au cœur même du Tao et du Zen, et qui ne demande qu'à être simplement révélée à l'Occident, celle qui s'intéresse à l'expérience de la Bouddhité. Et à l'aube des années soixante qui, selon l'analyse qu'en ont fait les ténors de la contre-culture, seront déterminantes pour la transformation de la conscience de la jeunesse nord-américaine, Watts a la certitude qu'il pourra communiquer adéquatement cette « expérience » qu'il juge nécessaire au bonheur!

Ce n'est pas un hasard, si notre analyse s'est arrêtée spécifiquement à son dixième ouvrage, *Nature, Man and Woman*, c'est parce que ce dernier livre marque la fin et en même temps le début d'une nouvelle période d'écriture. En effet, Watts va à partir de ce livre charnière troquer la plume de l'« érudit » pour celle de l'essayiste. Si jusqu'ici, il s'était contenté de présenter, et souvent avec beaucoup de succès, dans un langage clair pour les occidentaux, quelques-unes des idées fondamentales des philosophies traditionnelles de l'Orient, il va maintenant entretenir ses lecteurs de ses propres expériences religieuses et c'est cela qui, peut-être le plus, va caractériser la *Deuxième Période* d'écriture où l'auteur s'étant constitué une solide structure paradigmatique va « reprendre à son compte » de manière beaucoup plus personnelle, à la façon d'une

Supreme Identity : à la p. 92, il renvoie ses lecteurs aux pages 173 à 184 de *Behold the Spirit* et à la page 192, il fait explicitement référence à *The Spirit of Zen*. Dans *Myth and Ritual in Christianity* : à la p. 92, il cite *Easter its Story and Meaning*, à la p. 189, il cite également *The Supreme Identity*; à la p. 232, il se réfère à *The Wisdom of Insecurity (Bienheureuse Insécurité)* et à la p. 235, il se réfère successivement à *The Meaning of Happiness (La Signification du Bonheur)*, *Behold the Spirit (Face à Dieu...)*, *The Supreme Identity* et à *The Wisdom of Insecurity (Bienheureuse Insécurité)*. Dans *The Way of Zen* à la p. 9, il fait référence à *The Spirit of Zen*. Et dans *Nature, Man and Woman (Amour et Connaissance)* à la p. 10, il fait référence à *The Spirit of Zen* et à *The Supreme Identity* qu'il mentionne également à la p. 98 pour finalement citer *Myth and Ritual in Christianity* à la p. 109.

En terminant ...

synthèse, les nombreux emprunts qu'il avait fait à sa bibliothèque personnelle.¹ L'analyse de cette Seconde Période pourra éventuellement faire l'objet d'un autre travail, mais pour l'instant laissons à Alan Wilson Watts le dernier mot sur sa propre philosophie.

Je considère que ma philosophie est une simple tentative de description de ce qui se passe dans le monde, mais cette description est elle-même une action sur le monde. Si cette description suggère quelques changements de pensée ou de comportement, je considère ces suggestions, non pas tant comme des recommandations que je ferais à titre personnel, mais bien plutôt comme parties intégrantes du processus de croissance du monde lui-même. En d'autres termes, je considère mon travail comme la combinaison spontanée d'une vitamine ou d'un aliment dont le monde ressentirait le besoin à u moment donné, et qui se produirait par moi et par beaucoup d'autres encore.²

Fin

¹ Que ce soit avec ou contre une source bibliographique spécifique, Watts a su au cours de cette *Première Période* d'écriture privilégier une certaine forme de dialogue avec les auteurs qui l'ont tant influencé. Des Écritures sacrées, aux récits des mystiques, des Pères de l'Église aux textes des théologiens modernes, des érudits de l'Orient aux nouveaux gourous, des maîtres de la psychologie moderne aux psychothérapeutes, des historiens aux essayistes, tous ont permis à Alan Wilson Watts, le chercheur dilettante et infatigable de se constituer une « matrice » spirituelle. Sur cet aspect particulier de l'analyse de l'œuvre, voir « *Annexe les sources bibliographiques* »

² *Mémoires (1915-1965)*, p. 294.

Annexe : les sources bibliographiques

Watts avouait candidement dans ses *mémoires* qu'il avait puisé abondamment chez beaucoup d'auteurs et qu'à plusieurs occasions, il en avait même abusé en n'indiquant pas toujours de façon précise, intentionnellement ou non, par négligence, par manque de probité intellectuelle ou encore parce qu'il voulait mettre en pratique les préceptes de la connaissance traditionnelle selon lesquels tout savoir fait nécessairement partie du bagage commun de l'humanité et ne demande qu'à être mis à jour. Malgré cet aveu, il a tout de même tenu à indiquer dans la plupart de ses ouvrages, malheureusement à certaines occasions d'une manière incomplète, plusieurs de ses références bibliographiques.

C'est pourquoi, lorsque l'on « récolte » toutes ces données (ici, pour ses dix premiers ouvrages), on est amené à mieux saisir les fortes, mais également les nombreuses influences qu'il a subi et surtout l'évidente redondance de certaines sources qui viennent tantôt justifier son propre discours quand ce n'est pas son propre discours qui vient en souligner toute l'importance. Mais, la constance dans ces répétitions parlera plus d'elle-même qu'une longue rhétorique explicative...

Annexe : les sources bibliographiques

- [w1] = The Spirit of Zen [L'Esprit du Zen], 1936.
[w2] = The Legacy of Asia and Western Man : Study of the Middle Way, 1937.
[w3] = The Meaning of Happiness [La Signification du Bonheur], 1940.
[w4] = Behold the Spirit [Face à Dieu : Nécessité d'une Religion Mystique], 1947.
[w5] = The Supreme Identity, 1950.
[w6] = Easter : Its Story and Meaning, 1950.
[w7] = The Wisdom of Insecurity [Bienheureuse Insécurité], 1951.
[w8] = Myth and Ritual in Christianity, 1953.
[w9] = The Way of Zen [Le Bouddhisme Zen], 1957.
[w10] = Nature, Man and Woman [Amour et Connaissance], 1958.

ADLER. (Sans titre). [w2] p. 135.

AMAT, Charles (1921). *L'État mystique, sa nature, ses phases et les faits extraordinaires de la vie spirituelle.* [w4] p. 139.

AQUIN, Thomas. *Divinis Nominibus.* [des Noms Divins]. [w4] pp. 134, 202.

AQUIN, Thomas. *Proverbes.* [w4] p. 229.

AQUIN, Thomas. *Somme Théologique.* [w4] pp. 162, 164, 184, 188, 224. ; [w5] pp. 80, 81, 82, 97, 108, 109, 110.

AQUIN, Thomas. *Summa Contra Gentiles.* [Somme contre les Gentils] [w4] pp. 134, 239. ; [w5] pp. 25, 57, 73, 11, 116.

ASSISE, François (d') (1962). *Les Fioretti.* [w3] pp. 175, 176.

ATHANASE, d'Alexandrie (1947). *Sur l'incarnation du Verbe.* [w3] p. 244. ; [w4] pp. 11, 174.

AUGUSTIN. *Confessions.* [w5] p. 72.

AUGUSTIN. *De Trinitate.* v.5. [w5] p. 97.

AUGUSTIN. *La Cité de Dieu.* [w10] pp. 168, 173.

AUGUSTIN. *Sermo ; De Dono Perseverentia.* [w5] p. 191. ; [w6] pp. 44, 88.

