

Les rêves dans le Bouddhisme et dans l'esthétique occidentale: Questions de style, de jeu et d'espace

Introduction

L'objet de cet article est de découvrir les différentes façons dont le phénomène du rêve a été développé tout d'abord dans les traditions philosophiques de l'Asie de l'Est, puis dans celle de l'occident. Radhakrishnan a déclaré que « dans l'occident nous avons le réalisme de l'homme de l'action, tandis qu'à l'Est prédomine la sensibilité de l'artiste et l'imagination du rêveur ». ¹ Malgré l'aspect antagoniste de cette pensée, il est difficile de ne pas nier qu'elle contienne une certaine vérité. Tout européen confronté, même de manière superficielle, à la culture asiatique est surpris de l'existence d'élaborations étranges dans le domaine du rêve dans l'Hindouisme, le Taoïsme, et le Bouddhisme. Partout en Asie, les métaphores du rêve sont utilisées afin d'expliquer les problèmes philosophiques primordiaux. L'imagination indienne a créé avec la littérature de la Jataka, un monde de rêve complet. ² La composition des Sutras comme la Mahayana Sutras peut apparaître comme extrêmement désorganisée, « illogique » et donc, onirique. Les Upanisads de Katha et de Brihadaranyaka fournissent non seulement des descriptions phénoménologiques intrigantes des rêves mais aussi des vraies théories du rêve. ³

En Chine, des Taoïstes comme Lao Zi et Zhuang Zi affirment d'une manière apparemment relativiste qu'un jour, nous nous réveillerons et réaliserons que la vie n'est qu'un rêve (Tao Te Ching).

Au Japon, en raison d'un rapport étroit au bouddhisme, les rêves sont devenus importants dans l'esthétique et dans la littérature où ils sont utilisés systématiquement afin « d'explorer des états de réalité et du sentiment ». ⁴ Dans la littérature japonaise, des poèmes comme celui du poète du XIIIe siècle Saigyô, qui relativisent la distinction entre réalité et rêve, sont légion:

| | |
|--------------------|-------------------------------------------------|
| ustutsu o mo | Puisque le vrai monde semble |
| utsutsu to sara ni | pas moins que vraiment réel |
| oboeneba | pourquoi est-ce que je supposerais |
| yume o mo yume to | que le monde des rêves n'est |
| nanika omowan | rien d'autre qu'un monde de rêves? ⁵ |

Des pièces de Nô réalisent une interpénétration convaincante des rêves et de la

réalité qui est souvent plus importante que l'action dramatique des pièces,⁶ et la notion esthétique de *mono no aware* (« la sensibilité vis-à-vis des choses ») évoque une atmosphère rêveuse dans laquelle des individus ont perdu le pouvoir ou le désir de contrôler leur destin. Même le concept esthétique important de *wabi* a un lien avec les rêves puisqu'il propose de *ne pas* se réveiller du rêve pour entrer dans un autre rêve dans lequel la souffrance n'existe pas, mais plutôt de voir le rêve de la vie *en tant que rêve*.⁷ Par ailleurs, au Japon, des rêves semblent même avoir un statut linguistique spécial. Selon Megumi Sakabe, la langue japonaise résiste à la notion de « l'être comme pleine présence » (*genzen*) et la notion d'*utsutsu* (que Saigyô emploie dans le poème), qui signifie « réalité », peut se rapporter à un état psychologique conscient aussi bien qu'inconscient.⁸ Pour cette raison, dans l'esthétique japonaise, un état psychologique rêveur (*yumegokochi*) peut produire un phénomène comme la « réalité-rêve » (*yumeutsuru*) dans lequel le conscient et l'inconscient ne sont pas réellement distincts.

Retrouve t'on ce type de concept du rêve en occident? N'existe t'il vraiment, en occident, que l'idée freudienne du rêve comme accumulation de symboles produit par la distanciation et la condensation? N'y a-t-il qu'un discours scientifique qui parle beaucoup du *sens* du rêve sans jamais finalement le trouver? Étant capable de localiser des « déformations » et étant aussi capable de dire ce qui a été déformé, l'interprétation freudienne des rêves demeure incapable de donner les *raisons* qui ont rendu ces déformations nécessaires.

Certes, à part des approches qui abordent les rêves de manière psychologique, apparaissent aussi, en occident, des approches philosophiques; mais le plus souvent elles s'associent de manière restrictive aux questions liées à la théorie de la connaissance telle que: qu'est-ce le statut cognitif du rêve? Est-ce que nous pouvons savoir que nous rêvons? Est-ce que les rêves peuvent produire de la connaissance?

Je veux ici observer « d'autres » concepts occidentaux des rêves qui ont été développés par des théoriciens et artistes occidentaux allant de Nietzsche à Paul Valéry afin de voir si ce qu'ils disent du rêve n'est pas compatible avec des pensées asiatiques sur le rêve. Les méthodes examinées sont « esthétiques » au sens le plus large du terme; au lieu d'analyser le « sens » du rêve, elles analysent les conditions de sa création, le pouvoir créatif qui se trouve à la racine de leur être, ou leur style existentiel.

À la fin de cet article, je veux démontrer qu'une définition différente aussi bien qu'un rapport différent au rêve peuvent mener à différentes conceptions du monde ou,

plus précisément, à différentes conceptions de *l'espace* dans le monde.

1. Les rêves en occident

Les discours occidentaux sur les rêves s'intéressent à une possible « vérité » des rêves, bien que les rêves ne soient pas considérés comme réels. Des rêves peuvent révéler des vérités qui restaient jusqu'alors cachées sous d'épaisses couches de vie en état d'éveil ; mais cette vérité sera révélée seulement si l'interprétation du rêve est menée à l'intérieur du grillage conceptuel de la vie en état d'éveil . A la base de cette attitude occidentale vis-à-vis des rêves, on trouve la distinction fondamentale entre réalité et apparence. Les Grecs divisaient l'art en la production des « choses réelles » et la production des simulacra (*eidola*), par exemple des images (Platon, *Sophiste*, 266a). L'homme peut utiliser ces simulacra, mais en le faisant il doit se trouver à l'état d'éveil.

