



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Présence de la philosophie bouddhique
dans le roman *Dévadé* de Réjean Ducharme

par

Christian Lemay

Département de Lettres françaises

Faculté des arts

Thèse présentée à l'École des études supérieures
de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention de la Maîtrise ès arts (Lettres françaises): M. A.

Ottawa - 1994



Christian Lemay, Ottawa, Canada 1995



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

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

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

ISBN 0-612-11573-9

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Résumé

Notre thèse analyse le roman *Dévadé* de Réjean Ducharme et relève certaines composantes mythologiques et philosophiques associées au bouddhisme afin d'expliquer comment celles-ci structurent le texte et en déterminent l'espace sémantique.

Notre lecture de *Dévadé* s'intéresse tout d'abord au mode d'apparition du bouddhisme dans le texte. Une étude du système des personnages montre ensuite comment des comparaisons apparemment insignifiantes permettent d'accoler à la majorité des personnages des doublets mythologiques qui inscrivent une structure mythique sous-jacente dans l'œuvre. Finalement, l'analyse de certaines boutades incongrues trouvent à la lumière des concepts fondamentaux du bouddhisme une valeur hautement philosophique.

Bref, la thèse fait valoir comment la rencontre de deux épistémologies peut occasionner une véritable déstabilisation langagière où les mots subissent une nouvelle polarisation d'ordre sémantique. La force de Ducharme tient du fait qu'il parvient à créer ce lieu de rencontre et d'invention où s'établit une rupture du code et où le langage retrouve sa foncière duplicité.

Remerciements

Je désire exprimer toute ma gratitude à monsieur Pierre-Louis Vaillancourt, mon directeur, pour ses conseils judicieux et sa disponibilité, ainsi qu'à monsieur Michel Gardaz pour ses heureuses suggestions qui ont guidé mes recherches sur le bouddhisme*. Merci à tous mes compagnons et compagnes des études supérieures: Michel Loiselle, Brunomichel Vigneault, France Castonguay, Lucie Hotte et tous les autres, qui, grâce à leurs oreilles attentives lors de discussions animées, m'ont toujours encouragé dans tous les aléas de cette recherche.

Je tiens aussi à remercier l'auteur, monsieur Réjean Ducharme, qui, par ses clins d'oeil et ses acrobaties du langage et de l'esprit, m'a fait garder le sourire durant tout le processus de la thèse.

Introduction

Je n'ai rien. Je ne suis même pas capable d'ennemis. Je n'ai rien.
Comment deviendrais-je quelque chose? Je n'ai rien à faire,
personne à tuer, nul roi vers lequel aller. Il n'y a pas de maître ici.
Personne ne sait quoi faire ici. Il n'y a que le boire et le manger;
les autres voix sont trop confuses.

-- Réjean Ducharme, *Le Nez qui voque*

Premier récipiendaire du Prix Gilles-Corbeil de la Fondation Émile-Nelligan, Réjean Ducharme est honoré le 17 octobre 1990 pour l'ensemble de son oeuvre écrite en français; une bourse de \$100 000 lui est alors décernée *in absentia*. Quelques semaines plus tard, l'auteur publie son nouveau roman *Dévadé*. Quatorze ans de silence séparent cette oeuvre des *Enfantômes*. Après avoir vu l'auteur couronné d'un tel prix, la critique attend avec impatience ce nouveau roman qui recevra en 1991 le prix Alexandre Vialatte, prix décerné à l'oeuvre d'un écrivain de langue française dont l'élégance d'écriture et la vivacité d'esprit sont une source de plaisir pour le lecteur. Si cette oeuvre est une source de plaisir pour les Français¹, elle ne semble pas connaître le même succès auprès de la critique québécoise qui se montre peu élogieuse à son égard.

Cette oeuvre très attendue reçoit une couverture médiatique importante.

¹ Voir l'article de Pierre Lepape, «Les mots et la boue», *Le Monde*, 9 nov. 1990, p. 25-27.

La critique attend un nouveau Ducharme; or elle voit ses attentes déçues. Jacques Pelletier dans *Lettres québécoises* résume le roman à une «représentation d'un groupe de marginaux [...] qui ne semblent guère avoir le goût de s'en sortir. [...] Le monde, et c'était déjà la perspective de *Hiver de force*, est à rejeter en bloc, sans distinction, dans l'absolu²». Jean Basile du *Devoir* renchérit sur le même ton lorsqu'il affirme qu'«au fond, *Dévadé* est tout en même temps un *remake* de *Hiver de force* et sa suite³». Pierre Foglia, malgré le fait qu'il se dit «emmerdé» par les critiques qui ne perçoivent ce nouveau roman qu'en fonction des précédents, leur donne toutefois raison sur un point: «C'est vrai, l'univers de Ducharme est étrangement démodé⁴».

Somme toute, la critique s'est entendue pour juger *Dévadé* comme un ressassement de la thématique ducharmienne d'où ne ressort aucune nouveauté quant à la conception de la vie. Tout y est noir, sans issue: la vie n'a pas de sens. Ainsi, tous s'accordent pour voir dans ce dernier roman une oeuvre qui se rattache plus à *Hiver de force* publié en 1973 qu'aux *Enfantômes* publié en 1976. Tous conviennent de dire que l'on n'y retrouve

² Jacques Pelletier, «Le *Dévadé* du réel», *Lettres québécoises*, Montréal, n° 61, printemps 1991, p. 16.

³ Jean Basile, «La patronne et le laquais», *Le Devoir*, samedi 3 novembre 1990, p. D-3.

⁴ Pierre Foglia, «Lire, mon vieux: [quelques suggestions]», *La Presse*, 13 novembre 1990, p. A5.

rien de nouveau.

Il s'avère inquiétant que, malgré les nombreux prix qui viennent de lui être attribués et malgré le succès de ses oeuvres au sein de la culture littéraire québécoise, certains s'accordent à réduire le dernier né de cet auteur de premier rang à la contrefaçon, au *remake*. L'imposition d'un cadre de lecture aussi restreint à une oeuvre aussi riche indique les difficultés de la critique à percevoir autre chose que ce qu'elle avait pu saisir dans ses autres romans.

Le problème peut être lié au fait que Ducharme est un auteur furtif, difficile à saisir. Fidèle à ses habitudes, Ducharme se place en marge des canons littéraires à la mode. Il ne cherche jamais à imiter ou à se conformer à un modèle. Ce qui ne veut pas dire qu'il vit dans une bulle, à l'écart de toute influence; au contraire, on retrouve chez lui une multitude de références littéraires, sociales, politiques et autres, qu'il s'approprie par des manipulations, des agencements qu'il exécute sur elles afin de les rendre tout à fait siennes. Le regard qu'il porte sur le monde est si étrange qu'il fait exploser toutes nos certitudes et renouvelle notre façon d'appréhender la vie. En développant en outre une attitude d'«étranger dans sa propre langue⁵», Ducharme développe un style qui lui est propre. Cette marginalité n'est donc pas celle de la norme, car sa façon toute personnelle lui permet de devancer celle-ci. Aussi le jeu

⁵ Gilles Deleuze, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 8-9.

astucieux de la critique réside à normaliser la marginalité de l'auteur en la montrant pareille à elle-même, en lui réfléchissant sa propre image.

C'est pourquoi il nous a semblé impératif d'étudier plus à fond ce dernier roman qui couronne trente années d'écriture et dont toute la richesse passe encore aujourd'hui trop inaperçue. À notre avis, *Dévadé* apparaît dans l'oeuvre de Ducharme comme un lieu où se concentre toute la maîtrise de l'écrivain, où le texte cumule de multiples références intertextuelles métamorphosées, des clin d'oeil vifs et des jeux narratifs pour le moins déroutants. L'écriture y est travaillée plus que dans tout autre de ces romans. Et, il est un élément récurrent du texte que certains ont relevé, sans pour autant n'y voir guère plus qu'une fantaisie, un artifice de l'artiste. Il s'agit du bouddhisme*.

Quelques critiques dont Jean Basile parlent de la pratique bouddhiste de la Patronne sans y voir autre chose qu'un jeu: «Après bien des colères, bien des insultes et quelques conversations mystiques autour de Bouddha*, du Tibet et de madame David-Neel, de Marlène Dietrich et de Nietzsche, tout se terminera comme dans *The Sound of Music*⁶». Selon le critique, le bouddhisme* renvoie à un contenu culturel vide, un simple *ornatus*. Et, pourtant, la récurrence d'une foule d'éléments bouddhiques indique un intérêt de l'auteur qui n'avait pas sa place dans les autres romans.

⁶ Jean Basile, *op. cit.*, p. D-3.

Du bol de santal de la Patronne aux concepts karmiques expliqués par Bottom, en passant par une panoplie de divinités hindoues, les marques du bouddhisme* prennent une place non négligeable dans *Dévadé*. Simple artifice ou énigme à suivre? La présence de la doctrine bouddhique laisse voir une piste d'analyse riche d'éléments peu communs qui viennent enrichir notre lecture et conséquemment notre interprétation du texte. Car, si quelques références explicites surgissent régulièrement ça et là, d'autres aspects tels ceux du notionnel ou du mythique multiplient la dimension intertextuelle avec le bouddhisme*.