AVILA (d'), Thérèse (1949). *Le chemin de la perfection.* [Way of Perfection]. [w4] p. 123. ; [w5] p. 171.

AVILA (d'), Thérèse. *Interior Castle.* [w5] p. 152.

BATESON, G (1956). *Towards a Theory of Schizophrenia.* Behavioral Science, vol. 1. [w10] p. 168.

BATESON, G. (& REUSCH) (1951). *Communication.* New York. [w8] p. 209. ; [w9] p. 153.

BEDE. *Historia Ecclesiastica.* [w8] p. 170.

BERDIAEV, N (1935). *Freedom and the Spirit,* [Esprit et Liberté]. [w3] pp. 67, 69, 102, 110, 179, 283. ; [w4] pp. 47, 182, 227, 259. ; [w5] pp. 117, 118, 119, 161, 162.

BERDIAEV, N. *The Meaning of History.* [w4] 93.

BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion.* [w4] p. 81.

Bhagavad-Gita

[w2] pp. 26, 96, 97, 141. ; [w8] p. 136. ; [w9] p. 48.

Annexe : les sources bibliographiques

La Sainte Bible : Ancien Testament

Le Pentateuque

Genèse. [w4] pp. 101, 270. ; [w8] pp. 31, 46, 51, 52, 91, 92, 107, 108. ; [w10] p. 176.

Exode. [w6] p. 70. ; [w8] p. 28.

Deutéronome. [w4] p. 184.

Les Livres Historiques

Samuel. [w8] pp. 93, 94.

Rois. [w8] p. 94.

Les Livres Poétiques

Job. [w3] p. 176. ; [w4] p. 49.

Psaumes. [w3] p. 81. ; [w4] pp. 107, 131. ; [w5] pp. 154, 175.

Proverbes. [w5] p. 93. ; [w8] pp. 30, 33, 108.

Ecclésiastes. [w5] p. 80. ; [w8] pp. 71, 103, 104, 231.

Cantique des cantiques. [w8] p. 106.

Les Livres Prophétiques

Ésaïe. [w4] pp. 12, 184, 211. ; [w5] p. 112. ; [w8] pp. 13, 93, 100, 127, 195.

Jérémie. [w4] p. 209.

Ézéchiel. [w8] pp. 37, 40.

Daniel. [w8] p. 94.

Jonas. [w8] p. 94.

La Sainte Bible : Nouveau Testament

Évangiles

Selon Matthieu. [w3] pp. 103, 185. ; [w4] pp. 90, 110, 118. ; [w5] pp. 94. ; [w6] 60, 74, 82. ; [w8] pp. 82, 99, 118, 125, 142, 230.

Selon Marc. [w4] p. 101. ; [w5] p. 94. ; [w6] p. 82. ; [w8] p. 82.

Selon Luc. [w3] p. 43. ; [w4] p. 75. ; [w5] pp. 90, 148, 149. ; [w6] p. 82. ; [w8] pp. 82, 98, 99, 108, 118, 119, 142, 233.

Actes des Apôtres. [w8] pp. 186, 189.

Épîtres

Paul aux Romains. [w4] pp. 27, 109. ; [w5] p. 117. ; [w6] pp. 62, 65. ; [w8] p. 73.

Paul aux Corinthiens. [w4] p. 116. ; [w5] pp. 51, 80. ; [w8] pp. 56, 78, 99, 133, 135, 188. ; [w10] pp. 25, 26, 189, 193.

Paul aux Galates. [w2] pp. 50, 70, 73, 74, 108. ; [w5] pp. 94, 153.

Paul aux Éphésiens. [w4] p. 116. ; [w5] p. 80. ; [w8] pp. 132, 189.

Paul aux Philippiens. [w2] pp. 121, 144. ; [w5] pp. 68, 208. ; [w10] p. 60.

Paul aux Colossiens. [w5] p. 94. ; [w10] p. 186.

Aux Hébreux. [w4] p. 59. ; [w5] p. 80. ; [w8] p. 29.

Jacques. [w8] p. 209.

Pierre. [w6] p. 91. ; [w8] p. 177.

Jean. [w2] pp. 72, 73. ; [w4] pp. 47, 89, 98, 118. ; [w5] pp. 82, 90, 94, 156. ; [w6] pp. 42, 43, 74. ; [w7] p. 175. ; [w8] pp. 27, 46, 79, 82, 130, 136, 142, 154, 171. ; [w10] pp. 42, 124.

Apocalypse de Jean. [w8] p. 94. ; [w10] p. 53.

Révélation. [w8] p. 28. ; [w8] pp. 40, 51, 107, 148, 149, 195, 226, 228, 229.

Annexe : les sources bibliographiques

- BLAKNEY, R (1941). *Meister Eckhart*. [w8] p. 113.
- BLYTH, R.H (1948). *Zen in English Literature and Oriental Classics*. Hokuseido, Tokyo. [w9] pp. 9, 16, 57, 146.
- BLYTH, R.H (1953). "Doka de Ikkyu". *The Young East*, vol. 2, no. 7. Tokio. [w9] pp. 180, 182, 203.
- BONPENSIERE, L (1953). *New Pathways in Piano Technique*. Philosophical Library, New York. [w10] p. 134.
- Book of Common Prayer* (de l'Église Protestante d'Angleterre). [w4] p. 73.
- Bréviaire (Le). [w4] p. 217.
- BRUHL-LÉVY. *La participation mystique*. [w2] pp. 88, 89, 91, 92, 107. ; [w3] p. 107.
- BUDGE, Wallis (1934). *From Fetish to God in Ancient Egypt*. [w3] p. 57.
- BURROW, Trigant (1932). *Les fondements sociaux de la conscience*. [w7] p. 67.
- BURROW, Trigant (1932). *Structure de l'aliénation*. [w7] p. 67.
- BURROW, Trigant (1948). *La névrose chez l'homme*. [w7] p. 67.
- BURROW, Trigant (1953). *Sciences and Man's Behavior*. Philosophical Library, New York. [w10] pp. 85, 133.
- BUTLER, Cuthert (1946). *Western Mysticism*. [w4] p. 125.
- CAMPBELL, Joseph (1949). *The Hero With a Thousand Faces*, New York. [w8] p. 160.
- CAUSSADE, J.-P (de) (1863). *L'Abandon à la divine Providence. envisagé comme le moyen le plus facile de la sanctification*. [w4] pp. 130, 295, 299, 300, 304.
- CHAPMAN, John (1944). *Spiritual Letters*. [w4] p. 299. ; [w5] p. 181.
- CHAPMAN, John. *Roman Catholic Mysticism*. [w4] p. 173.
- Lin-tsi Chi-Lin [Lin-Tsi ou Lin-Chi]. (tiré de Ku-tsun-hsü Yü-lu) (ou traduit du chinois et commentés par Paul Demiéville) (1972) *Les Entretiens de Lin-Tsi*, Fayard. [w9] pp. 117, 118, 126, 138, 142, 168, 169.
- CHU Ch'an (Blofeld, J) (1947). *The Huang Po doctrine of Universal Mind*. Buddhist Society, London. [w9] p. 116.
- CHU TA-KAO (1937). *Tao Te Ching*. Buddhist Society, London. [w9] pp. 33, 40. ; [w10] p. 29.
- CLUTTON-BROCK, A (1919). *The Spirit*. [w4] pp. 215, 221.
- CONFUCIUS. *Analectes*, [w3] p. 217. ; [w10] p. 200.
- CONZE, E (1954). *Buddhist Texts Through the Ages*. Oxford. [w9] pp. 80, 81, 104.
- CONZE, E (1955). *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*. Buddhist Society, London. [w9] p. 81.
- COOMARASWAMY, A.K (1938). *Symbolism of the Dome*. (in *Indian Historical Quarterly*, vol. xiv, 3). [w8] p. 189.
- COOMARASWAMY, A.K (1939). *Eckstein*. (in *Spéculum*, vol. xiv) [w8] p. 97.
- COOMARASWAMY, A.K (1942). *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*. (Series xxii), New Haven. [w5] p. 27. ; [w8] p. 191.
- COOMARASWAMY, A.K (1943). *Hinduism and Buddhism*. [w5] pp. 42, 69, 132. ; [w8] pp. 15, 19.
- COOMARASWAMY, A.K (1944). *A Note on the Stickfast Motif*. (in *Journal of American Folklore*, vol. 57.). [w8] p. 162.
- COOMARASWAMY, A.K (1946). *Religious Basis of the Forms of Indian Society*. [w5] p. 27.
- COOMARASWAMY, A.K (1947). *Am I My Brother's Keeper*. (ou encore sous le titre de) *The Bugbear of Literacy*. [w8] p. 14.
- COOMARASWAMY, A.K (1947). *Symplegades*. (in *Essays in the History of Science and Learning*), New York. [w8] p. 169.
- COOMARASWAMY, A.K (1947). *Who is Satan and Where is Hell?* (in *Review of Religion*, xiii, I, New York) [w8] p. 45. ; [w9] 49.
- COOMARASWAMY, A.K. *On the One and Only Transmigrant*. (in *Journal of the American Oriental*