Dans beaucoup de théories occidentales des rêves (dont la théorie freudienne est la plus célèbre), la reconsidération des rêves du point de vue du non-rêve permet « l'objectification » du rêve et sa transformation en un discours. Cela peut même conduire à une recherche purement linguistique du rêve. Émile Benveniste explique les différences linguistiques entre la langue « normale » et la langue onirique des mythes et des rêves par la « logique du discours ». Pour Benveniste, les figures du rêve sont avant tout des figures du style et de la rhétorique - ce qui le conduit à considérer le rêve comme un produit d'une stylisation onirique.⁹ Il est clair que, dans ce contexte, *l'interprétation* des rêves n'est rien d'autre que la méthode artistique inversée, comme Georges Devereaux l'a déclaré: « Le poète transforme la réalité en une métaphore onirique; l'interprète du rêve reconvertit le rêve métaphorique en réalité. (...) Ni l'interprétation psychanalytique, ni l'analyse structurelle ne se sont rendues au delà de cette idée aristotélicienne ».¹⁰

Tout cela fonctionne seulement si un certain lien entre le rêve et la réalité reste stable. Ce lien est la subjectivité du rêveur capable de « transporter » toutes les images du rêve à la réalité. Le rêveur rêve et inscrit l'action purement courante et autosuffisante du rêve dans un processus de finalité; c'est à travers le rêveur que nous pouvons retracer le « pourquoi » de ce qui a été rêvé à une certaine subjectivité. Par la suite, en tant qu'action qui suit des règles dictées par une finalité, le rêve peut être *objectivé* en « quelque chose ». Cela peut être fait, par exemple, en le découpant et en le transformant en symboles. Mais l'objectivisme du rêve reste incomplet dans la mesure où une partie du statut expérimental la « réalité » reste attachée au rêve, même après son objectification: le sentiment que ce qui est maintenant une réalité objectivée (quoique non-réelle) a été

auparavant, pendant que nous rêvions, extrêmement *réel* et produit l'impression d'une étrangeté ou d'*Unheimlichkeit*. Les rêves ne sont pas perçus comme étranges pendant que nous rêvons, mais ils *deviennent* étranges quand nous les contemplons du point de vue objectif de la vie éveillée.

Malgré l'influence platonicienne-aristotélienne-freudienne dans la culture occidentale, quelques penseurs et artistes occidentaux demeurent fascinés par une sorte de « présence simple » contenue dans les rêves dans lesquels, comme l'a dit Paul Valéry, « le Si s'efface et le conditionnel devient le présent ». ¹¹ Tout d'abord, ces artistes et penseurs ne voient pas le rêve comme un phénomène étrange. Bergson, notamment, était convaincu que « dans le rêve nous devenons sans doute *indifférents* à la logique, mais non pas *incapables* de logique » ¹² et que « la vie éveillée beaucoup plus que les rêves demande des explications ». ¹³

Nous sommes, certes, confrontés dans les rêves à une présence qui se moque de la logique aussi bien que des règles de causalité et qui semble développer sa propre façon de penser. D'un côté, cela rend le rêve étrange. D'un autre côté, pour la même raison, les rêves peuvent apparaître comme « juste une autre réalité » et ainsi paraître *plus proches* de la réalité que ne le permettrait une quelconque façon de penser fonctionnant à travers des dichotomies normal-anormal.

Le fait de questionner le caractère absolu de la distinction entre rêve et réalité a des conséquences importantes pour l'ontologie et l'esthétique. La mise en question porte tout d'abord sur la vieille distinction platonicienne entre l'*essence* belle et fugitive et les apparences *illusoires*. Quelques artistes occidentaux ont décidé de se concentrer spécifiquement sur ce point. Baudelaire, par exemple, a déclaré que pour lui « le beau est toujours étrange » ¹⁴ et qu'il est le plus souvent aussi fugace. Paul Valéry, qui a beaucoup écrit sur les rêves, n'a pas arrêté d'appuyer sur « la logique rigoureuse des rêves dont chaque moment apparaît naturel, *n'éveille* jamais l'ombre d'un doute, que le rêve en un mot est cru sur simple apparition, » III, 24). Le rêve n'est pas vu comme une apparence mais, en ce qui concerne la clarté et l'intensité expérientielle, il se trouve au même niveau que la vie éveillée.

Arthur Schnitzler a critiqué l'interprétation moderne des rêves parce qu'elle souligne trop les métaphores perdant ainsi de vue la « réalité psychique » que chaque rêve présente. Au sein de ses productions littéraires oniriques, Schnitzler a essayé de rattraper cette réalité. ¹⁵ D'une certaine manière, Schnitzler refusait d'aller jusqu'au fond de la réalité et du rêve et de « tout » expliquer; il se contentait d'une présentation simple et

onirique de la réalité et du rêve.¹⁶

Cependant ces approches demeurent rares dans la modernité européenne. Certes, en raison d'une opposition au naturalisme, des écrivains européens de la fin d 19ème siècle tels que Rilke, von Hofmannsthal, Trakl et Kafka avancent l'idée d'une littérature du rêve.¹⁷ Pour ces auteurs, les narrations de rêve deviennent le thème dominant. Mais très souvent leurs « rêves » coïncident avec ceux du romantisme allemand dont les histoires au style de conte de fée se servent du modèle du rêve comme d'un royaume idyllique qui n'a pas le moindre lien avec la réalité.

La réalité fugitive à laquelle Valéry et Baudelaire font allusion par contre, n'a rien à voir avec une telle idéalisation esthétique des rêves. Si Valéry et Baudelaire se concentrent sur l'aspect *esthétique* des rêves, c'est seulement parce que dans le domaine de l'esthétique, le rêve peut avoir une existence autonome tandis qu'en tant que part d'une réalité – une réalité *médicale* par exemple –, il a une fonction subordonnée.

Valéry a tenté de développer une théorie des rêves qui est nettement opposée à celle de Freud: « Il y a des siècles que je m'occupe du rêve - Depuis, vinrent les théories de Freud et Cie, qui sont toutes différentes puisque c'est la possibilité et les caractères intrinsèques du phénomène qui m'intéressent, et eux sa signification, son rapport à l'histoire du sujet - de quoi je ne me soucie pas » (III, p. 81). Contrairement à Freud, Valéry tente d'analyser la forme, la structure et le fonctionnement mental du rêve, et il conclut que le rêve est « beaucoup plus comparable au réel qu'à la pensée » (III, p. 92). Pour Valéry, les vérités sur le rêve ne peuvent pas être obtenues par l'interprétation, mais elles sont *exprimées* par le rêve de la même façon qu'une pantomime exprime quelque chose.¹⁸ Afin d'apprécier ces expressions, nous devrions surtout nous « ôter de l'esprit toutes les significations » (II, 527).

Quand Valéry déclare que les gens « n'ont plus le temps de rêver », il veut dire que la façon moderne et objective de voir le monde reste incapable de saisir la réalité. Ceci ressemble, bien sûr, à la proposition de Radhakrishnan d'opposer le « réalisme occidental » à « l'imagination du rêveur créatif » de l'Orient, dont la culture et les relations vis-à-vis du monde sont entièrement différentes. Il est évident que Valéry et Radhakrishnan ne s'intéressent pas seulement au phénomène du rêve mais aussi aux façons alternatives d'approcher la réalité.