Le fait que cette philosophie orientale soit passée presque inaperçue aux yeux des critiques s'explique selon nous par le conditionnement des lecteurs et leur limitation à une épistémè que Ducharme parvient à faire éclater à l'aide de concepts référentiels provenant d'une philosophie différente et surtout, mal connue. Le bouddhisme vient ainsi jouer le rôle de rupture épistémique puisqu'il effectue une refonte des postulats de base d'une société qui n'a pas encore réussi à rompre avec d'anciens cadres de pensée hérités du christianisme.

Aussi, nous voudrions bien voir si les références à la philosophie et à la mythologie bouddhiques auxquelles Ducharme a souvent recours en pratiquant sur elles une dérision manifeste, ne donne pas à *Dévadé* une

cohérence nouvelle et typiquement orientale, et même un sens au cheminement d'un *rada* comme Bottom, de même qu'à ceux des autres personnages.

Notre étude de ce roman visera donc à relever certaines composantes mythologiques et philosophiques associées au bouddhisme* et à expliquer comment elles structurent le texte et en déterminent l'espace sémantique. Nous voudrions ainsi prouver notre hypothèse selon laquelle *Dévadé* recèlerait une double trame romanesque, un double registre... Construite en fonction de l'idéologie occidentale, la première trame montre le protagoniste comme un paumé, un *rada* qui ne fait preuve d'aucune ambition, d'aucune intention de dépassement, d'aucune volonté de «s'en sortir». À ce «non-success story», vient s'ajouter une deuxième trame construite autour de l'idéologie bouddhique qui, à cause de son système de valeurs totalement différent, accorde à la démarche du protagoniste le statut d'une quête pouvant lui permettre d'atteindre l'illumination. Ce même personnage gagne alors un statut de bodhisattva*, idéal humain sur la voie de l'Éveil, sur la voie de Bouddha*.

Selon nous, l'auteur joue sur deux tableaux à la fois; il mélange les codes et s'amuse avec ces idéologies en construisant un récit qui se situe à la croisée de chacune de celles-ci. Nous chercherons à montrer que sous des apparences trompeuses, l'utilisation que fait Ducharme de la mythologie et de

la philosophie bouddhiques dédouble la réalité du roman dans le but d'élargir la vision du lecteur, par la référence simultanée à deux systèmes idéologiques. Le roman, s'érigeant comme un palimpseste, laisse au lecteur la certitude de bien comprendre chacun des personnages. Cependant, Ducharme les nargue en insérant subrepticement un nouveau sens possible à l'interprétation de la réalité de ceux-ci.

Si nous entendons étudier *Dévadé* à la lumière de l'intertextualité bouddhique qu'elle accuse, assurément, nous ne prétendons pas que cette perspective subsume toutes les autres. Le bouddhisme* reste un élément partiel et fragmentaire du foisonnement sémiologique de *Dévadé*. La richesse de ce roman réside, comme pour tout grand texte, dans la multiplicité des interprétations que l'on peut en faire. Dans la mesure où notre étude ne prétend pas dévoiler le sens caché du texte par l'exploration de la dimension bouddhique, le but poursuivi ici sera plutôt de mettre à jour quelques procédés utilisés par l'auteur pour déstabiliser l'ordre et pour redonner aux mots leur *foncière duplicité*. Ce n'est qu'à la lumière de la réunion de ces manipulations que nous pourrons faire ressortir la double trame de ce roman.

Notre analyse se construira en tenant compte du mode d'apparition d'éléments attribuables au bouddhisme*. Nous nous attarderons donc à relever dans le roman une série d'éléments représentatifs afin de faire ressortir

les aspects tantôt mythiques, tantôt conceptuels de la doctrine. Des éléments les plus clairement identifiables, nous passerons aux éléments sous-entendus, plus difficilement déchiffrables pour les non initiés. En analysant l'utilisation que l'auteur fait de la terminologie bouddhique, nous verrons la façade, puis, en relevant les notions bouddhiques saupoudrées dans le texte, nous pourrions en percevoir les lignes structurales. Dans notre prélèvement de cette pratique intertextuelle, nous ne prétendons pas à l'exhaustivité. Il n'est pas indispensable d'en répertorier chaque manifestation pour établir de quelle façon elle structure le roman.

Notre lecture du bouddhisme* dans *Débadé* cherchera à voir au-delà de la perception stéréotypée qui s'est construite autour de cette religion et ainsi mettra en lumière les arcanes de cette philosophie orientale auxquelles l'auteur se réfère sans avertissement. Nous voulons élargir le cadre de lecture imposé à ce roman par la critique en faisant ressortir une totalité de sens que recèle l'oeuvre, sachant que ces découvertes révéleront des vérités cachées qui nous permettront une plus juste interprétation. L'éclairage bouddhique du texte viendra enrichir l'oeuvre de Ducharme de tout un réseau de significations qui se dérobent souvent au lecteur inattentif. Ces observations susciteront une relecture bien différente du texte.

Pour couvrir tous les aspects de la problématique énoncée, notre étude

comprend trois parties: un survol du mode d'apparition du bouddhisme* dans *Dévadé*, une analyse du système des personnages et, finalement, une mise en relief de la dimension conceptuelle du bouddhisme* dans le roman.

Partie I

Mode d'apparition du bouddhisme* dans le roman

Dans *Débadé*, Bottom, le narrateur et personnage principal, se présente comme un être décadent à qui rien ne réussit. Défait d'avance, sans espoir, son constat se résume à ceci: «je fais de mon mieux, le plus mal possible». Bottom, trente ans, est par essence un «rada», autrement dit un paumé. Asocial endurci récemment sorti de prison, il boit beaucoup et ne semble plus trop savoir où il en est. Il habite chez Mme Dunoyer qu'il appelle «Patronne» depuis qu'elle l'a engagé pour faire les travaux domestiques, mais dès qu'il a un instant, il court voir Juba, celle qu'il aime, mais qui, elle, aime Bruno, l'ami d'enfance de Bottom. Bref, tout le récit raconte le va-et-vient de Bottom entre la résidence de la Patronne et les taudis d'autres *radas*: Juba, Bruno et Nicole. Toutes ses actions illustrent une longue descente en enfer. Dès le début du roman, Bottom avoue son manque d'ambition; il dit: «On verra bien si je ne saurai pas me débrouiller sans elle pour n'arriver à rien⁷» (p. 15).

La philosophie bouddhique apparaît d'abord dans la trame romanesque par l'adhésion de la Patronne, Madame Dunoyer, à ce culte religieux. Ce personnage y a été initié à la suite d'un accident où elle a perdu l'usage de ses

⁷ Toutes les citations suivies de parenthèses renvoient à l'édition suivante: Réjean Ducharme, *Débadé*, Paris, Gallimard/Lacombe, 1990, 256 p.

deux jambes. C'est un ami d'enfance, Andrew, le *bhikku*⁸ (sorte de moine bouddhiste), qui lui a enseigné la voie bouddhique et qui, par la suite, est devenu son maître à penser.

Nouvellement initiée donc, la Patronne explore et pratique la voie bouddhique afin de donner un sens à sa nouvelle vie de handicapée. Elle se consacre à «l'étude du Mahayana* (bouddhisme* du Grand Véhicule)» (p. 84) qui est une forme du bouddhisme* développée tardivement (I^{er} siècle av. J.-C.). Elle s'entoure d'une foule de petits objets rituels comme le bol de santal qu'Andrew utilisait pour mendier sa nourriture. De plus, elle s'est installé un *Samtem Dzong*⁹ qui lui sert de lieu de méditation. Ayant récemment embauché Bottom, elle en profite pour partager avec lui les divers éléments de sa nouvelle philosophie. Mais Bottom ne s'est jamais intéressé à ce genre de choses, ses connaissances du bouddhisme* sont limitées. Néanmoins, les échanges entre Bottom et la Patronne amènent l'usage d'une trentaine de termes sanscrits et palis qui réfèrent à divers aspects de cette philosophie.

La terminologie bouddhique apparaît dans le texte sous forme

⁸ Nous avons placé en annexe un index de toutes les références explicites au bouddhisme dans le roman, suivi d'un glossaire définissant chaque terme utilisé par l'auteur. Les termes bouddhiques marqués d'un astérisque (*) renvoient le lecteur au glossaire.

⁹ La graphie des termes bouddhiques respectera celle qu'utilise R. Ducharme dans le roman. Autrement, les citations empruntés aux divers spécialistes du bouddhisme respecteront la graphie qu'ils ont utilisée dans leur ouvrage.

d'information permettant au lecteur de mieux connaître la Patronne et la religion qu'elle pratique. Tout comme Kerouac le faisait dans *The Dharma Bums*, Ducharme inscrit entre parenthèses une brève description des termes sanscrits ou palis employés. Ces renseignements servent à décrire soit des divinités telles qu'«*Avalokitesvara** (le bodhisattva* de la compassion)» (p. 46), soit des concepts tels que «l'*anitya** (impermanence), l'*anatman** (irréalité de l'âme)» (p. 53), ou encore, des descriptions de personnages religieux tel le «*bhikku** (guide spirituel)» (p. 15), ou de lieux religieux tel le «*Samtem Dzong** (tour à bouddhin)» (p. 15). Sous cette forme, la terminologie évoquée se présente sous un aspect informationnel servant à agrémenter le roman d'un peu d'exotisme. Il en va de même de l'utilisation de figures mythologiques, on ne peut plus insolites, telles que *Amitabha**, *Asoka**, *Avalokitesvara**, le bodhisattva*, le Bouddha*, le *rakshasa**, *Ravana**, *Samanthabhadra**, *Tara**, *Vajrapani**, *Vishnu**, qui viennent subrepticement peupler le roman. Les références clairsemées laissent présager un usage plutôt superficiel de ces créatures mythiques.