Annexe : les sources bibliographiques

- Society [JAOS] vol. 64, no. 2.) [w5] p. 94. ; [w8] pp. 136, 137.
- COOMARASWAMY, A.K (1957). *The Dance of Shiva*. Noonday Press, New York. [w10] p. 130.
- DANTE. *La Divine Comédie*. [w3] p. 267. ; [w4] pp. 170, 303. ; [w7] p. 109. ; [w8] pp. 32, 99, 230. ; [w10] p. 230.
- DASGUPTA, S.B (1952). *An Introduction to Tantric Buddhism*. Calcutta. [w9] p. 74.
- DAVID, Rhyo(s) C.A.F (1932). *Manual of Buddhism*. [w2] p. 36. ; [w3] p. 207.
- DAVID, Rhyo(s) C.A.F (1934). *Outlines of Buddhism*. [w2] p. 36. ; [w3] 207.
- De Fide Orthodoxa*. [w4] p. 116.
- DENZINGER. *Enchiridion*. [w5] pp. 79, 136.
- DEREN, Maya (1953). *Divine Horsemen*. (pour l'introduction de Joseph Campbell) [w8] p. 59.
- DEUSSEN (1907). *Outlines of the Vedanta*. [w2] p. 61. ; [w3] p. 198.
- DIONYSIUS, S (saint Denys l'Aréopagite). *The Divines Names*. [w5] p. 83. ; [w8] p. 40.
- DIONYSIUS, S (saint Denys l'Aréopagite). *Theologica Mystica*. (La Théologie Mystique). [w4] pp. 44, 149, 177, 187, 189, 190. ; [w5] pp. 29, 60, 97, 161. ; [w8] p. 68, 175.
- DUMOULIN, H & SASAKI, R.F (1953). *The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch*, First Zen Institute. New York. [w9] pp. 31, 101, 111, 127, 147, 186.
- DUYVENDAK, J.J.L (1954). *Tao Te Ching*. Murray, London. [w9] p. 29.
- DVIVEDI, M.N (1934). *The Yoga-Sutras of Patanjali*. (traduit de Dvivedi)[w5] p. 175.
- ECKHART. *Actes de Jean*. [w3] pp. 260, 261, 262.
- ECKHART. *Entretiens Spirituels*. [w4] p. 137. ; [w5] p. 83.
- ECKHART. *Sermons*. [w3] pp. 116, 117, 245. ; [w4] pp. 16, 48, 66, 123, 124, 125, 132. ; [w5] p. 113. ; [w7] p. 178.
- EINSTEIN & INFELD (1938). *The Evolution of Physics*. [w5] p. 23.
- ELLARD, Gerald (1940). *Men at Work at Worship*. [w4] p. 287.
- EMERSON. *Essay on Self-Reliance*. [w5] p. 180.
- ENDERS, Martin. *Luthers Briefwechsel*. [w4] p. 246.
- FABER (1928). *Creator and Creature*. [w4] p. 195.
- FARRER, Austin (1949). *A Rebirth of Images*. (Study of the Apocalypse), London. [w8] pp. 83, 161, 228.
- FO(U)NG YEOU-LAN [Fung Yu-Lang] (1953). *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*. Payot, Paris. [w9] pp. 26, 97, 98, 99.
- FORKE, Alfred (1925). *World-Conception of the Chinese*. [w5] p. 28.
- FOUNG-YOU-LAN. *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*. Payot. [w10] p. 108.
- HESYCHAST. (Sans titre) [w5] p. 175.
- FREUD, S (1927). *Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. [w3] p. 135.
- FREUD, S (1935). *Malaise dans la civilisation*. Denoël. [w10] p. 19.
- FREUD, S. (Sans titre) [w2] pp. 23, 24, 47.
- GARRIGOU-LAGRANGE. *Perfection Chrétienne et contemplation*. [w4] p. 123.
- GENE, Catherine (de). *Vita et Dotrina*. [w3] p. 198.
- GHAZZALI-AL (1924). *Mishkat Al-Anrvar*. (trad. W.H.T. Gairdner), [w5] p. 83.
- GILES, H.A (1926). *Chuang-tzu*. (Chouang-tseu) Kelly & Walsh, Shanghai. [w9] pp. 31, 36, 37, 40, 42. ; [w10] pp. 93, 101, 106, 107.
- GILES, H.A (1925). *Taoist Teachings*. (traduction de Lie-tseu), John Murray, London. [w10] pp. 111, 113.
- GILSON, Etienne (1940). *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. [L'esprit de la philosophie médiévale (1932)]. [w4] p. 97. ; [w5] p. 113.
- GIVRY (1931). *Witchcraft, Magic and Alchemy*. [w8] p. 43.
- GOETHE (1942). *Conversations avec Eckermann*. Gallimard. [w10] p. 102.
- GOETHE. *Divan occidental-oriental* [w7] p. 145.