2. Le Bouddhisme

Avec des affirmations telles que celles de Valéry, nous nous approchons de quelques

conceptions du rêve asiatique. Les rêves ne sont pas un produit de la pensée (même si la pensée est considérée comme inconsciente et primitive), ils sont une *réalité*. Des philosophes de l'Est et de l'Ouest ont trouvé des moyens différents de formuler cette idée de façon philosophique. Tout d'abord, dans la philosophie asiatique, la réalité peut être vue comme un rêve et une obscure « réalité par-delà » peut être considérée comme réelle. Plusieurs écoles bouddhistes en Inde, en Chine et au Japon se concentrent sur les relations entre la conscience éveillée et la conscience rêvant. Pour l'hindouisme, la vie est un long rêve. L'hindouiste cherche la transcendance se rendant de rêve en rêve jusqu'à atteindre l'état du « rêveur final » qui est celui du *brahman* (l'esprit suprême cosmique). Le schéma hindouiste peut apparaître comme généralement platonicien parce qu'il propose que, sur notre parcours vers la logique, nous nous élevions graduellement vers des stades plus élevés de la vérité et de la réalité. Il n'est pas essentiel que cette réalité apparaisse comme un rêve ou non.¹⁹

Pour les bouddhistes, un tel modèle de transcendance à travers les rêves n'a pas réellement de sens. Le phénomène du rêve provoque des questions sérieuses concernant la nature de la réalité; mais la particularité est que les rêves eux-mêmes peuvent apparaître comme une « intensification de l'expérience normale » (Heine).²⁰ Au sein de cette conception, la division des phénomènes en « choses réelles » et simulacra ne s'applique pas au sens strict platonicien; il paraît plutôt qu'une autre sorte de réalisme a permis l'existence du rêve en tant que réalité alternative et non comme le produit arbitraire d'un rêveur.

Le Bouddhisme Mahayana estime que la conscience humaine est toujours « conscience de » et pour cela – métaphoriquement parlant – une illusion ontologique ou un rêve. Le monde objectif – objectivé surtout par la langue – est trompeur car il coupe la réalité pré-linguistique de la *sunyata* en morceaux. Ces morceaux apparaîtront comme des choses. La réalité pré-linguistique ou la *sunyata* par contre est « du vide » parce qu'il s'agit d'une réalité dans laquelle les choses ne se sont pas encore formées. Dans cette réalité, il existe ni choses ni essences. Finalement, ce « rien » est plus « réel » que la réalité objectivée de notre conscience quotidienne, et seulement une conscience qui abandonne le rêve de la réalité objectivée pour ne plus être une « conscience *de* », mais tout simplement de la « conscience » peut reconnaître la réalité qui existe par-delà les rêves.

Pour le sens commun occidental, la forme objectivée de la réalité apparaît comme un non-rêve, tandis que le monde non-objectivé qui ne peut être aperçu qu'à l'aide d'une

conscience qui demeure même incapable de dire de *quoi* elle est consciente sera considéré comme un monde de rêve. L'esprit occidental aime utiliser la métaphore du « réveil d'un rêve » en un sens plus direct comme un passage du flou non-objectivé vers la clarté objective. Kant souhaitait que notre raison se réveille de notre « doux rêve dogmatique » parce que pour lui l'état du non-rêve était celui d'une raison réflexive qui est consciente de ses propres limites. bercée dans un sommeil dogmatique, la raison n'arrive pas à se voir elle-même en tant qu'objet et demeure pour cela incapable de voir le monde objectivement.²¹ Kant se moque de « l'hypothèse transcendantale » qui tient que

la vie n'est rien d'autre qu'une apparence, c'est-à-dire une représentation sensible (*sinnliche Vorstellung*) de la vie spirituelle et le monde des sens n'est plus qu'une image qui trompe notre connaissance et qui n'est, tel qu'un rêve, pas une réalité objective; qu'au moment où nous sommes obligés de regarder les choses telles qu'elles sont, nous les verrions dans un monde de nature spirituelle » (p. 659).

L'objet de la moquerie kantienne, « l'hypothèse transcendantale », rappelle l'idée schopenhauerienne d'un monde de Matrix constitué par une série d'images de rêves bien soudées; c'est à peu près ce qu'Irving Babbit a nommé la « rêverie primitiviste » de quelques artistes qui essaient de singer une expérience de rêve par la « dissipation de l'attention, une tolérance laxte aux règles du monde des valeurs spirituelles et même des événements de l'ordre naturel » afin de pouvoir décrire le monde du sens commun comme un rêve.²² Cette stratégie est certainement celle de quelques auteurs viennois mentionnés (il est important de rappeler que la philosophie de Schopenhauer était extrêmement populaire à Vienne à la fin du 19^{ème} siècle.) Le problème est qu'on traite ici des rêves en utilisant les mêmes catégories qu'on emploie pour les rêveries. La rêverie est bien connue dans la psychologie occidentale et a été définie comme « l'errance de l'esprit » quittant de façon définitive les rails de la raison (André Green).²³ Le monde de la rêverie est un monde esthétique et stylisé dans lequel la nécessité a été remplacée par la contingence aveugle, et la conscience par un manque grotesque d'attention.

Une telle utilisation métaphorique du « rêve » est aussi courante au Bouddhisme puisqu'il utilise le rêve pour faire allusion à l'état transitoire et précaire de la vie. Mais la méditation bouddhiste n'a pas l'intention de produire *ces* expériences de rêve. Au contraire, elle vise à voir une certaine réalité non-objectivée d'une façon claire et distincte. Cette réalité apparaît comme nécessaire et due à un état d'esprit lucide et conscient *de lui-même*; ce qui signifie en premier lieu qu'il ne représente pas une entité ontologique

créée par une conscience consciente de *quelque chose*. La « nécessité » de la réalité du rêve n'est pas une nécessité objective qui peut être opposée à la contingence produite par l'esprit subjectif. Ce n'est pas une nécessité causale mais une nécessité qui existe par-delà l'objectivité et la subjectivité.

Finalement le rêve, avec sa nécessité non-causale et non-mécanique, est capable de produire des formes d'être qui sont plus complexes que ces réalités qui sont simplement objectives ou subjectives. D'un point de vue psychologique, cette réalité n'est pas « consciente *de* » quelque chose, mais elle est la conscience; d'un point de vue esthétique, cette réalité n'est pas due à un acte (conscient) de la stylisation, mais c'est du style; vu d'un point de vue métaphysique ou religieux, c'est une forme du vide (*sunyata*).