L'utilisation d'une terminologie bouddhique par l'auteur ne découle pas de l'adoption d'un mouvement religieux spécifique. Les mythes et les termes bouddhiques saupoudrés dans le roman procèdent d'origines très diverses. L'auteur mélange des termes sanscrits et palis qui proviennent de lieux très

diversifiés, par exemple le terme «bonzesse*» d'origine japonaise, le «*Samtem Dzong**» du Tibet et la désignation «saddhu*» d'origine indienne.

Malgré le fait que Ducharme n'ait pas indiqué ses sources, sa connaissance de la doctrine nous semble purement livresque. La référence au «*Dictionary de l'Indian Mythology*» (p. 100), même si elle est factice (ce titre étant inconnu du marché de l'édition, il est resté introuvable), souligne *a contrario* l'approche livresque de Bottom face au bouddhisme*. Parfois, des ressemblances avec certains textes érudits tels que *L'Histoire des religions* de la Pléiade ou *l'Enseignement du Bouddha** de Walpola Rahula nous porte à croire que son approfondissement de la doctrine soit le fruit d'une recherche fort bien documentée. Les indices intertextuels, de même que la spécificité de certains termes, nous signalent toute la précision et l'érudition qu'aura nécessités l'élaboration de cette oeuvre.

Bien que ce soit la Patronne et Andrew qui fassent figure d'autorité dans le bouddhisme*, les notes explicatives et les comparaisons mythologiques du livre sont faites par l'intermédiaire de Bottom lui-même, protagoniste-narrateur farceur qui se moque de cette doctrine. Le message bouddhique passe par personne interposée la plupart du temps. Bottom raconte ce qu'il a entendu de la Patronne ou lu dans sa bibliothèque, alors que cette dernière parle plus rarement de ses habitudes et de ses convictions religieuses. Bottom s'en

charge, et il le fait toujours sur un ton ironique. Il se moque tout à fait des habitudes de la Patronne. Son ironie pique directement au coeur des convictions mêmes de l'idéologie bouddhique. «Goguenard et égrillard» (p. 9) comme il est de nature, notre *rada* ne peut manquer l'occasion de tourner au ridicule tout ce qui touche à la religion de la Patronne.

Cette religion exotique devient donc le sujet de caricatures répétées. Bottom se dit «bouddhiste à lier» (p. 84). Jouant sur la sonorité des mots, il compare la Patronne à une «bonzesse*» en référant implicitement au terme «gonzesse». Puis, il décrit son *Samtem Dzong** comme une «tour à bouddhin» alors que le mot «bouddhin» (ainsi orthographié) évoque à la fois le sens de femme-Bouddha* tandis que le sens de son homonyme «boudin» désigne une petite grosse, une couette de jeune juif ou la mine boudeuse de la Patronne.

Bottom, véritable iconoclaste, s'amuse aussi à caricaturer les divinités mythologiques en leur donnant des allures carnavalesques. Ainsi parle-t-il du «bedonnant Mara*» (p. 221). Il fait rimer «Pensacola» avec «coca-cola» (p. 186). Il décrète qu'«*Avalokitesvara** [...] est contre qu'on empêche les rats de faire les rats» (p. 164). Selon lui, «l'immaculée conception de Bouddha* est autrement plus sexy. Incarné en petit éléphant blanc, il s'introduit lui-même dans le ventre de sa mère» (p. 84-85). Bref, il fait flèche de tout bois, il ne

peut s'en empêcher: «Il faut toujours que je fasse des farces, c'est plus fort que moi» (p. 256). Il dénigre aussi bien la pratique de la Patronne que les divinités. Pareillement, il se moque du message de cette doctrine en relevant l'aspect trop permissif, voir naïf de celle-ci:

Avalokitesvara* a mille bras! Il a même des ailes pour répandre plus vite la compassion sans limites qui le laisse sans repos. (Les pauvres types sont ses chouchous. Lui itou. Il prêche au ver et au cafard. Il verse à boire en enfer. Et le seul compte que cet envoyé d'Amitabha* vous demande pour vous faire monter au royaume d'*Amitabha**, c'est d'avoir cru une fois à l'amour d'*Amitabha**. **Une seule fois. Le reste de votre vie, vous pouvez croire à tout ce que vous voulez.** (p. 84, nous soulignons)

Outre le fait que Bottom dévalorise le discours bouddhiste de la Patronne, de même que la conception et la mythologie bouddhiques dans son entier en présentant les mythes comme des fantaisies et en indiquant certains paradoxes inhérents à la philosophie elle-même, il utilise des propos désinvoltes pour décrire la réalité spirituelle de la Patronne. Par exemple lorsqu'il dit:

J'aime mieux la compassion de *Vajrapani**, violente; sans pitié ni pardon pour le manque de compassion. Je suis plié en deux quand il foudroie avec son vajra* (son grand machin dégueulasse), les probités contractées, les vertus satisfaites. (p. 85)

Dans ce passage, les références à la mythologie bouddhique entrecoupées des propos licencieux de Bottom créent un contraste tel que cette mythologie semble tourner au ridicule. Le discours diglossique où se mélange la langue

sacrée à la langue vernaculaire et où l'on passe de la mythologie bouddhique à la réalité d'un personnage aussi décadent que Bottom crée une ambivalence qui peut difficilement paraître positive. Cette diglossie du narrateur, son ton, donnent donc une valeur douteuse aux divinités présentées: doute qui s'immisce dans l'écart entre le discours du narrateur et celui du texte emprunté. Ainsi, quand l'auteur présente ses personnages, il le fait à coups de clichés; il les tourne en dérision et mine tout le sérieux généralement attribué au domaine de la spiritualité. Il cache ce qu'il veut montrer, tout en le montrant quand même.

Fidèle à son habitude d'iconoclaste, Ducharme continue à faire une utilisation ludique d'objets culturels divers comme pour en «tester» la valeur. La tradition littéraire nous a enseigné que de nombreux auteurs, notamment Rabelais¹⁰, utilisent l'humour, le rire, en un mot le carnavalesque pour exprimer l'Autre, pour dire tout ce qui est au-delà de la compréhension et au-delà du langage. Et c'est justement parce que le bouddhisme* se situe dans ce domaine de l'Incompréhensible qu'il se présente sous le masque du goguenard, de l'égrillard, de l'espiègle. Suivant l'intuition de Józef Kwaterko, «réécrire et redire l'autre pensée, contredire son objet, et le soumettre à

¹⁰ Voir Mikhaïl Bakhtine, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.

l'épreuve du bavardage théâtral et grotesque, c'est encore problématiser une question; c'est vouloir dire [...] une opinion, un jugement, une hérésie peut-être¹¹».

En préférant l'humour au ton sérieux ou élevé que l'on rattache habituellement aux figures mythologiques ou aux ascensions spirituelles, l'auteur semble indiquer qu'il plaisante et qu'il n'a que faire du bouddhisme*, sinon d'en exploiter pour ses gags les figures mythologiques. Les sarcasmes de Bottom minent toute sa crédibilité; cette attitude porte à croire qu'il ridiculise ce qu'il ne comprend pas et, de cette façon, les références au bouddhisme* apparaissent superfétatoires. En fait, il en est tout autrement puisque malgré ce ton moqueur, nous sommes toujours surpris par l'exactitude de ses propos. Loin de méconnaître le bouddhisme*, il en parle avec l'érudition d'un spécialiste. Car effectivement, *Avalokitesvara** est bien le bodhisattva* qui laisse les rats faire les rats, autrement dit, il est connu comme la divinité qui «regarde en bas» et qui, avec sa Compassion infinie, aide les plus démunis à s'en sortir sans toutefois les contraindre. Pareillement *Vajrapani** est bien la divinité qui, armé de son vajra* (symbole phallique), punit les fausses vertus qui gonflent l'ego au lieu de le maîtriser. Bref, le ton qu'il utilise n'infirmes en

¹¹ Józef Kwaterko, «Ducharme essayiste ou "Sartre maghané"», in Pierre-Louis Vaillancourt, *Paysages de Réjean Ducharme*, Montréal, Fides, 1994, p. 161.

rien la justesse de ses propos, au contraire, puisque cet *ethos moqueur*¹² permet au narrateur de s'éloigner de la dimension doctrinaire habituellement associée aux religions. En ce sens, il vient renforcer la pensée de cette philosophie où le sens de l'humour lui-même, selon le lama tibétain Chögyam Trungpa, implique une haute forme de détachement.

En renonçant à concevoir la doctrine bouddhique comme une clé nécessaire à l'élévation spirituelle, Bottom renonce à ce que Trungpa appelle «le matérialisme spirituel¹³», expression qu'il utilise pour désigner l'espoir illusoire de recevoir une récompense en suivant le chemin tout indiqué proposé par la doctrine. Le sens de l'humour correspond donc à une haute forme «d'abandon», de dissolution de l'ego; abandon qui s'avère en fait, nous le verrons, la ligne directrice de toutes les formes du bouddhisme*.