Annexe : les sources bibliographiques

- GOETHE. *Fragments sur la nature*. [w3] pp. 176, 246, 247. ; [w10] pp. 87, 153.
- GOOCH & LASKI (1927). *English Democratic Ideas in the Seventeenth century*. [w3] p. 52.
- GUÉNON, René (1930). *Autorité spirituelle et Pouvoir Temporel*. Paris. [w8] p. 191.
- GUÉNON, René (1945). *La métaphysique orientale*. [w5] pp. 95, 154, 161.
- GUÉNON, René (1945). *Man and His Becoming according to the Vedanta*. [L'Homme et son devenir selon le Védanta, (1941)], [w3] p. 203. ; [w5] p. 33.
- GUÉNON, René (1939). *Introduction à l'étude des doctrines hindoues*. Les Éditions traditionnelles. [w10]p. 215.
- HADFIELD (1936). *Psychology and Morals*. [w3] p. 136.
- HAPGOOD (1922). *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church*. New York. [w8] p. 185.
- HARE (1934). *The Book of the Gradual Sayings*. [w3] p. 208.
- HARNACK(1908). *Mission and Expansion of Christianity*. [w4] p. 310.
- HAVELOCK, Ellis (1936). *Études de psychologie sexuelle*. Mercure de France. [w10] p. 128.
- HEARD (1944). *Preface to Prayer*. [w4] p. 296.
- HEARN. *Glimpses of Unfamiliar Japan*. Vol. II. [w3] p. 141.
- HEYER, Richard, Gustav (1933). *The Organism of the Mind*. [w2] pp. 42, 76. ; [w3] p. 136.
- HÜGEL, Von (1927). *Mystical Element of Religion*. [w4] pp. 108, 116, 117.
- HINKLE (1923). *The Recreating of the Individual*. [w3] p. 136.
- HOWE (1935). *I am Me*. [w3] p. 136.
- HOWE (1937). *War Dance*. [w3] pp. 136, 183.
- HUI-NENG (Houei-Nêng). *Tan Ching*. [w3] p. 150. ; [w9] p. 101. ; [w10] p. 158.
- HUME. *Traité de la nature humaine*. Aubier, Éditions Montaigne, Paris. [w10] p. 89.
- HUMPHREY, Christmas (1949). *Zen Buddhism*. Heineman, London. [w9] p. 9.
- HUXLEY, A (1945). *Perennial Philosophy*. [La philosophie éternelle], [w4] p. 296.
- I Ching*. (Le Livre des Changements). [w3] pp. 217, 218, 219, 220. ; [w5] p. 181. ; [w9] pp. 26, 27, 28, 32. ; [w10] p. 92.
- JACOBSON, E (1938). *Progressive Relaxation*. Chicago. [w9] p. 190.
- JAMES, W. *Varieties of Religious Experience*. [Les Formes d'expériences religieuses, (1902)]. [w3] p. 186.
- JAMI (1906). *Lawa'ib*. (traduit par Whinfield et Kazwini) [w8] p. 149.
- Jean de la croix. (*Sans titre*). [w7] p. 187.
- JONE (1952). *Moral Theology*. Newman Press. [w10] p. 180.
- JUNG, C.G & WILHELM (1931). *The Secret of the Golden Flower*. [Le Secret de la fleur d'or], [w2] intro. xiv, pp. 77, 92. ; [w3] pp. 20, 23, 115, 126, 127, 137, 202, 216. ; [w4] pp. 101, 228, 256. ; [w9] p. 125.
- JUNG, C.G (1928). *Two Essays on Analytical Psychology*. [w2] pp. 135, 136, 137. ; [w3] pp. 56, 130, 136. ; [w5] p. 146.
- JUNG, C.G (1933). *Psychological Types*. [w5] pp. 90, 91, 155. ; [w8] p. 19.
- JUNG, C.G (1938). *Psychologie et religion*. [w3] p. 257.
- JUNG, C.G (1939). *Integration of Personality*. [w3] pp. 56, 130, 136, 216.
- JUNG, C.G (1966). *L'homme à la découverte de son âme*. [Modern Man in Search of a Soul, London (1936)], [w2] p. 21. ; [w3] pp. 143, 151, 193. ; [w4] p. 266.
- JUNG, C.G. *Réponse à Job*. Buchet-Chastel, Paris. [w10] p. 109.
- KEITH, A.B (1923). *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxford. [w9] p. 72.
- KEYSERLING (1932). *South American Meditations*. [w1] p. 33. ; [w3] p. 37. ; [w4] p. 201.
- KING, L.W (1902). *The Seven Tablets of Creation*. [w8] p. 109.
- KRISHNAMURTI. (*Sans titre*). [w5] pp. 167, 168. ; [w7] p. 90. ; [w10] p. 87.
- LALLEMANT, Louis (1908). *La Doctrine Spirituelle*. [w4] p. 138.
- LANDAU, R. *God is my Adventure*. [w3] p. 60. ; [w4] p. 80.

Annexe : les sources bibliographiques

- LEWIS, C.S. *Pilgrim's Regress. & Screwtape Letters*. [w4] p. 237.
LEWIS, C.S. (*Sans titre*). [w4] p. 237.
LIEBENTHAL, W (1948). *The Book of Chao*. Monumenta Serica, Monog., XIII., Pekin. [w9] pp. 97, 98.
LILLEY (1925). *Prayer in Christian Theology*. [w5] p. 173.
LIN YUTANG (1948). *The Wisdom of Lao-tse*, Modern Library. New York. [w9] pp. 34, 37.
LUTHER, Martin. *WA*. [w4] pp. 245, 246.
MARITAIN, Jacques (1941). *The Natural Mystical Experience and the Void*. [w5] p. 190.
MARITAIN, Jacques. *Art et Scolastique*. [w4] p. 229.
MARITAIN, Jacques (1941). *Racheter le Temps*. [Ransoming the Time] [w4] p. 81. ; [w5] p. 190.
MASUNAGA, R (1955). "The Standpoint of Dogen and His Treatise on Time". Religion East and West, vol. 1. University of Tokyo. [w9] p. 176.
MATHEWS. *Chinese-English Dictionary*. [w10] p. 91.
McCANN, Justin (1943). *Épître sur les conseils secrets*. [w4] p. 176.
MERCER, J.E. *Nature Mysticism*. [w4] p. 30.

Missel Rituel et Vespéral

w4] p. 106. ; [w6] pp. 71, 99, 100, 101. ; [w8] pp. 47, 56, 86-90, 96, 102, 103, 105, 106, 113, 117-120, 127, 128, 140, 144, 146, 152, 156-159, 172-180, 210-212, 215-219, 231.

- MONIER-WILLIAMS (1951). *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford. [w9] p. 45.
MORRIS, Rudolph. *Dieu Vivant*. [w4] p. 249.
MU-MON-KWAN. (*Sans titre*). [w3] pp. 29, 82.
MURTI, T.R.V (1955). *The Central Philosophy of Buddhism*. Allen & Unwin, London. [w9] p. 81.
NAGEL, E & NEWMAN, J.R (1956). *Gödel Proff.* (in Scientific American, CXCVI. [w9] p. 89.
NEEDHAM, Joseph (1954 & 1956). *Science and Civilization in China*. Cambridge University Press. [w9] p. 30. ; [w10] pp. 10, 91, 92, 95.
NIEBUHR, Reinhold (1941 & 1944). *Nature and Destiny of Man*. [w4] p. 30.
NIETZSCHE. *Zarathoustra*. [w10] p. 45.
NORTHROP, F.S.C (1946). *Meeting of the East and West*. [w5] pp. 15, 42. ; [w8] p. 110.
NORWICH, Juliana. *Relations of the Divine Love*. [w10] p. 171.
NOYES, Alfred (1940). *The Unknown God*. [w5] p. 86.
NYGREN (1932 & 1939). *Agape and Eros*. [w4] p. 98.
NYSSE, Grégoire (de). (*Sans titre*). [w4] p. 115.
PASCAL. *Memorial*. [w4] p. 92.
PASCAL. *Pensées*. [w3] p. 74. [w4] p. 178.
PATANJALI. *Yoga-Sutra*. [w2] p. 93. [w3] p. 64.
PATMORE, Coventry. *The Rod, The Root and the Flower*. [w4] p. 47. [w5] p. 52.
PLOTIN. (*Sans titre*). [w3] p. 187.
POULIN (1901). *Des Grâces d'Oraison, Traité de théologie mystique*. [Graces of Interior Prayer]. [w4] p. 123. ; [w5] pp. 152, 171.
PRINZHORN (1930). *Psychothérapie*. [w3] p. 136.
RAMAKRISHNA (1944). *Prophet of the New Indians*. (trad. Swami N. Khilananda). [w5] p. 125.
RAPPOPORT (1935). *Mediaeval Legends of Christ*. [w5] p. 157. ; [w8] p. 54.
REICH, W (1957). *Fonction de l'orgasme*. Éditions de l'Arche. [w10] p. 221.
RHYS-DAVID, C.A.F (1934). *Outlines of Buddhism*. [w5] p. 42.
RHYS-DAVID, C.A.F (1938). *What Was the Original Gospel in Buddhism?* [w5] p. 42,
ROUGEMONT, Denis de (1939 & 1956). *L'Amour et l'Occident*. Plon. [w10] pp. 30, 177, 197, 198, 199.