L'état d'esprit qui nous permet le mieux d'entrevoir cette réalité est celui du rêve parce que dans la vie éveillée, la différenciation du sujet percevant et des objets qui se trouvent face au sujet, est inévitable. Dans un rêve sans sujet par contre, la réalité peut apparaître plus clairement. C'est ainsi que la Vedanta décrit la relation entre le rêve et la réalité. Il apparaît différents degrés d'états d'esprit: celui de la vie éveillée est considéré comme le degré le plus bas, celui du rêve est considéré comme plus élevé, quoique toujours inférieur à celui du sommeil profond et sans rêves. D'aucune façon ce modèle propose que la connaissance du monde des rêves vienne à nous, d'une façon mystique, par le sommeil. La Vedanta attribue d'une manière philosophique une valeur plus élevée à l'état de conscience qui est neutre et déterminée par « rien » et une valeur inférieure à l'état d'esprit qui est arbitrairement déterminé par des influences objectives: « L'homme qui dort sans rêves est rentré au centre de lui-même, celui qui rêve s'est déjà placé hors de son centre, l'homme éveillé qui rêve est plus excentré », explique Hubert Benoît.²⁴

On peut clarifier cela par le concept bouddhiste/hindouiste du *dharma* ou « le chemin des vérités supérieures ». Le *dharma* est une réalité, mais il est aussi inapprochable qu'un rêve.²⁵ Cela veut dire que le *dharma* n'existe pas d'une manière matérielle – c'est-à-dire d'une manière objective ou subjective. Le *dharma* est comme un rêve « parce qu'il n'est pas possible d'appréhender celui qui voit le rêve ».²⁶ L'être illuminé (*bodhisattva*) rêve, mais parce qu'il rêve, il a un « développement de la perfection de la sagesse ».²⁷ Le rêveur aussi bien que la « connaissance » dérivée du rêve sont immatérielles: dans les rêves, il n'existe pas « d'entassement ou d'accumulation » des actions mais « quand on se réveille et qu'on repense à ce qu'on a rêvé, un entassement et une accumulation sera effectué à ce moment » (Conze 415).

Dans ce dialogue du Grand Sutra, le Seigneur insiste pour que le rêve ne soit pas

compris comme quelque chose de matériel en soi parce que cela correspondrait à la

vision pervertie de la part des gens peu intelligents (...). Mais les arhats [ascétiques] (...) ne voient pas d'apparition ou de personne qui observe une apparition (...) parce que tous les *dharmas* ont de la non-existence pour leur propre être et à cause de leur irréalité, ils sont identiques au nirvana final. Les *dharmas* ne sont pas complètement réels parce qu'ils ne sont pas vraiment. Il est presque impossible qu'un Bodhisattva qui vit dans une sagesse parfaite devienne une personne qui a une notion d'un existant, de quelque chose complètement réel ou de quelque chose de vraiment réel (Conze 571).

3. Le Bouddhisme Zen

Dans toutes les philosophies de l'Orient, « rêver » ne signifie pas « imaginer ce qui n'est pas ». Le Bouddhisme dirige notamment toutes ses forces intellectuelles contre cette idée parce qu'elle représente exactement la procédure linguistique ou stylisante qui accepte des mots et des signes comme des véhicules pour des étants. Le Bouddhisme ne s'intéresse pas à l'imagination mais à la réalité: « Quand ils mangent, ils ne font pas que manger, ils évoquent l'imagination; quand ils dorment, ils s'adonnent à une variété de vaines pensées. C'est pour cela que leur chemin n'est pas le mien », se plaignait le maître Zen Tai-Chu Hui-hai au sujet de quelques moines.²⁸ La réalité ne peut pas être imaginée mais seulement être expérimentée. Cela est aussi vrai pour la réalité de la connaissance. La connaissance n'est pas un élément objectif qui peut être imaginée comme la non-existence de l'ignorance ne peut pas être imaginée: « L'instruction [bouddhiste] n'est pas de se débarrasser de cette ignorance mais plutôt d'observer cette ignorance jusqu'à ce qu'elle cesse d'exister », a déclaré John McRae au sujet de ce réalisme extrême.²⁹

La réalité, la vérité et la connaissance ne peuvent pas être imaginées mais seulement être observées d'un regard qui ne contient aucune imagination: « Le maître Zen est trop intelligent pour conseiller à l'homme ordinaire de s'auto-suggérer, lorsqu'il apaise sa faim, qu'il est enfin en contact avec la Réalité Absolue; ce serait remplacer des rêveries imaginatives anciennes par une image théorique de participation cosmique qui ne changerait rien », a déclaré Hubert Benoît (p. 73). La philosophie et la pratique du Zen évitent le raisonnement discursif, l'imagination, la sentimentalité, et, naturellement, aussi les rêves sur la connaissance qui représentent si souvent une rêverie propagée par le quiétisme.

En même temps, l'état d'esprit qu'apportent les pratiques du Zen comme le *kôan* ou les productions de l'art Zen rappelle fortement les rêves. Ceux-ci ne sont ni de la réalité

objective ni de la non-réalité imaginée. Quoique Dôgen insiste sur l'idée que « notre vie est comme un rêve et [que] le temps passe vite », ³⁰ il croit aussi que les rêves sont la « vraie nature » (*jissô*), c'est-à-dire la Réalité Ultime. ³¹ Pour Dôgen, « les rêves sont aussi réels et légitimes que les prétendues réalités parce qu'ils réunissent nos efforts incessants de déchiffrer et de dramatiser les possibilités expressives et les possibilités d'action de l'existence. Au fond, les rêves aussi bien que les réalités sont vides, inaccessibles et sans nature de soi ». ³²

Dôgen veut récupérer une existence par-delà la réalité et l'illusion; une existence qui a sa propre raison d'être et que Hee-Jin Kim a reconnu comme « l'activité par excellence de l'homo ludens » (p. 60). Dans cette réalité-illusion, la « représentation » ou la « symbolisation » n'ont pas de sens parce que le symbole et le symbolisé sont identiques. Cela signifie que « l'existence » ne s'écoule pas d'une stylisation ludique de quelque forme de vie qui préexistait d'une façon objective mais l'existence *est* ce jeu et ce style lui-même.