La ridiculisation du bouddhisme* n'empêche pas pour autant l'utilisation de sa mythologie. Sur le plan implicite, le spécialiste du bouddhisme* y découvrirait un réseau de mythes révélateur d'une quête individuelle qui peut être répertorié dans un courant de pensée bouddhiste précis: le vajrayanisme,

¹² Pour une étude attentive de cette dimension de l'ironie dans *Débadé*, voir le chapitre 3 «Opposition et ironie» de la thèse de Martine Delvaux, «Écriture et aliénation dans *Débadé* de Réjean Ducharme». Thèse de maîtrise, Ottawa, Université d'Ottawa, 1992.

¹³ Chögyam Trungpa, *La pratique de la voie tibétaine*, Paris, Seuil, 1971, p. 11.

plus connu sous le nom de bouddhisme* tantrique. Par conséquent, l'utilisation de termes tirés de la mythologie bouddhique, malgré son apparence dérisoire, ouvre la porte sur tout un système indiciel qui pourra s'avérer opératoire. D'où l'importance de faire d'abord une analyse du système des personnages en fonction d'une lecture bouddhique du texte.

Partie II

Étude du système des personnages

FIGURES FÉMININES ET MYTHOLOGIE

Sous des apparences trompeuses, Ducharme met en oeuvre des moyens variés pour créer une trame mythique. À coup de comparaisons apparemment insignifiantes, il dédouble la réalité du roman en accolant notamment à certains de ses personnages des doublets mythologiques, ce qui a pour effet d'inscrire toute une structure mythique sous-jacente dans l'oeuvre. Or, comme les personnifications multiples de la mythologie bouddhique expriment des réalités intérieures très précises, ces figures mythiques deviennent beaucoup plus qu'une simple toile de fond au roman, elles créent une relation étroite entre les personnages du roman et certaines divinités mythiques pour ainsi produire un panthéon bouddhique. Chaque personnage trouve un et parfois plusieurs équivalents mythiques.

*La Patronne, le bodhisattva**

La Patronne regroupe les particularités du bodhisattva*, être éveillé personnifiant une divinité souvent féminine qui se distingue des humains par sa compassion¹⁴, son altruisme et sa volonté de parvenir à l'état de Bouddha*. Le bodhisattva* chemine vers l'acquisition de l'Éveil complet, mais retarde volontairement son accès au nirvana* afin d'assurer le salut des hommes.

¹⁴ Pris au sens bouddhique du terme.

Cette personnification mythique, considérée comme une divinité solaire, aide les créatures de ce monde en les supportant dans la voie personnalisée qui leur permettra de dépasser les tendances négatives de leur karma* et ainsi, de se libérer de la souffrance et de cheminer vers l'Éveil. Le rôle du bodhisattva* consiste à servir de guide spirituel aux êtres égarés dans le monde des illusions. Son action plus concrète et plus efficace dans l'univers moderne a fait en sorte que cette figure mythique a parfois surpassé en importance celle du Bouddha* des écoles plus anciennes. L'école du Mahayana* a si bien développé l'idéal du bodhisattva* que cette figure y est devenue l'élément principal de l'éthique mahayanique¹⁵.

La Patronne que Bottom surnomme d'ailleurs sa «lumineuse» (p. 231) réunit toutes les qualités du bodhisattva* puisqu'elle le conseille et l'aide en lui donnant une image positive de lui-même et en cherchant à le détourner de ses désirs. Sa luminosité a des caractéristiques de purification comme l'indique Bottom: «Elle me regarde dans les yeux comme si elle voulait me les nettoyer par le feu» (p. 169). De plus, le culte qu'elle porte à *Avalokitesvara**, le bodhisattva* des bodhisattva*, que l'on décrit «toujours ruisselant de lumière

¹⁵ Frank E. Reynold, Robert Campany, «Buddhist Ethics», in Mircea Eliade (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, p. 500.

et de compassion¹⁶», lui confirme ce statut, tout en précisant ses qualités qu'elle partage avec cette divinité qui regarde en bas avec une chaleur infinie pour tous les êtres¹⁷ et qui soutient tous et chacun dans leur souffrance. Tout comme cette divinité «qui est contre qu'on empêche les rats de faire les rats» (p. 164), la Patronne supporte Bottom, elle l'«aide» et le soutient en lui proposant une image lucide de lui-même. Elle l'incite ainsi à prendre conscience de tous les désirs et de toutes les illusions qu'il entretient et qui le font souffrir, sans toutefois l'empêcher de continuer ainsi. De plus, elle apporte cette «aide» efficace à Bottom en lui donnant des conseils pratiques qui rejoignent tout à fait la voie de l'Éveil communiquée par le Bouddha*. Par des formules déguisées comme: «tu prends tes désirs pour des réalités» (p. 25), elle lui explique la deuxième Noble Vérité des bouddhistes qui présente le désir comme l'origine du *dukkha**, la souffrance. Puis elle décrit le principe de responsabilité individuelle¹⁸ en lui disant: «Tu es resté à l'âge où la liberté c'est *rien*, où on se trouve libre quand on n'est responsable de rien, quand on n'a rien fait qui nous lie à rien, l'âge mental du caillou [...] Bottom tu ne t'appartiens

¹⁶ Jean Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982, p. 132.

¹⁷ Frank E. Reynold, Robert Campany, *op. cit.*, p. 458.

¹⁸ W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Paris, Seuil, coll. Points/Sagesse, 1961, p. 18.

pas» (p. 84). Elle ira même jusqu'à se dénuder devant Bottom afin de lui faire prendre conscience des effets aveuglants et des conséquences douloureuses de son désir:

Déshabille-moi. Et regarde-moi. Jusqu'à ce que tu me voies... Regarde mes grands pieds, mes genoux cabossés, mes cuisses qui se décharnent, mes mamelons qui durcissent comme s'ils se glaçaient, regarde, je n'ai rien pour que tu me fasses ces yeux-là... Tu ne penses qu'au sexe, bon, mais ce n'est pas moi le sexe, voyons, alors finissons-en, c'est trop bête... Je t'aime, moi» (p. 169).

Par cette nudité froidement exhibée, la Patronne essaie de décourager le désir sexuel de Bottom en démasquant les fantasmes qui lui ont donné naissance.

Ces enseignements sur le désir sont tout à fait bouddhiques; ils s'articulent dans le roman par le biais d'un langage de tous les jours et d'expériences tirées de la vie quotidienne. Conséquemment, ils passent souvent inaperçus dans le roman et la Patronne y réfère sans s'y attarder.

Par sa compassion associée à la figure de bodhisattva*, la Patronne joue un rôle qui dépasse de beaucoup le jeu de simple employeur associé à son surnom. L'auteur joue d'ailleurs sur la valeur ambiguë du mot «Patronne» qui désigne l'employeur, mais dont le sens premier de *protecteur* sert aussi à désigner la figure sainte sous la protection de laquelle un individu se place. Il lui donne ainsi subrepticement ce rôle de protecteur qui s'apparente ordinairement aux figures saintes chrétiennes, mais qui, dans ce cas-ci, caractérise la figure mythique du bodhisattva*.

Dans toutes les sectes bouddhiques, l'idée du maître spirituel est absolument nécessaire. Bien que Bottom dénigre les pratiques d'Andrew à l'endroit de la Patronne, il trouve toutefois en la Patronne cette figure de maître spirituel qui lui laisse une grande liberté d'action. En inculquant certaines notions bouddhiques à Bottom, puis en analysant son comportement et en suggérant certaines attitudes, la Patronne établit une relation univoque qui reprend le rapport de maître à élève tel que prôné dans le bouddhisme*. Par ces enseignements non contraignants, elle développe le statut de gourou et joue ainsi le rôle de médiateur en guidant Bottom dans une recherche de valeurs authentiques qui ne seront pas nécessairement celles qu'elle souhaite voir se développer chez lui, mais plutôt celles qu'il aura librement choisies.

Dans cette relation, la bonne volonté et l'altruisme de la Patronne à l'égard de Bottom peuvent se confondre avec un désir amoureux, mais ils renvoient en fait à la compassion qui réfère à la plus haute forme d'amour chez les bouddhistes. Le terme compassion désigne une forme de chaleur fondamentale, c'est un amour de soi qui déborde et qui devient ainsi le pont qui nous relie au monde extérieur. Il n'a pas la signification que propose son étymologie latine (*conpati* : «prendre part aux souffrances d'autrui»); il trouve un meilleur équivalent dans la traduction anglaise: *loving kindness*, qui sert à désigner une forme d'amour absolu dépourvu de frénésie ou de désir, une

forme d'amour inconditionnel où l'ego n'a plus sa place. Ainsi dans le roman, le mot amoureux qu'ils s'échangent consiste à dire «je t'aide» au lieu du «je t'aime» traditionnel. Cette permutation illustre le renvoi subtil à une tout autre forme d'amour, la compassion bouddhique. Dans le roman, Bottom résume ainsi ce principe: «aimer, c'est vouloir du bien qui délivre du besoin» (p. 233)

Sa compassion à l'égard de Bottom se caractérise par un amour qui n'impose aucune domination sur lui. Son cheminement bouddhiste vise à supprimer sa volonté de le transformer en fonction de ses désirs, aussi se dit-elle prête à l'accepter tel qu'il est:

«Bottom, tu prends tes désirs pour des réalités: personne ne t'accuse, ne t'opprime. Et ne t'enferme...Il ne faut pas compter sur moi pour t'empêcher de courir les moules. Et je ne mérite pas non plus que tu ne me fasses pas l'honneur d'avoir le courage de tes actes!» (p. 25)

Suivant la devise d'*Avalokitesvara**, la Patronne n'empêche pas Bottom de faire ce qu'il veut, au contraire elle l'incite à «suivre son programme». Le seul ordre qu'elle donne à Bottom c'est de *choisir* et elle refuse d'interférer dans son choix.