Annexe : les sources bibliographiques

201, 229.

RUYSBROECK. *L'ornement des noces spirituelles*. [w4] pp. 116, 179, 180. ; [w10] p. 160.

SASAKI, T (1954). *"The Transcendental World"*. Zen Notes, vol. 1, no. 5., Premier institut Zen d'Amérique. [w9] p. 136.

SAUDREAU (1903). *L'État mystique*. [w4] p. 190.

SCHEEBEN (1947). *Mysteries of Christianity*. London and St-Louis. [w8] pp. 221, 222.

SCHRODINGER, Erwin (1946). *What is Life?* [w5] p. 157.

SHAKESPEARE. *Hamlet*. [w2] p. 9. ; [w3] p. 50.

SHAKESPEARE. *Richard III*. [w3] p. 142.

SHAKESPEARE. *La Tempête*. [w7] pp. 44, 45.

SHANKARA. *Vedanta Sutras*. (trad. G. Thibaut). [w5] pp. 168, 169.

SOROKIN (1942). *Crisis of our Age*. [w4] p. 54.

SPENGLER, Oswald. *Le Déclin de l'Occident*. (Tomes I, II), [w4] pp. 19, 57, 58, 60.

SPIEGELBERG, F (1938). *Religion of non-religion*. [w3] p. 104.

STEVENSON. (*Sans titre*). [w7] p. 78.

SUZUKI, D.T (1934). *Training of the Zen Buddhist Monk*. Eastern Buddhist Society, Kyoto. [w9] p. 174. ; [w10] p. 115.

SUZUKI, D.T (1937). *Buddhism in the Life and Thought of Japan*. [w2] pp. 62, 63, 116.

SUZUKI, D.T (1938). *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*. Eastern Buddhist Society, Kyoto. [w9] pp. 155, 166.

SUZUKI, D.T (1950). *Living by Zen*. Rider. London. [w9] pp. 128, 166, 177.

SUZUKI, D.T (1927). *Les Essais sur le bouddhisme Zen*. [Essays in Buddhism Zen] en trois volumes., Albin Michel. 1927, 1933, 1934). [w1] (l'ensemble de l'ouvrage) ; [w2] pp. 81, 98, 113, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 142, 143. ; [w3] 106, 145, 225, 231, 232. ; [w4] pp. 105, 145, 148. ; [w5] pp. 71, 175, 192, 193. ; [w9] pp. 9, 100, 102, 104, 143, 144. ; [w10] p. 137.

SUZUKI, D.T (1930). *Studies in the Lankavatara Sutra*. Routledge, London. [w9] p. 93. ; [w10] p. 176.

SUZUKI, D.T (1932). *The Lankavatara Sutra*. Routledge, London. [w9] pp. 76, 78, 79, 90, 93.

SUZUKI, D.T (1934). *Introduction to Zen Buddhism*. Kyoto (New York, 1949). [w9] p. 9.

SUZUKI, D.T (1935). *Manual of Zen Buddhism*. Kyoto & (London). [w2] pp. 62, 63, 116. ; [w5] pp. 172, 176, 180, 192. ; [w9] pp. 104, 112, 113. ; [w10] pp. 139, 140.

SUZUKI, D.T (1936). *Faiths and Fellowship*. [w3] pp. 169, 184.

TAN-CHING. *Sutra of the Sixth Patriarch*. [w2] p. 141.

TAYLOR, G.R (1954). *Sex in History*. Thomas and Hudson. [w10] p. 194.

TCHIAO-Hsuan. *Chen-tao-Ke*. [w4] p. 129.

TEMPLE, William (1940). *Nature, Man and God*. [w4] p. 281.

TENNYSON. *Memoirs of Alfred*. [w5] p. 79.

The Book of Coming Forth by Day. [Le livre des Morts Égyptiens]. [w6] pp. 40, 41.

THORPE, Benjamin (1866). *Odin's Rune song* (in *The Edda of Saemund the Learned*). London. [w8] p. 159.

TILLYARD (1927). *Spiritual Exercises*. [w5] p. 175.

TRAHERNE. *Centuries of Meditation*. [w4] p. 226.

Tseu, Lao. *Tao Te Ching (King)*. [w2] pp. 19, 35, 36, 49, 65, 66, 101, 132, 134, 145, 151. ; [w3] pp. 78, 80, 166, 167, 168, 177, 185, 188, 211, 216, 217, 222, 223, 224, 225. ; [w4] pp. 210, 212, 215. ; [w5] 58, 59. [w8] p. 143. ; [w9] pp. 26, 28, 29, 32, 39, 40, 41, 92, 129. ; [w10] pp. 18, 53, 54, 87, 112, 122, 132, 135.

TSEU-CHOUANG (1969). *Oeuvres Complètes*. [w2] pp. 48, 64, 75, 76, 83, 99, 100, 131. [w3] pp. 58, 149, 221. [w5] pp. 146, 176. [w10] p. 27.

UNDERHILL, Evelyn (1930). *Mysticism*. [w4] p. 177.

UNDERHILL, Evelyn (1937). *Worship*. [w4] p. 152.