Selon des principes aristotico-platoniciens, le poète crée une copie stylisée de la réalité dans laquelle il préserve, malgré toutes les distorsions, l'*essence* de l'original. Dans l'art Zen par contre, l'essence se *présente* comme un style qui n'est pas allé à travers la stylisation ou comme un jeu dans lequel rien n'a été objectivé. L'art Zen a développé des moyens particulièrement efficaces pour dépasser la séparation de l'objet et du sujet en essayant de saisir la réalité *avant* qu'elle soit objectivée. Il ne faut ni représentation objective de la réalité, ni évocation subjective de l'état psychologique de la personne qui voit cette réalité. Le style est ici non-subjectif et ne doit pas être vu comme une notion psychologique. En tant qu'autoreprésentation momentanée de la réalité absolue qui dépasse la réalité objective aussi bien que l'imagination objectivante, la réalité – autant que le style – porte des caractéristiques autosuffisantes d'un rêve: « La personne du « non-esprit » (*no-mind*) ne voit les objets du monde ni comme étant réels ni comme étant non-réels, ni comme des substances indépendantes ni comme des rêves ou illusions » a déclaré Thomas Kasulis. ³³

Ce concept de la réalité, du rêve et du style est si ludique qu'il échappe même à la « perception » puisque la perception représente déjà un acte objectivant qui matérialise ce qui est vu au lieu de voir la réalité comme un domaine qui se déploie comme un jeu. Le « rêve » devient la façon métaphorique de décrire un acte dans lequel celui qui voit et ce qui est vu, est un. D'une certaine manière, le rêve n'est pas un rêve parce que cela attribuerait déjà un trop haut degré de matérialisation à ce phénomène autosuffisant. Le

rêve est toujours un non-rêve de la même façon que le style de ce qui est « vu » est toujours un non-style. Nécessairement, dans cette constellation, l'expérience la plus « réelle » peut aussi devenir la plus onirique. Parmi les nombreux exemples que l'on peut citer, le vers de Dôgen « les oiseaux volent comme les oiseaux » (Genjo Kôan) est peut-être le plus sidérant. Selon Shizuteru Ueda, ce vers évoque un sentiment du réel-non-réel parce qu'il est hautement réel et en même temps onirique.³⁴

4. « Penser en rêve » à l'occident

Nous avons déclaré que les rêves n'étaient pas des produits de la pensée mais qu'ils étaient des *réalités* expressives. Des conceptions orthodoxes de Platon, Descartes et Freud tiennent que les rêves sont une forme d'hallucination. Descartes a cru qu'uniquement dans l'état d'éveil nous obtenons des certitudes. Dans la *Sixième Méditation*, Descartes explique que la certitude n'apparaîtra que dans la vie éveillée et non durant le sommeil: « Mais lorsque j'aperçois des choses dont je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparaissent, et que, sans aucune interruption, je peux lier le sentiment que j'en ai, avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant, et non point dans le sommeil ». ³⁵

Le scepticisme de Descartes est radical parce qu'il rapproche le rêve d'une fausse réalité de laquelle nous ne pouvons pas échapper sauf par le « réveil ». La recherche moderne sur le rêve appuie cette hypothèse sur le fait que le rêve est une hallucination en constatant par exemple, que « dans le sommeil de REM [Rapid Eye Movement] – comparé à l'état de réveil – l'hallucination augmente ». ³⁶ Des rêves sont analysés ici comme uniquement des fonctions névrophysiques, c'est-à-dire comme des activités cérébrales extrêmement simples. À ceci le philosophe Ernest Sosa oppose l'idée que rêver ne signifie pas halluciner mais *imaginer* parce que « les rêves apparaissent plus comme des choses imaginées, des histoires ou des rêveries; en quelque sorte ce sont des fictions ou des quasi-fictions ». ³⁷

Les hallucinations sont dangereuses parce qu'elles sont immatérielles et ne peuvent pas être définies en tant que « quelque chose ». Le fait d'attribuer les résultats hallucinatoires du rêvé à « l'imagination » permet de les incorporer dans le royaume sécurisé des *eidola*. L'idée de Sosa renforce la position du sujet narrateur: les rêves sont une sorte de fiction, c'est-à-dire une forme semi-consciente de la pensée menée par un sujet.

Il apparaîtra peut-être excentrique de proposer que les rêves sont des hallucinations et non de l'imagination mais qu'ils représentent pourtant une forme de la pensée. Les arguments bouddhistes mentionnés ci-dessus développent l'idée que les rêves ne font en réalité qu'*halluciner* et que cette manière d'halluciner représente une façon de voir une réalité non-objectivée. Halluciner représente une manière de voir qui se dirige directement vers la vérité de quelque réalité (peu importe si cette réalité est réelle ou fausse) parce qu'il laisse de côté toutes les *imaginations* que nous pouvons avoir sur une quelconque réalité.

Nietzsche connaissait ces deux manières de voir, la manière hallucinante et la manière imaginaire. La dernière est incapable de dissocier la vue de l'imagination, c'est la manière de voir liée à la « prétention, la déception, la flatterie, des mensonges et des tromperies » tandis que la dernière est nourrie par une « impulsion honnête et pure de la vérité (*Wahrheitstrieb*) ». Les gens normaux, dit Nietzsche, « sont profondément plongés dans des illusions et des images de rêve, leurs yeux glissent uniquement sur la surface des choses, ils ne voient que des 'formes,' mais à aucun moment leur perception ne mène à la vérité ». ³⁸ Il souhaite provoquer ces gens en les confrontant avec leurs rêves comme si ceux-ci étaient une réalité: « Vous assumez la responsabilité pour tout sauf pour vos rêves. Quelle faiblesse misérable, quel manque réel de courage ». ³⁹

L'imagination n'est pas un rêve mais une rêverie qui, comme l'a dit Walter Benjamin, « ferme la porte au rêve inépuisable ». ⁴⁰ Peu importe ce que l'imagination imagine – elle détourne toujours l'esprit humain de la réalité et même de tout *sentiment pour* la réalité. Spinoza voyait l'imagination comme une activité fondamentalement mauvaise qui pousse l'homme nécessairement vers le délire et la fierté absurde. De l'imagination naît une manière inconsistante de penser qui prend des faits partiels et incohérents pour vrais, qui accepte l'infini comme une totalité, etc. ⁴¹

Les rêves par contre ne sont ni de vaines imaginations ni des produits semi-conscients de fiction mais des *manières immatérielles de penser*. ⁴² Quand nous voyons la réalité de façon « consciente », nous voyons des représentations et des dates. Le rêve, en revanche, combine de manière esthétique et ludique les éléments inconscients et pré-linguistiques qui ne sont « rien ». C'est pour cela qu'il est faux de traiter les rêves comme des formes quasi-linguistiques de la narration. Ils sont plutôt une forme de la pensée en action.