Bref, la Patronne réunit toutes les particularités du bodhisattva*, elle est «son amie compassionnée» (p. 78), celle qui lui fait du bien, elle est sa «bienveillante» (p. 25), sa «bonne conscience», mais Bottom ne se cantonne pas dans cette affabilité. Il dit: «ma bonne conscience n'a pas le confort des fesses de princesse pressées contre mon ventre» (p. 220) car «la beauté du

devoir de n'appartenir qu'à ce qui me grandit me retient moins que le danger de me faire piéger, de m'offrir un luxe dont je ne pourrai plus me passer et que je ne pourrais plus me payer» (p. 220). Les dispositions malveillantes de Bottom trouvent aussi leur propre incarnation mythique dans le rapport qu'il entretient avec les trois filles de Mara*.

*Les trois filles de Mara**

Bottom confesse son inéluctable attirance vers celles qu'il désigne comme les trois filles de Mara*:

Elle a accroché par un doigt ma petite chaîne d'alliance et elle tire comme si elle allait me la casser. Elle aussi. L'allumeuse comme la baveuse, qui font trois avec la flotteuse, comme les filles du bedonnant Mara*, chargées de tenter Bouddha*: Frustration, Soif et Jouissance. (p. 220)

Ici, les trois filles de Mara* renvoient à un épisode de la vie de Bouddha* où le démon Mara* avait envoyé ses filles pour empêcher celui-ci de parvenir à l'Éveil (état du Bouddha*). Elles symbolisent les passions qui enchaînent l'homme, ainsi que tout ce qui entrave la compréhension du monde «tel qu'il est», c'est-à-dire dans son «impermanence», sa vacuité et sa douleur, et par laquelle peut s'amorcer la progression sur la voie de l'Illumination. Dans le passage cité, les filles de Mara* évoquent précisément trois autres personnages féminins du roman: l'allumeuse, appelée aussi la douloureuse:

Juba; la baveuse: Francine; et la flotteuse: Nicole. Perçues comme des tentations, ces trois «euses» se présentent donc comme la mauvaise conscience de Bottom, les tendances douloureuses qu'il doit apprendre à dominer pour parvenir à la maîtrise de soi. Cette épreuve envoyée à Bouddha* a d'ailleurs été perçue par des spécialistes¹⁹ comme une représentation de la tentation féminine sous tous ses aspects. Pour sa part, Ducharme en fait une illustration des diverses passions humaines aux conséquences douloureuses.

Juba, dont l'auteur précise que «ça se prononce *Jiva**» (p. 10), réfère à une vision complexe de la Soif et de la frustration. Le mot «*Jiva**» a une signification en sanscrit qui réfère tout d'abord à la vie comme l'indique d'ailleurs Bottom: «Ici commence la vie après Juba qui était la vie» (p. 30). Toutefois, chez les bouddhistes, ce terme renvoie plus précisément à la dimension illusoire de la vie, c'est-à-dire au moi empirique, à l'ego. Il désigne les productions conditionnées par les six facultés sensorielles, où le sixième sens désigne l'esprit. Or, pour le bouddhiste, ce moi empirique, le *Jiva**, est source de souffrances parce qu'il conçoit le monde en fonction de ses désirs; toutes ses actions sont motivées par la Soif, par le désir de Jouissance.

¹⁹ Notamment A. Foucher, *The Life of Bouddha*, Westport (Connecticut), Greenwood Press, 1963, p. 113.

Pareillement, tous les efforts de Juba doivent lui procurer certaines satisfactions: «J'aurais raison de t'en vouloir mais j'ai pas le goût. Je pourrais faire un effort mais je comprends pas les efforts qui donnent pas de satisfaction» (p. 59). Comme nous pouvons le constater, Juba vit constamment en fonction de son ego, de sa Soif, de sa Jouissance. D'autre part, l'ego est source de souffrance parce que l'existence est d'abord et avant tout «impermanente», c'est-à-dire qu'elle est en mutation constante. De ce fait, parce que l'homme s'attache, qu'il recherche la permanence dans ce qui est foncièrement «impermanent», sa quête, ses attentes se voient constamment déçues, elles le frustrant et le font souffrir. Conséquemment, le mouvement évolutif de la vie cause la souffrance.

Cette «impermanence» qui caractérise Juba en tout point fait qu'au fur et à mesure que Bottom s'en approche, elle s'éloigne de lui. Toutes les illusions qu'il se fait à son sujet, toutes ses attentes sont constamment déçues, et engendrent sa Frustration, parce que Juba change constamment d'idée, change systématiquement de position. Elle le sollicite au téléphone lorsqu'il est chez la Patronne, pour ensuite lui refuser tout contact lorsqu'il vient la voir. Elle le séduit puis le repousse, c'est son petit jeu favori: «J'envie Juba, sa rayonnante horreur, cette force qui la happe et qu'elle fuit à grands pas de folle: elle s'élance pour défoncer la résistance, elle s'arrête impuissante, elle

recommence dans l'autre sens» (p. 245). Bien que Bottom admire cette capacité de changement chez Juba, c'est cette même force qui le fait souffrir. C'est d'ailleurs la seule chose que Bottom retire de sa relation avec Juba, ce qui explique qu'il la surnomme «ma douloureuse» (p. 105)

Le mal que j'ai de t'avoir fait du mal est plus grand que tout le mal que tu veux me faire en me laissant tomber, tu ne peux plus me blesser, il n'y a plus de place où porter des coups, je me suis planté des couteaux partout; tout ce que tu peux me faire qui produise un effet, c'est me redonner confiance. (p. 49)

Ce passage illustre bien les conséquences pénibles qu'entraîne le désir de Bottom face à Juba, face à la vie. Son attachement pour elle illustre donc l'attachement de l'homme à l'ego, à son désir que tout marche à sa guise, désir qui a pour effet de garder l'homme prisonnier de ses illusions.

La symbolique bouddhique rattachée au personnage de Juba donne une nouvelle dimension à ce personnage. Et, le rapport de Bottom et Juba devient révélateur d'une frustration d'ordre métaphysique, celle d'un homme face à sa relation au monde.

Cette frustration, ce désir inassouvi de Bottom face à Juba, n'est d'ailleurs pas la seule forme de passion douloureuse de notre protagoniste. La jouissance cause, elle aussi, des désagréments. Nicole, la conquête sexuelle de Bottom, est source de douleur sous forme ironique puisqu'elle lui refile une gonorrhée. Pour renchérir sur la souffrance physique, Bottom sera accablé

d'une souffrance morale lorsqu'il va constater qu'il a refilé sans le savoir sa maladie à quelqu'un d'autre, la Patronne.

Quant à la Soif personnifiée aussi par Francine, la baveuse, elle illustre la croyance orgueilleuse que l'on gagne en mérite lorsque l'on se subordonne à une personne, à un système ou à une doctrine. «Abusée par son père et son frère, Francine s'est sacrifiée pour les réconcilier» (p. 214). Puis en présence des souffrances de la Patronne, elle lui offre ses propres jambes. Son désir de servir la Patronne relève en fait de la convoitise, d'une forme sublimée de la Soif. En travaillant pour celle-ci, Francine se donne l'illusion de gagner en importance, de s'élever au rang de la Patronne, plus encore, de se fusionner à elle: «Je ne vous dérangerai pas, je n'existerai pas; on vivrait ensemble mais à une seule personne, vous» (p. 243). Bref, elle joue le jeu du martyr qui «assume ce qu'il y a de pire, par orgueil, pour leur montrer, comme un petit saint qui se purifie par l'épreuve du mépris» (p. 238). Son attitude positive incarnant l'ordre, la loi, la bonne conscience, déguise en fait une passion égocentrique. Son sacrifice est feint, elle dissimule une ambition profonde qui n'est motivée que par la convoitise et la recherche du pouvoir, bref, par l'orgueil.

En somme, les filles de Mara* représentent bien les trois formes de tentations auxquelles Bottom est exposé. La frustration, la soif et la jouissance

symbolisées par les trois filles de Mara* s'incarnent avec beaucoup de précision dans ces trois femmes (et chez Bottom) chez qui on retrouve les symboles d'une grande part de souffrance causée par l'égoïsme. Chacune d'elles attise un désir particulier de Bottom: Juba excite son désir amoureux, Nicole suscite son désir sexuel, alors que Francine fait naître sa convoitise d'être en compagnie de la Patronne. Augmentant la Frustration de Bottom, ces trois femmes illustrent donc, selon nous, les tendances négatives qui suscitent la douleur.