Annexe : les sources bibliographiques

UPANISHADS

- [Brihadaranyaka]. (trad. G. Thibaut) (*Sans titre*) [w5] p. 169. ; [w9] p. 48.
[Isha]. PRABHAVANANDA & MANCHESTER (1947). *The Upanishads*. [w5] p. 46. ; [w10] pp. 123, 143.
[Kena]. GUÉNON, R (1945). *Man and His Becoming According to the Vedanta*. [w5] p. 48. ; [w9] p. 51.
[Mandukya, Kata, Brihadaranyaka, Chandogya]. MASCARO, Juan (1938). *Himalayas of the Soul*. [w2] pp. 55, 56, 57, 59. ; [w3] pp. 106, 197. ; [w5] pp. 46, 58, 62, 83, 93, 94. ; [w7] p. 186. ; [w8] pp. 47, 148, 165. ; [w9] pp. 45, 47, 52, 53, 54, 55, 56.
[Mandukyopanishad] (trad. Dvivedi) (1909). (*Sans titre*). [w2] p. 59.
- URBAN, Von (1955). *Sex Perfection and Marital Happiness*. Dial Press, New York. [w10] p. 221.
URWICK, E.J (1920). *The Message of Plato*, London. [w5] p. 27. ; [w8] p. 191.
VATSAYANA (1962). *KAMA SUTRA*. Éditions Cercle du Livre Précieux, Paris [w2] pp. 28, 29. ; [w3] p. 163. ; [w5] p. 38. ; [w10] p. 25.
VIRGILE. *Géorgiques*. [w10] p. 39.
VIVEKANANDA (1901). *Raja Yoga*. [w2] p. 90.
VIVEKANANDA. *Vimalakirti Sutra*. [w2] p. 97.
VORAGINE (1941). *The Golden Legend*. [w8] pp. 111, 112, 124, 214.
WAITE, A.E (1929). *The Holy Kabbalah*. [w4] pp. 58, 147.
WALEY, A (1950). *The No Plays of Japan*. Allen and Unwin, London. [w10] p. 101.
WATKIN, E.I (1944). *History of Catholic Art and Culture*. [w4] pp. 62, 63, 93.
WELCH, Holmes. *Parting of the Way*. [w10] p. 21.
WHEELER, R.H (1932). *The Laws of Human Nature*. [w4] p. 163.
WHITE, Lynn (1942). *Christian Myth and Christian History*. (Journal of the History of Ideas, iii. 2, N.Y.). [w8] p. 213.
WHITEHEAD (1933). *Science and The Modern World*. (La Science et monde moderne, Payot) [w2] p. 111. ; [w7] p. 121. ; [w10] pp. 103, 104.
WHORF, B.L (1951). *Four Articles on Metalinguistics*. [w8] p. 61.
WHORF, B.L (1952). *Language, Mind and Reality*. [w8] p. 58.
Whyte, Lancelot Law (1943). *Le développement futur de l'homme*. [The Next Development in Man], 1948. Henry Holt, New York [w7] p. 67. ; [w10] p. 212.
Whyte, Lancelot Law (1949). *Le Principe unitaire en physique et en biologie*. [w7] p. 67.
WIEGER. *Histoire des croyances religieuses en Chine*. [w3] p. 230.
Wiener, Norbert (1948). *Cybernétique*. [w7] p. 81.
WILDER, A (1911). *Theurgia of the Egyptian Mysteries*. [Traité des mystères d'Égypte], [w3] p. 121.
WILEY, John (1957). *The Tao of Science*, New York. [w10] p. 86.
WONG MOU-LAM (1944). *The Sutra of Wai Lang (Hui-neng)*. London. [w9] p. 108.
WOODROFFE (1929). *Shakti and Shakta*. London. [w3] pp. 199, 201, 203. ; [w9] p. 74.
ZEN Hsi-yun (1947). *The Huang Po Doctrine of Universal Mind*. (trad. Chu Ch'an) [w5] pp. 169, 170.
ZIMMER (1926). *Kunstform und Yoga*. [w3] p. 84.

Bibliographie

Les œuvres d'Alan Watts

« Première Période »

1935

Watts, Alan W (1976). *L'Esprit du Zen*. Éditions Dangles, collection ~Horizons spirituels. [*The Spirit of Zen : A Way of Life, Work and Art in The Far East*, John Murray Ltd. London, 1935.]

—Les origines du Zen —Le secret du Zen —La technique du Zen —La vie dans une communauté Zen —Le Zen et la civilisation d'Extrême-Orient

1937

Watts, Alan W (1937). *The Legacy of Asia and Western Man : Study of the Middle Way*. John Murray Ltd. London.

—La sagesse de l'Asie —Le fruit de l'Arbre —Le Fils de Dieu et de l'homme —Le secret du barbare barbu —La Grande Renonciation

1940

Watts, Alan W (1980). *La signification du bonheur*. Éditions Denoël/Gonthier, collection ~Médiations~. [*The Meaning of Happiness: The Quest for Freedom of The Spirit in Modern Psychology & The Wisdom of the East*, Harper & Brother Publishing House, New York, 1940 & 1968.]

—Les conflits de l'âme —La réponse de la religion —La voie de l'acceptation —Le retour des dieux —Le cercle vicieux —L'un dans le multiple —La grande libération —L'amour de la vie

1947

Watts, Alan W (1981). *Face à Dieu : nécessité d'une religion mystique*, Éditions Denoël/Gonthier, collection ~Médiations~. [*Behold The Spirit : A Study in the Necessity of Mystical Religion*, Random House, N.Y., 1947 & 1971.]

—L'époque de l'Esprit —Le don de l'union —La prise de conscience de l'union —L'être de Dieu —Au cœur de Dieu —La vie active —La vie contemplative

1950

Watts, Alan W (1972). *The Supreme Identity, An Essay on Oriental Metaphysic and the Christian Religion*. Vintage Books a Division of Random House, Inc, New York, N.Y.

—L'Infini et le fini —l'Identité Suprême —Le problème du mal —Involution et Évolution —La Voie de la Réalisation

1950

Watts, Alan W (1950). *Easter : Its Story and Meaning*. Henry Schuman (Abelard-Schuman) New York, N.Y.

—Qu'est-ce que Pâques? —L'œuf mystérieux —Le printemps et le cycle du soleil —Ces dieux qui sont mort et ont ressuscité —Les anciens Mystères —L'Agneau de Dieu —Le Calendrier de Pâques —Il est ressuscité! —Un millier d'années plus tard —Pâques dans la tradition folklorique —Les secrets des symboles

Bibliographie

1951

Watts, Alan W (1977). *Bienheureuse insécurité : Une réponse à l'angoisse de notre temps*. Éditions Stock, collection ~Monde ouvert~. [*The Wisdom of Insecurity*, Pantheon Books, a Division of Random House, Inc, New York, N.Y.]

—L'âge de l'angoisse —Douleur du temps —Le grand flux —La sagesse du corps —À propos du fait d'être conscient —L'instant merveilleux —La transformation de la vie —Morale créatrice —Vision nouvelle de la religion

1953

Watts, Alan W (1968). *Myth and Ritual in Christianity*. Beacon Press, Boston.

—Au Commencement! —Dieu et Satan —l'Avent —Noël et l'Épiphanie —La Passion —De Pâques à la Pentecôte —Les quatre dernières choses

1957

Watts, Alan W. (1982). *Le Bouddhisme Zen*. Petite Bibliothèque Payot. [*The Way of Zen*, Pantheon Books, Inc. New York, a Division of Random House.]

—1. Origine et Historique : —La philosophie du Tao —Les origines du Bouddhisme —Le Bouddhisme Mahayana —Origine et développement du Bouddhisme Zen —2. Principes et Pratique : —Vide et merveilleux —Assis paisiblement, sans rien faire —Za-zen et Koan —Le Zen dans l'art

1958

Watts, Alan W (1971). *Amour et connaissance*. Éditions Denoël/Gonthier, collection ~Médiations~. [*Nature, Man and Woman*, Pantheon Books Inc, a Division of Random House, New York, N.Y.]