Freud n'aurait jamais reconnu que les rêves aient la capacité de penser ou d'imaginer. Bien que les rêves soient des sortes de narrations, ils ne contiennent pas de

jugements (même pas de jugements esthétiques), et par-dessus tout, ils sont dépourvus de tout langage normal et fonctionnel. Rien n'est plus éloigné du Freudisme que l'idée du rêve comme auto-narration esthétique et dramatique développant une sorte de pensée ou d'imagination. Pour Freud, les rêves représentent surtout des sujets d'analyse clinique, il les voit comme des phénomènes dont la structure est par principe identique à celle du délire. Ceci est *sa* façon d'établir les rêves en tant que réalité et non comme des produits de l'imagination. Seulement en rapprochant le rêve du délire Freud est capable d'établir la réalité du rêve en tant que réalité qui doit être prise au sérieux par une audience sous un aspect médical. La réalité du rêve n'est pas simplement « non-réelle », elle a un « sens »; elle n'est pas juste imaginée par un sujet créatif dont l'imagination a dépassé les limites de la raison et qui est ainsi devenue capable d'imaginer « tout ». Au contraire, le rêve a un sens, même si ce sens apparaît comme étrange, et ce sens peut être réécrit sous forme de diagnose médicale.

Lacan a révélé le caractère problématique de ces réflexions freudiennes et a refusé de mettre sur le même plan le rêve et le délire. Dans *Les écrits techniques de Freud*, Lacan a écrit:

Une des conceptions les plus répandues, c'est que le sujet délirant rêve, qu'il est en plein dans l'imaginaire. Il faut donc que, dans la conception de Freud, la fonction de l'imaginaire ne soit pas la fonction de l'irréel. Sans quoi on ne verrait pas pourquoi il refuserait au psychotique l'accès de l'imaginaire.⁴³

En principe, l'idée de Freud que le rêve représente une réalité qui n'est pas juste « imaginée » a été acceptée et des rêves ont été reconnus en tant qu'unités expressives dont nous devrions tâcher de connaître les fonctions aussi bien que la sphère du non-rêve. Mais la réalité du rêve « a un sens » seulement dans la mesure où elle est basée sur l'intention d'établir des liens raisonnables entre la réalité des rêves et la réalité de la vie éveillée.

C. G. Jung semble voir les rêves comme des formes archaïques de la pensée dans lequel les symboles et les paraboles ont remplacé la logique.⁴⁴ Cela l'éloigne des théories de Freud car il attribue les rêves au domaine de l'imagination.

Dans les philosophies Bouddhistes que nous avons exposées jusqu'ici, les rêves sont proches d'une pensée qui est en même temps une non-pensée. Cette pensée ne peut pas être une « pensée normale » parce que ces rêves ont abandonné toute forme

d'imagination: il n'y a pas de « penser avec ». Rêver apparaît ici comme une forme pure et pré-conceptionnelle de la pensée qui donne accès à la réalité et à l'être parce qu'elle n'accepte pas des mots, des concepts et des symboles comme des véhicules pour l'être et la réalité. C'est une pensée qui ne travaille ni avec une réalité objective ni avec une non-réalité imaginée.

5. Les rêves et le problème d'espace

Les doctrines bouddhistes expliquent qu'au sein du rêve du non-ego, la réalité est vue sans un sujet qui voit. Aussi Valéry tente d'établir une notion du rêve sans ego quand il écrit: « Pourquoi dire: J'ai rêvé - quand il faudrait dire: *il a été rêvé ?* » (II, 321) La manière subjectivante-objectivante de voir, expose toujours la réalité d'une certaine perspective. Une manière de voir non-subjective – qui est possible dans les rêves – a nécessairement des conséquences pour toute conception d'espace: « Dans les rêves, règne du linéaire ou du superficiel quant aux représentations. Pas de perspective - Mot à mot » a dit Valéry (III, 55).

Eugen Fink rapproche le jeu des rêves parce que le « faire semblant » propre au jeu est plus que juste une imitation de la réalité.⁴⁵ Le jeu est un rêve et nous circulons à l'intérieur de l'espace du jeu avec l'assurance qui est propre aux rêveurs » (p. 191). Rien n'est étrange dans le jeu, exactement comme dans les rêves.⁴⁶ Le jeu est toujours plus qu'une langue codifiée et éditée par un 'je' rêvant, mais dans le jeu, ce dernier et le joueur font un, juste comme, dans le rêve, le rêveur et le rêve font un (p. 192). Fink insiste sur le fait que le vrai jeu ne se produit que par une sorte de dépossession du joueur. Pour Fink, le jeu n'est pas le produit d'une conscience subjective, mais « pendant qu'il joue, l'être humain ne reste pas enfermé en lui-même, dans le domaine limité de sa propre intériorité psychique, mais, par un geste cosmique, il quitte son propre soi et interprète le tout du monde ». ⁴⁷

L'espace du rêve et l'espace du jeu sont contenus *en eux-mêmes*. Les rêves et les jeux créent un phénomène spatial qu'Aristote a appelé *chôra*, qui est un espace qui ne peut pas être limité par des lois géométriques de la perspective. L'espace des rêves et des jeux est plus qu'une substance visible mais un phénomène spirituel.

Ce que Fink dit du jeu se rapproche beaucoup de ce que dit Radhakrishnan du rêve. La citation de cet auteur indien que nous avons produite au début de cet article se poursuit ainsi: « L'idéal de la culture occidentale, dérivé de la philosophie grecque, est d'entraîner des hommes à la citoyenneté afin qu'ils soient capables de mettre en œuvre toute leur

force dans l'état et pour l'état. À l'Est, l'homme bien est celui qui se sent chez soi dans le monde entier ». La conclusion de Radhakrishnan est étonnante: en comparant l'homme « occidental » de l'action et du réalisme avec l'homme « oriental » des rêves, il finit par attribuer deux concepts d'espace fondamentalement différents aux deux.

Il est intéressant de considérer l'idée aujourd'hui à l'âge de la mondialisation où l'espace développe des qualités de plus en plus « imagiques », c'est-à-dire où l'espace se dissocie de plus en plus de ces expériences typiquement spatiales qui transcendent constamment le caractère objectivé des environnements géométriques. Ce que Fink a dit sur les rêves et l'espace s'accorde très bien avec l'argument de Radhakrishnan sur l'homme oriental qui est un citoyen du monde. Fink a dit que le rêveur et le joueur, pendant qu'ils rêvent et jouent, « interprètent constamment le monde *entier* ». Ceci veut dire que la manière de voir qui est propre au joueur et au rêveur est capable de percevoir l'espace non en tant qu'environnement « imagé » mais en tant que cosmos. Pour le joueur et le rêveur, l'espace représente toujours un monde unifié contenant une humanité unifiée. Ceci est une manière « universalisante » de voir l'espace et elle est différente de la manière « globalisante ». « Globalisation » signifie assimiler certains espaces à d'autres espaces tandis qu'« universalisation » signifie contempler l'espace à la manière du rêveur ou du joueur. Par la manière « globalisante » de voir, l'espace devient matériel et objectif tandis que la manière universalisante de voir représente l'espace comme un phénomène spirituel et donc illimité. Dans le monde contemporain, toute expérience d'espace est de plus en plus « globalisée » et a donc tendance à perdre de vue l'aspect universel.