Les rapports que Bottom entretient avec la lumineuse Patronne et le triumvirat regroupant l'allumeuse, la baveuse et la flotteuse, Juba, Francine et Nicole, laissent voir à l'oeuvre un double aspect, paisible et furieux, que l'on retrouve fondamentalement dans toutes les divinités du panthéon bouddhique. Les dieux illustrent en fait les dispositions pacifiques et les propensions violentes et destructrices qui coexistent dans la conscience du fidèle. Ces dispositions contraires doivent être transposées sur certaines divinités afin de leur donner un aspect plus manifeste, plus distinct. La visualisation de celles-ci permet une prise de conscience de leur réalité. Aussi, la présence de ces deux types de divinités, insensées et pacifiques, s'avère donc absolument nécessaires à une représentation exhaustive des énergies constitutives d'un

individu²⁰. Dans le roman, la personnification de divinités effectuée par le protagoniste rend encore plus tangibles les diverses propensions qui coexistent en son âme. Elle lui permet de bien examiner et d'expérimenter concrètement l'ensemble du processus de sa conscience, et non seulement la partie dite «saine», pour marcher sur le sentier du *dharma* et parvenir à un état de conscience plus élevé.

Dans le *Bardo-Thédöl, le livre des morts tibétains*, il est bien indiqué que, dans toute expérience excessive, passionnée ou aveugle, l'expérience de son contraire est incluse, pour autant que cette expérience soit suffisamment intense et dénuée de toute idée de bien. La considération, parfaitement justifiée dans cette optique dont jouissent les énergies négatives ainsi que le rôle important assigné dans le bouddhisme* tibétain aux divinités terribles donnent donc un sens nouveau aux personnages du roman, y compris à Bottom.

Le va-et-vient entre les propensions positives de la lumineuse Patronne et les propensions négatives des trois autres «euses» illustre donc le moyen mis à la disposition de Bottom pour calmer l'agitation de sa pensée et pour développer les pouvoirs latents qui sont en lui dans le but d'entrer dans des

²⁰ Ingried Fisher-Schreiber, et al., *Dictionnaire de la sagesse orientale*, Paris, Robert/Laffont, 1989, p. 458.

états de conscience plus profonds²¹.

Comme le souligne John Blofeld, au contraire des autres chemins spirituels proposés par diverses spiritualités où le côté ténébreux du fidèle doit être refoulé et où il faut se tourner des ténèbres vers la lumière, le tantrisme propose autre chose à ses adeptes puisqu'ils doivent ou peuvent accueillir:

anges [ici, le bodhisattva*] et démons [ici, les filles de Mara*] comme leurs alliés. Transcendant le bien et le mal, ils les retransmuent tous deux en cette pure essence à partir de laquelle est mentalement créée la fantasmagorie tourbillonnante de l'univers²².

Ce qui doit être «détruit» dans ce cas précis, ce sont les illusions qui font obstacle au développement spirituel: la partie de nous-mêmes qui se sent attaquée et menacée n'étant que l'illusion de l'ego.

En refusant de choisir entre ces deux mondes, anges ou démons, et en préférant faire la navette d'un milieu à l'autre, Bottom appréhende ces propensions apparemment paradoxales qui sont en lui et commence du même coup à se situer dans un nouveau cadre temporel, spatial et contextuel.

Selon le *Cogito* judéo-chrétien, la connaissance de soi s'acquiert dans la lumière de Dieu et ce n'est qu'en écartant les tendances négatives, c'est-à-dire pulsionnelles, que l'homme parvient à entrer dans cette lumière.

²¹ John Blofeld, *Le Bouddhisme tantrique au Tibet*, Paris, Seuil, 1976, p. 41.

²² *Ibid.*, p. 26.

Conséquemment, seules les tendances positives permettent un approfondissement de soi. Le *Cogito* bouddhique supporte une autre thèse à savoir que l'Homme est essentiellement prisonnier des illusions de sa conscience et que ce n'est qu'en pressentant que toutes ces illusions conditionnées par le désir, l'ego, que l'homme apprend à percevoir le monde tel qu'il est et non tel qu'on voudrait qu'il soit. Dans cette optique, refuser la dimension «malveillante» en soi constitue une autre forme de leurre, qui ne fait que différer la véritable connaissance de soi. L'homme doit expérimenter cette tendance antagoniste qui est en lui pour en prendre conscience, la voir et par la suite, se libérer de cette confusion. Le désir de monter et le plaisir de descendre procèdent d'une seule et même volonté illusoire basée sur l'ego que Bottom illustre entre autres lorsqu'il parle d'Adé et de sa déchéance volontaire lorsqu'il s'est débarrassé de son talent «en perdant la tête, avec l'impertinence et l'âpreté que d'autres mettent à se gagner une clientèle... (p. 42). Une telle comparaison laisse bien voir que Bottom réfère ici à un mode de pensée qui sort de la tradition occidentale.

Les figures mythologiques réunies par Ducharme dans son roman sont toutes reliées directement au mythe central de Bouddha* tel que raconté par la tradition. Le bodhisattva* et les filles de Mara* sont des figures mythiques qui décrivent le cheminement spirituel utilisé par le Bouddha* originel avant qu'il

soit Bouddha* alors qu'il cheminait vers l'Éveil. Reste à évaluer si le personnage de Bottom farceur et décadent peut se concilier avec la figure mythique du Bouddha*?

BOTTOM, RAKSHASA* ET BOUDDHA*

Bottom, de son côté, semble d'abord bien loin de l'idéal du Bouddha* —il n'en possède que l'initiale— puisque tous semblent s'entendre à voir en lui un vulgaire singe. Même s'il est homme, les personnages qui l'entourent le comparent en effet à ce primate. Lors d'une correspondance entre lui et Juba, celle-ci lui fait un dessin où il est représenté comme un singe obscène tétant le sein de Juba, un bras à son cou, l'autre lui retroussant la jupe. Plus loin, la Patronne et Andrew comparent à leur tour Bottom à un singe, connu dans la mythologie bouddhique sous le nom de *rakshasa**. Bottom dit: «Ils ont trouvé ce que j'ai. Je suis un *rakshasa**...» (p. 96). Curieux, il vérifie la définition de ce terme pour constater:

Il n'y a pas jusqu'au Dictionary de l'Indian Mythology qui ne s'en mêle pas, dans la définition du singe *rakshasa**, où la complaisance malheureuse de ma mère s'entendrait aussitôt avec Andrew pour me reconnaître: «Vice, cowardice, violence, arrogance...» (p. 100).

Les esprits plus ou moins maléfiques évoqués sous le nom de *rakshasa** sont

décrits comme des créatures capables d'adopter diverses morphologies (cochon, serpent, singe, etc.). Véritables ennemis des dieux, ces créatures existent pour tourmenter les humains. Or, l'aspect de singe s'avère fort significatif dans une perspective bouddhique.

Dans l'iconographie chrétienne, le singe est souvent relié à l'image péjorative de l'homme dégradé par ses vices et, en particulier, par la luxure et la malice²³. Toutefois son statut est bien différent dans l'iconographie bouddhique où la figure du singe évoque la conscience dans son sens péjoratif, celle d'une conscience du monde sensible qui saute d'un objet à un autre, comme le singe de branche en branche.

Dans les méthodes de méditation bouddhique, la maîtrise du singe évoque parfois la maîtrise du cœur²⁴. Les problèmes de cœur de Bottom sont par ailleurs clairement explicités dans le roman. Ses déceptions amoureuses font de lui un être frustré, ce qu'il avoue ainsi: «Elle m'a fait asseoir à côté de Mozart, pour me faire ouvrir, une bonne fois, mon cœur. Mais voilà, je n'en ai pas. Je suis tout frustration, désirs réprimés, mutilés» (p. 47).

Le cœur vagabond, Bottom est tellement conditionné par ses pulsions sexuelles qu'il tente sa chance inconditionnellement auprès de toute la gent

²³ Jean Chevalier, A. Gheerbrant, *op.cit.*, p. 884.

²⁴ cf. *Ibid.*, p. 884.

féminine. Que ce soit Lucie, Juba, Nicole, la Patronne, Francine, la Crigne, la serveuse du bar des Quatre Coins ou même la réceptionniste au téléphone, Bottom saute ainsi de branche en branche, cherchant à les séduire «toutes autant qu'elles sont» (p. 139). Ses méthodes plutôt expéditives ne lui réussissent pas. Qu'il s'agisse de Juba, Lucie, Nicole, Francine ou la Crigne, Bottom ne parvient pas à se faire aimer d'elles: «Je sais pas ce qu'elles me trouvent toutes, elles finissent toutes par me le laisser» (p. 112). Bottom souffre beaucoup de tous ces refus qu'il essuie depuis sa plus tendre enfance.

Même si la symbolique du singe est associée à la conscience dissipée, les bouddhistes y voient beaucoup plus qu'une figure négative puisqu'ils comparent souvent le parcours du singe à celui de l'homme cheminant sur la voie de l'Éveil. Dans cette tradition, la métaphore du singe est communément utilisée pour décrire l'ensemble du processus de la création et du développement de l'ego: «On parle d'un singe emprisonné dans une maison vide, une maison percée de cinq fenêtres représentant les cinq sens²⁵». Pareillement, le «singe jouant avec une pêche» fait d'ailleurs partie des arcanes de la Roue karmique où il symbolise l'expérience du bien et du mal, des impulsions permettant l'élévation de la conscience²⁶. En fait, cette figure

²⁵ Chögyam Trungpa, *op. cit.*, p. 134.