—1. L'homme et la nature : —Urbanisme et paganisme —Science et nature —L'art de sentir —Le monde comme extase —Au-delà du sens —2. Homme et Femme : —Spiritualité et sexualité —Amour sacré, amour profane —Consommation

« Deuxième Période »

1958

Watts, Alan W (1973). *This is It, and other essays on Zen and Spiritual Experience*. Vintage Books a Division of Random House, Inc, New York, N.Y.

1961

Watts, Alan W (1974). *Psychothérapie orientale et occidentale*. Éditions Fayard, collection ~L'expérience psychique~. [*Psychotherapy East and West*, Pantheon Books, a Division of Random House, Inc, New York, N.Y.]

1962

Watts, Alan W (1971). *Joyeuse cosmologie, Aventures dans la chimie de la conscience*. Éditions Fayard, collection ~l'expérience psychique~. [*The Joyous Cosmology*, Pantheon Books, a Division of Random House, Inc, New York, N.Y.]

1963

Watts, Alan W (1963). *The Two Hands of God: The Myths of Polarity*. George Braziller, New York, N.Y.

Bibliographie

1964

Watts, Alan W (1977). *Être Dieu: Au-delà de l'au-delà*. Éditions Denoël/Gonthier, collection ~Médiations~. [*Beyond Theology: The Art of Godmanship, Christianity And Militancy*, Pantheon Books a Division of Random House, Inc. New York, N.Y.]

1966

Watts, Alan W (1974). *Le livre de la sagesse*. Éditions Denoël/Gonthier, collection ~Médiations~. [*The Book: On the Taboo Against Knowing Who you Are*, Pantheon Books/McMillan Co., New York, N.Y.]

1968

Watts, Alan W (1972). *Matière à réflexion*. Éditions Denoël/Gonthier, collection ~Médiations~. [*Does It Matter? Essays on Man's Relation to Materiality*, Pantheon Books, New York, 1968, 1969, 1970.]

1971

Watts, Alan W (1972). *Erotic Spirituality: The Vision of Konarak*. (Photographs: Eliot Elisophon, Comments: Alan Watts), The Macmillan Company, New York, N.Y.

1972

Watts, Alan W (1977). *Mémoires (1915-1965)*. Éditions Fayard, collection ~l'Expérience psychique~. [*In My Own Way: An Autobiography, 1915-1965*, Pantheon Books, a Division of Random House, New York, N.Y.]

1972

Watts, Alan W (1979). *Quelque part dans les nuages à une adresse inconnue*. Éditions Stock, collection ~Monde ouvert~. [*Cloud Hidden, Whereabouts Unknown: A Mountain Journal*, Random House, Inc., New York, N.Y.]

1972

Watts, Alan W (1972). *The Art of Contemplation*. (A facsimile Manuscript with Doodles), Pantheon Books, New York, N.Y.

1974

Watts, Alan W (1978). *L'envers du néant*. Éditions Denoël/Gonthier, collection ~Médiations~. [*The Essence of Alan Watts*, Celestial Arts, Millbrae, California, 1974, 1977.]

1975

WATTS Alan W & CHUNG-LIANG HUANG A (1975). *Tao, the Watercourse Way*. Pantheon Book, a Division of Random House, New York, N.Y.

1975

Watts, Alan W (1975). *Nonsense*. (Illustrated by Michel Dattel), A Dutton Paperback, New York, N.Y. (originally published by Stolen Paper Review Editions, 1967)

Bibliographie

« Ouvrages connexes »

- BANCROFT, Anne (1979). *Zen*. Éditions du Seuil.
BERDIAEV, Nicolas (1935). *Freedom and the Spirit*.
BILLOT, Benoît (1987). *Voyage dans les monastères zen*. Desclé de Brouwer.
CLUTTON-BROCK, A (1919). *The Spirit*. B.H. Streeter.
DEMIÉVILLE, Paul (1972). *Entretiens de Lin-Tsi*. Librairie Arthème Fayard.
DERAIN, Paul (1951). *Tao Te King*. Dervy-Livres.
DESAUTELS, Jacques (1988). *Dieux et Mythes de la Grèce Ancienne*. Les Presses de l'Université Laval.
DESCARTES, René (1963). *Règles pour la direction de l'esprit*. Garnier Frères.
ECKHART (1942). *Entretiens spirituels*. Éditions Montaigne.
Grand Missel Rituel et Vespéral. Turnout.
HAMILTON, Edith (1978). *La Mythologie*. Marabout université.
HASUMI, Toshimitsu (1973). *Élaboration philosophique de la pensée Zen*. Éditions de la pensée universelle.
HESSE, Herman (1950). *Siddharia*. Grasset.
Humphreys, C (1974). *Vivre en bouddhiste*. Fayard.
JUNG, C.G & WILHELM (1931). *The Secret of the Golden Flower*.
KIA-HWAY, Liou (1969). *L'œuvre complète de Tchouang-tseu*. Gallimard.
La Sainte Bible. Société Biblique canadienne.
LÉVESQUE, P & SÉCHAN, L (1990) *Les Grandes Divinités de la Grèce*. Armand Colin.
LEYRIS, P & HOUANG, F (1979). *Tao-Té-King*. Éditions du Seuil.
LHERMITE, Pierre (1983). *Alan Watts Taoïste d'Occident*. Paris, Éditions La Table Ronde.
MERTON, Thomas (1970). *Zen, Tao et Nirvāna*. Librairie Arthème Fayard.
MISHIMA, Y (1985). *Le Japon Moderne et l'Éthique Samouraï*. Gallimard.
SPENGLER, Oswald. *Le Déclin de l'Occident*.
STUART, David (1976). *Alan Watts*. Chilton Book Company.
SUZUKI, D.T (1934). *The Training of the Zen Buddhist*. Routledge.
SUZUKI, D.T (1937). *Buddhism in the Life and Thought of Japan*. Routledge.
SUZUKI, D.T (1947). *The Essence of Buddhism*. Routledge.
SUZUKI, D.T (1956). *Zen Buddhism*. Doubleday Anchor Book.
SUZUKI, D.T (1972). *Essais sur le Bouddhisme Zen : Première, Deuxième et Troisième Série*. Albin Michel.
WOOD, Barbara (1997). *La Prophétesse*. Presses de la Cité.

« Autres titres »

« Spiritualité et philosophies orientales »

- ARNOLD, Paul (1973). *Le Zen et la tradition japonaise*. Celt.
ARVON, Henri (1951). *Le bouddhisme*. P.U.F.
BENOIT, Hubert (1951). *La doctrine suprême: réflexions sur le Bouddhisme Zen*. Le Cercle du Livre.
DALAI-LAMA (1987). *Enseignements essentiels*. Albin Michel.
DESHIMARU, Taisen (1978). *La pratique de la concentration Zen*. Retz.
DUSSAULT, J.-C. (1976). *L'orbe du désir*. Quinze Éditeur.
ELIADE, M (1970). *Le chamanisme*. Payot.
FRIEDRICH, Kurt (1989). *Dictionnaire de la sagesse orientale : Bouddhisme, Hindouisme, Taoïsme, Zen*. Laffont.
GIRA, Dennis (1989). *Comprendre le Bouddhisme*. Centurion.