Radhakrishnan pense que ce concept est très « oriental ». Certes, dans le Bouddhisme par exemple, le concept du vide revendique l'absence d'existence propre des choses, ne *peut que* créer un concept « universel » d'espace. William LaFleur a expliqué que selon la littérature de la Prajñâpâramitâ, « [p]uisque rien ne pouvait être trouvé nulle part qui possède une existence indépendante, il n'apparaît pas de points d'arrêt ou de barrières au sein de la réalité comme la Prajñâpâramitâ le conçoit ». ⁴⁸ Le vide nie l'idée de la limitation spatiale. LaFleur lie à cette qualité bouddhiste un phénomène esthétique japonais qui a un rapport étroit avec les rêves: *yûgen*. ⁴⁹ Dans l'esthétique japonaise traditionnelle, *yûgen* effectue une transition entre réalité et rêve, ou entre fait et imagination. Des artistes reproduisent l'expérience de cette transition. Le résultat est que la sphère de *yûgen* devient universelle: « Et c'est cela (...) qui est directement lié à la profondeur, la densité, la distance et la qualité mystérieuse qui semble

tellement être une partie de *yûgen*. La réalité est sans bornes au sens le plus précis du mot: puisqu'il n'apparaît pas d'entités dures, absolues ou indépendantes, il n'existe pas de frontières ou de limites pour l'interpénétration profonde et mutuelle de toutes les choses existantes. *Yûgen* affirme et révèle cela ». (LaFleur, *ibid.*)

Seuls les humains sont capables de transcender la sphère politico-environnementale de l'espace perspectiviste.⁵⁰ La capacité de percevoir l'espace d'une façon non-matérielle rend les êtres humains supérieurs. Dans le Bouddhisme, chez Fink aussi bien que dans la pensée des autres auteurs qui a été développée dans cet article, le rêveur et le joueur reconnaissent que l'espace humain signifie toujours le cosmos entier. La raison en est que les jeux et les rêves ne sont pas justes des images ou des produits mimétiques de l'être mais qu'ils transgressent la subjectivité attachée à toutes procédures matérialisantes. En d'autres termes, les jeux et les rêves sont plus que des imitations de la réalité: ils ne sont pas des images mais des phénomènes universels. Finalement, les règles qui gouvernent ce jeu sont toujours des règles divines du cosmos qui transcendent les règles de la pure utilité.

¹ Radhakrishnan: *East and West in Religion* (London: Allen & Unwin, 1933), p. 57.

² La littérature folklorique mythique de la Jataka est lié au Bouddhisme Theravada.

³ Cf. Wendy Doniger O'Flaherty: *Dreams, Illusions, and Other Realities* (Chicago: Chicago University Press, 1984). Voir aussi: 'The Katha Upanishad' in *The Upanishads* [trad. Max Müller], Part II (Oxford: Clarendon Press, 1884), p. 19: « He the highest Person, who is awake in us while we are asleep, shaping one lovely sight after another, that indeed is the Bright, that is Brahman, that alone is called the Immortal. All worlds are contained in it, and no one goes beyond. This is that ».

⁴ Robert H. Brower & Earl Miner: *Japanese Court Poetry* (London: Cresset Press, 1962), p. 382-3.

⁵ Cité de W. LaFleur: *The Karma of Words: Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 6.

⁶ Ryôsuke Ohashi: *Kire. Das 'Schöne in Japan. Philosophisch-ästhetische Reflexionen zu Geschichte und Moderne* (Köln. Dumont, 1994), p. 13ff; T. Botz-Bornstein: *Place and Dream: Japan and the Virtual* (Amsterdam: Rodopi, 2004), p. 171.

⁷ *Wabi* ne propose pas d'éviter la souffrance mais de « vivre calmement à son intérieur ». Robert Bellah: « Ienaga Saburo and the Search for Meaning in Modern Japan » in Marius B. Jansen (ed.) *Changing Attitudes Toward Modernization* Princeton: Princeton University Press, 1965), p. 383.

⁸ Voir l'introduction par Michele Marra au chapitre de Megumi Sakabe « Play of Mirrors » (Michele Marra

(ed.) *Modern Japanese Aesthetics: A Reader*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, p. 240-41).

⁹ Emile Benveniste: « Remarques sur la fonction de la langue dans la théorie freudienne » in *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966).

¹⁰ George Devereux: *Dreams in Greek Tragedy* (Berkeley: University of California Press, 1976), p. xxxi.

¹¹ Paul Valéry: *Questions du rêve* in *Cahiers Paul Valéry III* (Paris: Gallimard, 1929), p. 89. Toutes les citations sont du second ou du troisième volume des *Cahiers Paul Valéry*.

¹² Henri Bergson: « Le Rêve » in *Bulletin de l'institut psychologique internationale* March 26, 1901, p. 116.

¹³ Henri Bergson: *Durée et simultanéité* (Paris: Alcan, 1922), p. 136.

¹⁴ Charles Baudelaire: *Curiosités esthétiques* (Paris: Garnier 1962), p. 215.

¹⁵ Heinrich Schnitzler *et al.*: *Arthur Schnitzler: Sein Leben, sein Werk, seine Zeit* (Frankfurt: Fischer, 1981), p. 343.

¹⁶ Voir mon article Schnitzler « From 'Ethno-Dream' to Hollywood: Schnitzler's *Traumnovelle*, Kubrick's *Eyes Wide Shut* and the Problem of 'Deterritorialisation' » à apparaître.

¹⁷ Hermann Bahr dans son livre important *Zur Überwindung des Naturalismus: Theoretische Schriften 1887-1904* (Stuttgart: Kohlhammer, 1968), p. 86.

¹⁸ Cf. Julien Rouart: « La tentation du rêve chez Paul Valéry » in *Cahiers Paul Valéry III* « Question du rêve » (Paris: Gallimard, 1979), p. 242.