²⁶ John Blofeld, *The Way of Power*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1970, p. 121.

mythique se montre ici étroitement liée au parcours de notre protagoniste et de son rapport avec les multiples personnages féminins du roman.

Alors que Bottom est d'abord présenté comme un être sordide, un «singe» dont les intentions peuvent être perçues comme malveillantes, les associations mythiques indiquent qu'en fait, Bottom est un Bouddha* en puissance qui s'éveille tranquillement à la réalité douloureuse de ses pulsions érotiques et qui, par l'expérience de l'amour du bodhisattva* (expérience positive), et la douleur causée par les trois filles de Mara* (expérience négative), parvient graduellement à cette maîtrise.

Tout comme les bouddhistes prennent l'attitude du singe pour évoquer la sagesse et le détachement comme «par dérision à l'égard de la pseudo-sagesse des hommes²⁷», Ducharme choisit Bottom avec ses allures de carencé, son statut de *rada* et son naturel farceur pour illustrer l'homme qui cherche un sens à la vie absurde qu'il mène.

Ainsi, d'une perception où un Bottom est jugé en fonction de ses actions, de son essence, à une autre où il est jugé en fonction de son cheminement, il existe un monde... En passant d'une vision prônant la stabilité du monde (vision judéo-chrétienne) à une vision prônant l'«impermanence» de celui-ci (vision bouddhique), la même réalité, celle de Bottom expérimentant la

²⁷ Jean Chevalier, A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 885.

vie telle qu'elle s'offre à lui, diffère radicalement. Le lecteur occidental n'y voit qu'un vicieux ou un parasite alors que, dans une perspective bouddhiste, la réalité de Bottom devient une quête où l'expérience du monde permet une plus grande maîtrise de soi. Dans un premier temps, Bottom n'a aucun statut, il n'est qu'un *rada*; alors que dans un second, il prend le statut de Bouddha* en devenant, d'ascète cheminant vers l'Éveil.

Bottom et la vie monastique

À première vue, la dimension monastique de Bottom semble peu probable; toutefois quelques-uns de ses propos nous invitent à développer cet aspect. Explicitement dans le texte, Bottom se donne lui-même le statut de moine alors qu'il s'identifie au *saddhu**, nom désignant les ascètes et les saints hommes hindous. Formant communauté, ces derniers rejetaient l'autorité des brahmanes, tout comme Bottom rejette l'autorité d'Andrew. Équivalent du saint, le *saddhu** renonce au monde pour accéder à la plénitude métaphysique. Bottom qui se fait reprocher son dénuement, se reconnaît dans cette image d'ascète, il dit: «c'est moi tout craché, expulsé tout nu et tout mouillé. Bouddhiste à lier. Plus dépossédé, plus dégoûté des usages de la propriété

que le saddhu* encroûté dans sa boue²⁸» (p. 84). Pareillement après la mort de Bruno, Bottom se désignera cette fois comme un prêtre en achetant son costume noir et en disant: «On ne touche pas au prêtre qui porte le cadavre et l'honneur de l'adolescence» (p. 250).

Dans un article s'intéressant aux traditions monastiques, Mathieu Boisvert²⁹ compare les caractéristiques du moine chrétien à celles du moine bouddhiste pour en saisir les similitudes afin de définir un idéal monastique. Selon cette étude, quelques caractéristiques importantes sont constamment utilisées pour décrire l'attitude du moine: le célibat, la solitude, le renoncement, l'errance et l'équanimité.

Selon lui, la vie monastique nécessite une importante part de solitude. Pour diriger tous ses efforts vers Dieu, l'ascète doit rester célibataire et renoncer à la propriété. Poussée à l'extrême, cette pratique du célibat incite le moine à se libérer de tous les liens sociaux qui le divertissent de sa quête. Ce concept de solitude entraîne le moine à entreprendre certaines pérégrinations qui le gardent constamment sur la route. Cette forme d'errance est exécutée dans le but de développer le sentiment d'être complètement

²⁸ La boue est constamment associée au *saddhu**. Cette minutie pour le détail montre encore une fois l'érudition de R. Ducharme.

²⁹ Mathieu Boisvert, «A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic Traditions», *Buddhist-Christian Studies* 12, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1992, p. 123-141.

étranger au monde. À l'exemple de Bouddha*, l'homme appelé à la vie monastique doit sortir de son pays, il doit quitter la maison familiale, renoncer au legs de sa famille et même changer son nom.

Ces pratiques sont représentatives de certains états d'esprit. Aussi la solitude et l'errance n'ont pas besoin d'être développées extérieurement, elles peuvent être cultivées intérieurement. Ce sentiment d'être étranger au monde, en plus d'être mené à bien dans la solitude et l'errance, peut également l'être dans la contemplation de la mort. En prenant conscience de l'imminence de la mort et de la dimension inexorablement douloureuse de l'existence, l'ascète perd son attachement à la vie et aux plaisirs et prend ainsi conscience de la dimension transitoire de cette vie. Grâce au recueillement, il développe un profond sentiment d'équanimité qui lui permettra de n'être plus distrait ni par ses désirs ni par les distractions qu'elles impliquent, un état réunissant les conditions favorables à l'unification de son être, et donc à l'atteinte du nirvana*.

Le protagoniste de *Débadé* remplit la plupart de ces caractéristiques du moine, même si en surface rien n'y paraît. Comme nous l'avions souligné plus haut, son dénuement matériel est complet. En véritable *rada*, Bottom se dit «dégoûté des usages de la propriété» (p. 84). Mais, loin d'être radin, il n'hésite pas, même pauvre, à donner de l'argent à Juba ou à Nicole lorsque

celles-ci lui en demandent. De plus, son célibat, sa solitude et son opiniâtreté font de lui un être détaché vivant loin des soucis de ce monde. Bottom affiche son détachement lorsqu'il dit: «J'étais l'homme que j'aime: le Mouvant perpétuel, le Fou fuyant, Monsieur le Prince de Personne» (p. 9). Loin de se sentir envahi par les préoccupations du quotidien, il dédaigne les petits tracasseries de la vie en société; il dit:

J'écoute la radio et, que le cric me croque, je tombe sur Léon, dans toute la splendeur de ses nouvelles fonctions: il a crevé son plafond de ressources pour les logements sociaux; la clientèle en perte d'autonomie sera la première affectée...Quelle puissance! Qui peut résister à cette autorité dans la défense d'une position ! Ah, ça nous prend là!...Parlant de morpions, ça me pique. (p. 163)

Se moquant éperdument de son rôle de citoyen dans une société, Bottom se présente comme un être libre des divers liens sociaux qui le divertirait de sa quête; ce détachement lui permet donc de se concentrer sur la réalité de son quotidien. Ce n'est qu'en se regardant vivre, qu'il s'éveille à sa condition et qu'il apprend à mieux se connaître.

Tout comme le moine, la vie de Bottom se caractérise par l'errance. Le fait qu'il se situe constamment sur la route, qu'il fasse la navette entre la résidence de la Patronne et les taudis de Juba, de Bruno et de Nicole l'apparente au moine. Le milieu bourgeois qui gravite autour du personnage de la Patronne (Andrew, Maggie, Francine, maître Housquier) s'accorde à juger Bottom comme un étranger provenant de «l'autre côté de la clôture» (p. 53),

une bête étrange que l'on devrait remettre dans son «milieu» de *rada*. Paradoxalement, le milieu des *radas* qui seraient apparemment de son «espèce», le considère aussi comme un *étranger*. Dès sa première rencontre avec Bottom, Nicole lui fait remarquer sa ressemblance avec «l'Étranger de Camus en livre de poche» (p. 41).

Marginalisé par les différents groupes d'individus qu'il rencontre, Bottom est perçu comme un étranger partout où il met les pieds. Et ce n'est que sur la route qu'il trouve sa place, son identité et qu'il affiche son indépendance face au monde. La route devient son église:

Il n'y a rien à faire, rien ce matin pour réveiller personne sur l'autoroute éclairée comme un bal sans danseurs, pas de bon Dieu pour sauver personne dans mon église tout en long, tout en lampions gelés. (p. 172)

Cette errance sur la route implique une idée de départ et de renoncement au monde. Un tel comportement développe chez l'ascète le sentiment d'être complètement hors du monde. C'est en développant la certitude qu'il n'est pas d'ici, en se plaçant en marge, qu'il peut atteindre cette distance face à ce qui l'entoure, et développer ainsi une vision différente des choses.

Ce statut d'étranger d'un Bottom toujours quelque peu excentré du milieu où il se trouve lui permettra d'acquérir un nouvel angle de vision sur la vie et les choses, tout en se départissant de sa façon habituelle de penser et de juger la vie quotidienne. Cette acquisition est essentielle pour notre

protagoniste à qui le statut de *rada* ne suffit plus et qui devient graduellement plus insatisfait de cette vie qui le prive de joie et de liberté.