Bibliographie

- GRANET, Marcel (1934). *La pensée Chinoise*. Albin Michel.
HERRIGEL, Eugen (1953). *Zen in the Art of Archery*. Pantheon Books.
HUISMAN, Denis (1992). *Les plus grands textes de la philosophie orientale*. Albin Michel.
HUMPHREYS, Christmas (1977). *Concentration et méditation*. Dangles.
KAPLEAU, Philip (1992). *Questions Zen*. Seuil.
KRISHNAMURTI (1977). *La révolution du silence*. Stock Plus.
KRISHNAMURTI (1983). *Journal*. Buchet-Chastel.
KRISHNAMURTI (1984). *Questions et réponses*. Éditions du Rocher.
LAMA KAZI DAWA SAMDUP (1975). *Le livre des morts Tibétain*. Librairie d'Amérique et d'Orient.
LAMBERT, Marie Thérèse (1988). *Le tao*. Seghers.
LEWIS, I.M (1971). *Les religions de l'extase*. P.U.F.
LINSSEN, Robert (1969). *Le Zen*. Marabout Université.
LINSSEN, Robert (1970). *L'éveil suprême*. Le courrier du Livre.
LINSSEN, Robert (1992). *Bouddhisme Taoïsme et Zen*. Le courrier du Livre.
LOW, Albert (1992). *Le rêve du papillon: Une plongée au coeur du Zen*. Libre Expression.
MULLIN, Glenn (1990). *Pour mieux vivre sa mort : anthologie tibétaine*. Éditions Trismegiste.
NEEL, David A (1972). *Les enseignements secrets des Bouddhistes tibétains*. Adyar.
NHAT HANH, T (1973). *Clefs pour le Zen*. Seghers.
REPS, Paul (1993). *Le Zen en chair et en os*. Albin Michel.
RIGAUX, Jacques (1969). *Zen au jour le jour*. Le courrier du Livre.
SMEDT, Marc (1985). *L'Orient intérieur : la sagesse importée*. Autrement.
SUZUKI, D.T, FROMM, E & MARTINO, R (1971). *Bouddhisme Zen et psychanalyse*. P.U.F.
WALDBERG, Michel (1984). *Un zesti de Zen*. Éditions de la différence.

« Psychologie, Contre-culture et varia »

- ALLEGRO, John (1970). *Le champignon sacré et la croix*. Albin Michel.
ARIETI, Silvano (1976). *Creativity - the Magic Synthesis*. Basic Book.
BAILLY, Jean-Claude (1974). *Dossier L.S.D.*. Belfond.
BATESON, Gregory (1977). *Vers une écologie de l'esprit 1*. Seuil.
BATESON, Gregory (1980). *Vers une écologie de l'esprit 2*. Seuil.
BATESON, Gregory (1984). *La nature et la pensée*. Seuil.
BATESON, G & RUESCH, J (1988). *Communication et société*. Seuil.
BIZOT, Jean-François (1979). *Les années blanches*. Grasset.
BOYERS, Robert (1971). *Ronald Laing et l'antipsychiatrie*. (Dossier), Petite Bibliothèque Payot.
CHANG, Stephen Thomas. *Le système complet d'autoguérison : les exercices taoïstes internes*.
COOPER, David (1972). *Mort de la famille*. Seuil.
COOPER, David (1970). *Psychiatrie et anti-psychiatrie*. Seuil.
COOPER, David (1978). *Le langage de la folie*. Seuil.
CORNUZ, Jean-Louis (1968). *Les Etats-Unis à l'heure du L.S.D.*. La Baconnière.
FERGUSON, Marilyn (1983). *La révolution du cerveau*. Calman-Lévy.
FERGUSON, Marilyn (1989). *Les enfants du Verseau : pour un nouveau paradigme*. Calman-Lévy.
FORTIN, André (1992). *Les galeries du nouvel âge*. Novalis.
GABOURY, Placide (1979). *Le voyage intérieur*. Éditions de Mortagne.
GABOURY, Placide (1984). *Une religion sans murs*. Les productions Minos.
GABOURY, Placide (1986). *L'homme inchangé*. Éditions de Mortagne.

Bibliographie

- GEOFFROY, Louis (1974). *Voyage*. Éditions québécoises.
- GROF, Stanislav (1982). *La rencontre de l'homme avec la mort*. Éditions du rocher.
- GROF, Stanislav (1984). *Psychologie transpersonnelle*. Éditions du rocher.
- GROF, Stanislav (1989). *Royaumes de l'inconscient humain : la psychologie des profondeurs...* Éditions du rocher.
- HOFMAN, Abert (1989). *L.S.D. mon enfant terrible*. Gris banal.
- HUANG AL, Chungliang (1986). *Tai Ji Danse du Tao*. Éditions Guy Trédaniel.
- JUNG, C.G (1964). *L'homme et ses symboles*. Robert Laffont.
- JUNG, C.G (1964). *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Gallimard
- JUNG, C.G (1967). *Métamorphose de l'âme et ses symboles*. Buchet-Chastel.
- JUNG, C.G (1971). *Les racines de la conscience*. Buchet-Chastel.
- JUNG, C.G (1976). *Problèmes de l'âme moderne*. Buchet-Chastel.
- KELLER, Carl A (1990). *New age*. Entrée Libre.
- KEROUAK, Jack (1958). *Les Clochards célestes*. Gallimard.
- KOESTLER, A (1965). *Le cri d'Archimède*. Calman-Levy.
- LAING, Ronald D (1970). *Le moi divisé*. Stock.
- LANCELOT, M. *Je veux regarder Dieu en face*. Albin Michel.
- LEARY, Timothy (1979). *Politique de l'extase*. Fayard.
- LEARY, Timothy (1984). *Mémoires acides*. Robert Laffont
- LEARY, Timothy. *La révolution cosmique*. Presses de la Renaissance.
- LEARY, Timothy. *Neurologique*. Éditions de la petite aurore.
- LOMBARD, Anne. *Le mouvement hippie aux Etats-Unis*. Casterman.
- METZNER, Ralph (1966). *L'expérience psychédélique*.
- METZNER, Ralph (1971). *Les cartes de la conscience*.
- MISHIMA, Yukio (1973). *Le soleil et l'acier*. Gallimard.
- MORIN, Edgar (1970). *Le journal de Californie*. Seuil.
- OUELLET, André (1990). *Guide du chercheur, quelques éléments du Zen dans l'approche holistique*. Gaëtan Morin Éditeur.
- PELIEU, Claude (1972). *Infra noir, Opale USA*. Le soleil noir.
- PIVANO, Fernanda (1977). *Beat hippie yippie : de l'underground à la contreculture*. Christian Bourgeois.
- QUESTION, Marc (1991). *La guérison chamanique*. De la Maisnie.
- ROFIDAL, Jean (1982). *Pour bien comprendre le DO.IN*. Chiron.
- ROTHCHILD, John (1979). *Les enfants de la contre-culture*. Éditions de l'Epi.
- SAVOIE, Roger. *La vipère et le lion*. Libre Expression.
- SNYDER, Gary. *Le Retour des tribus*. Éditions Christian Bourgeois.
- VIGNE, Jacques (1993). *Éléments de psychologie spirituelle*. Albin Michel.
- VON OECH, Roger (1986). *Créativité de choc*. Albin Michel.
- WATSON, Lyall (1974). *Histoire naturelle du surnaturel*. Albin Michel.
- WATSON, Lyall (1976). *Histoire naturelle de la vie éternelle ou l'erreur de Romeo*. Albin Michel.
- WOLF, Tom (1975). *Acid Test*. Seuil.
- PIRSING, Robert M (1978). *Traité du Zen et de l'entretien des motocyclettes*. Seuil.