¹⁹ Cf. Alex Wayman, « The Signification of Dreams in India and Tibet » in *History of Religions* 7:1, August 1987, p. 10: « The philosophical interpretation of dream began in India especially with the Upanishadic formulation of four states: waking, dream, sleep, deep sleep, and the state that is the first three in all ». Cf. Paul Deussen: *Das System der Vedanta nach den Brahma-Sutras der Bâdârayana* (Leipzig: Brockhaus, 1883), chapter XXVIII (Besondere Zustände der Seele), surtout le sous-chapitre sur le « Traumschlaf ».

²⁰ Steven Heine: *A Dream Within a Dream* (New York: Peter Lang, 1991), p. ix.

²¹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* 2 (Frankfurt: Suhrkamp, 1974), p. 644.

²² Irving Babbitt: « Appendice » à sa traduction de du *Dhammapada* (New York: New Directions, 1972), p. 108.

²³ André Green: « La capacité de rêverie et le mythe étiologique » in *Revue française de psychanalyse* [*La psychanalyse et la 'capacité de rêverie de la mère'*] 5: 1987, p. 1299. Pour Freud, dans le *Tagtraum*, le rêveur ne fait pas des expériences et n'« hallucine » non plus mais représente l'événement du rêve: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1922), p. 99.

²⁴ Hubert Benoit: *La doctrine suprême selon la pensée zen* (Paris: La Colombe, 1960), p. 122.

-
- ²⁵ Edward Conze: « Introduction » à *The Large Sutra on Perfect Wisdom* (Berkeley: University of California Press, 1975), p. 12.
- ²⁶ *The Large Sutra*, dialogue entre Subhuti et le Seigneur. Conze, p. 313.
- ²⁷ *The Large Sutra*, dialogue entre Subhuti et Sâriputra, Conze, p. 415.
- ²⁸ D. T. Suzuki: *The Zen Doctrine of No Mind: The Significance of the Sûtra of Hui-Neng (Wei-Lang)* (London: Rider, 1949), p. 104.
- ²⁹ John R. McRae: *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), p. 137.
- ³⁰ Dôgen: *Shobogenzo Zuimenki* (Honolulu: East-West Center Press 1971), p. 51.
- ³¹ *Muchû-setsumu* DZZ1 244. Cité de Hee-Jin Kim: « 'The Reason of Words and Letters:' Dôgen and Kôan Language » in W. LaFleur (ed.) *Dôgen Studies* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), p. 71.
- ³² Hee-Jin Kim: *Dôgen Kigen: Mystical Realist* (Tucson: University of Arizona Press, 1987), p. 85.
- ³³ Thomas Kasulis: *Zen Action Zen Person* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), p. 44.
- ³⁴ Shizuteru Ueda: *Die zen-buddistische Erfahrung des Wahr-Schönen* (Frankfurt: Insel, 1984), p. 212.
- ³⁵ Descartes: *Meditation sixième*. In *Œuvres et lettres*, Paris: Pléiade-Gallimard, 1953, p. 334: « Mais lorsque j'apperois des choses dont je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent, et celui ou elles sont, et le temps auxquelles elles m'apparaissent, et que, sans aucune interruption, je peux lier le sentiment que j'en ai, avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant, et non point dans le sommeil ».
- ³⁶ Allan Hobson: *Dreaming: An Introduction to the Science of Sleep* Oxford UP 2002, p. 108. Cité d'Ernest Sosa (voir prochaine note), p. 7.
- ³⁷ Ernest Sosa: « Dreams and Philosophy » in *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association* 79:2, 2006, p. 7.
- ³⁸ « Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne » in *Unzeitgemäße Betrachtungen* (Stuttgart: Kröner), p. 606.
- ³⁹ Nietzsche: *Werke in drei Bänden* édité de K. Schlechta, Bd. 2 [Gedichte und Übertragungen] (München: Hanser, 1969), p. 1098.
- ⁴⁰ Walter Benjamin: *Gesammelte Werke II* 602-607.
- ⁴¹ Ethics III 55.
- ⁴² J'ai traité le sujet des rêves comme « mode de penser » proposé par John Locke dans certains passages de son *Essay Concerning Human Understanding*⁷ dans mon livre *Place and Dream: Japan and the Virtual*, p. 16ff. « Penser dans le rêve » dans la philosophie occidentale reste en principe désordonné et incohérent. Certaines traditions occidentales, commençant avec Locke et passant par Condillac et LaMettrie, réduisent

« la pensée de rêve » à un mécanisme qui doit être maîtrisé par la raison.

⁴³ Jacques Lacan: *Les Ecrits techniques de Freud* (Paris: Seuil, 1975), p. 134.

⁴⁴ C.G. Jung: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* (Zürich: Rascher, 1946), 165ff.

⁴⁵ Eugen Fink: *Spiel als Weltsymbol* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960)

⁴⁶ Vladimir Jankélévitch a dit que « les rêveurs ne seraient pas ridicules dans un monde rêvé. (...) Ce qui est ridicule, c'est un rêveur perdu dans notre monde matériel où les hommes vivent et agissent dans le présent. *Henri Bergson* (Paris: Presses universitaires de Paris, 1959), p. 124.

⁴⁷ « Spielend verbleibt der Mensch nicht in sich, nicht im geschlossenen Bezirk seiner seelischen Innerlichkeit – er tritt vielmehr ekstatisch aus sich heraus in einer kosmischen Gebärde und deutet sinnhaft das Ganze der Welt » (p. 22).

⁴⁸ William LaFleur: *The Karma of Words: Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan* (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 100.

⁴⁹ Dans l'art japonais, *yûgen* est « a scrim, haze, or dream through which the numinal is vaguely is vaguely sensed [...] point[ing] beyond itself to a sense of reality veiled by, and not confined to, the phenomenal world ». Richard Pilgrim: « The Artistic Way and the Religio-Aesthetic Tradition in Japan » in *Philosophy East and West* 27: 3, 1977, p. 294. L'origine du *yûgen* est le *yu* chinois « which is what is hazy or unclear to the senses, a kind of veil which is a hint of loftier realms » and *gen* which is the « calm repose of the unfathomable depths of ultimate darkness ». Jin'ichi Konishi: « Michi and Medieval Writing » in Sumie Jones et. al., (eds). *Principles of Classical Japanese Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1985), p. 204.

⁵⁰ Je remercie Jean-Michel Muglioni de m'avoir initié à ces thèmes développés par Seneque et Plutarque. Je recommande de lire l'essai de M. Muglioni « Cosmopolitanism and Globalization Seen From a Hellenistic Point of View » in T. Botz-Bornstein & J. Hengelbrock (eds.): *Re-ethnicizing the Minds? Cultural Revival in Contemporary Thought* (Amsterdam: Rodopi, 2006).