La dimension monastique de Bottom se confirme non seulement dans son statut de *rada* errant, d'esseulé, rejeté comme un étranger, mais aussi, dans le fait que son cheminement recoupe de bien des manières celui du Bouddha* originel Gautama tel qu'il nous est décrit dans les livres sacrés. Le cheminement de Bottom peut être associé à celui de l'Éveillé³⁰, car tout comme lui, il fait les quatre rencontres décisives qui déclenchèrent la quête de l'Éveil chez Bouddha* et l'incitèrent à devenir un ascète pour parvenir à cette fin. Le mythe des Quatre Rencontres prend donc une place fort importante dans le bouddhisme* puisqu'il affirme le questionnement de base sur lequel s'est construite cette philosophie.

Les Quatre Rencontres

Ce mythe important raconte qu'à la suite d'une prédiction, le roi *Çuddhodana* avait appris que Gautama, son fils, allait devenir soit un roi important, soit un moine influent. Craignant que celui-ci ne le quitte et renonce au trône pour débiter une vie ascétique, le roi a tenu son fils dans l'ignorance de toute forme de douleur. Gardé dans le royaume familial, son père comblait

³⁰ Autre nom donné au Bouddha.

tous ses désirs et lui évitait tout contact avec «les réalités souffrantes» du monde extérieur. À l'âge adulte, ses parents lui permirent quatre promenades au cours desquelles eurent lieu les quatre rencontres. Au fil de ces sorties, Bouddha* croisa sur son chemin un malade, puis un vieillard, un cadavre et finalement un moine mendiant³¹. Cette prise de contact avec la réalité douloureuse suffit alors à susciter en lui l'idée de chercher une solution à la souffrance humaine. Ces rencontres symbolisent en fait la prise de conscience des trois réalités incontournables de la condition humaine: soit la vieillesse, la maladie et la mort qui fondent le besoin de la vie spirituelle.

Tout comme Bouddha*, Bottom prend conscience de ces quatre éléments de la réalité en expérimentant, de près ou de loin, chacun d'entre eux. En fait, comme il nous est dit d'emblée dans le roman, Bottom vient d'avoir 30 ans, caractéristique importante puisque son âge correspond à celui du Bouddha* au début de son ascèse. Tout comme ce dernier, il «s'éveille» face à son vieillissement en affirmant: «j'ai vieilli 20 ans plus vite que moi» (p. 31). Ensuite, il fait face aux douleurs de la maladie par la gonorrhée que lui a refilée Nicole. Puis, la mort de Bruno lui fait prendre conscience de l'évanescence de la vie. Et finalement, sa rencontre avec la religieuse Patronne le met en contact avec la voie monastique. Le fait que Bottom

³¹ André Bareau, *En suivant Bouddha*, Paris, Philippe Lebaud, 1985, p. 41.

expérimente les mêmes rencontres que le Bouddha*, du moins dans ce qu'elles symbolisent, crée un parallèle entre ces deux personnages, parallèle qui laisse croire que notre protagoniste, tout comme Bouddha*, s'est mis à la recherche de l'Éveil.

Le recouplement entre le cheminement de Bouddha* et celui de Bottom ne se limite pas au mythe des Quatre Rencontres, il s'illustre aussi dans le début de la pratique monastique de Bouddha*. Encore ici, le parcours de Bottom coïncide avec celui de l'Éveillé. Son appel à la vie monastique est caractérisé par quatre prescriptions précises qui servent de référence aux ascètes. Au début de son cheminement monastique Bouddha* a quitté la maison familiale, il a renoncé au legs de sa famille, il est sorti de son pays et a changé de nom. Pareillement, Bottom suit le même parcours alors qu'il refuse l'héritage lors de la mort de son père. Il renonce ainsi aux valeurs traditionnelles et familiales en quittant la maison et la terre paternelle, puis en coupant tout contact avec sa mère. Il sortira aussi de son pays pour aller aux États-Unis avec Bruno, voyage au cours duquel il perdra son nom: «On m'appelle Bottom. C'est une traduction de Lafond que Bruno m'a faite quand on est partis à la conquête des États-Unis» (p. 62).

La perte du nom de baptême est fort significative pour toute personne qui entre dans une communauté bouddhiste, car l'acquisition d'un sobriquet

correspond non pas à une nouvelle étiquette mais bien une forme de rappel décrivant le style personnel d'approche du *dharma*³². Le nom de Bottom qui «est une traduction de Lafond» (en fait de P.Lafond) vient donc ici souligner une pratique personnalisée de recherche de sainteté par le bas, par le fond. Parallèlement, il reprend aussi la perspective de l'acteur appelé Bottom dans *Le Songe d'une nuit d'été* de Shakespeare où la pratique du *dharma* devient celle de l'acteur illustrant le message de l'écrivain. En somme, le statut particulier du protagoniste laisse transparaître une foule de caractéristiques associées à la dimension monastique. Sa pauvreté, sa marginalité, son étrangeté, son refus des valeurs familiales et sociales, son excentricité sont tout autant de valeurs taboues dans une perspective sociale, mais qui deviennent prépondérantes dans une perspective monastique aussi bien chrétienne que bouddhique. Toutefois la spécificité des Quatre Rencontres indique bien la dimension bouddhique du parcours monastique de Bottom.

Ce faisant, les caractéristiques de moine bouddhiste qu'accuse Bottom le confrontent directement avec le guide spirituel de la Patronne: Andrew qui dispose du même statut. Il importe ici de voir comment deux êtres aussi différents peuvent prétendre à ce même titre.

³² Chögyam Trungpa, *Le coeur du sujet*, Paris, Seuil, 1993, p. 139.

FIGURES MASCULINES D'EXTÉRIORITÉ

Andrew

Dans le roman, le narrateur présente Andrew comme une autorité en matière de bouddhisme*. Le fait qu'on le nomme Andrew, le *bhikku**, et que l'on apprenne qu'il «mendiait à Lennoxville» «la tête et les sourcils rasés» et qu'il ait fondé un monastère en ce même endroit impute à ce personnage toutes les caractéristiques extérieures d'un moine bouddhiste. Cependant, la réclusion d'Andrew est à blâmer puisque sa vie monastique consiste bien plus à se couper de l'humanité qu'elle ne lui permet de se détacher de son ego. Mais, parce qu'il «baptise les mélèzes avec une ombrelle et qu'il fait un saut au Tibet pour étudier la flûte à respiration circulaire» (p. 88), Andrew est considéré comme la figure typique du maître spirituel.

Les rapports qu'il entretient avec la Patronne sont d'ailleurs ceux du gourou. Dans toutes les formes du bouddhisme*, le guide spirituel occupe une place essentielle puisque ses conseils dirigent le disciple afin de lui éviter les pires formes d'égarement. Qu'on le nomme maître, lama, guide ou gourou, sa place demeure fondamentale dans la pratique ascétique, son rôle consiste à guider l'adepte vers de plus profonds états de conscience. Or, le but de cette pratique n'a rien ou très peu à voir avec la méditation transcendante et la

l'évitation comme le laisse supposer notre vision occidentale de cette religion. Pour le bouddhiste, tous les efforts doivent permettre au disciple d'entrer en contact *avec ce qu'il est véritablement*. Pour ce faire, le guide incite celui-ci à prendre conscience, à voir ses actes et les raisons qui les motivent.

C'est ce qu'Andrew fait en indiquant à la Patronne que son problème réside dans le fait qu'elle refuse de «renon[cer] à son malheur» (p. 85), ce qu'elle confirme en disant à propos de Francine: «Elle voulait me guérir malgré moi. Je guérirai quand ça me chantera» (p. 154). De plus, Andrew lui montre bien que Bottom est «son malheur, tel qu'elle l'a formé et qu'elle y tient, son tourment exprimé, réalisé, enfanté pour être dompté, mis en laisse et en montre» (p. 88). Ce qu'elle confirme encore en disant à Bottom:

On n'a renoncé à rien tant qu'on n'a pas renoncé à son malheur. Et le mien, tu as raison, je le fais à tes dépens. Dans le fond, sous mes pavés de bonnes intentions, je suis ravie de la mauvaise affaire que j'ai faite. Quand j'ouvre les yeux, je me dis qu'est-ce que c'est que ce parasite, cette épave. Puis je ferme les yeux et je me dis tant mieux s'il tombe plus bas, vivement qu'il m'entraîne avec lui... (p. 54-55)

Malgré la justesse de son diagnostic, les conseils rigides, voire hostiles d'Andrew tiennent beaucoup plus des religions théistes que de l'enseignement du bouddhisme* Mahayana* qui considère les désirs terrestres sous un angle plus positif et propose de les sublimer. Sa conduite correspond à une voie traditionnelle et moralisatrice qui correspond très peu aux fondements de cette philosophie.

Ne manquant aucune occasion, Bottom se montre très ironique face à la pseudo-sagesse d'Andrew puisqu'il se plaît à relever le côté superficiel ou les failles de sa pratique en indiquant entre autres que «Andrew mendiait à Lennoxville, avant de fonder, *sans renoncer à sa chaire universitaire*, le couvent où il a refusé de l'[la Patronne]accueillir, parce qu'une bonzesse* *doit renoncer à tout* et qu'elle ne renonçait pas à son malheur» (p. 85, nous soulignons). L'univocité de la mise en pratique du renoncement bouddhique montre en fait l'aspect quelque peu démagogique et certainement égocentrique d'Andrew. Car s'il prêche l'idée du renoncement tel que le propose la doctrine, il ne le fait pas par l'exemple puisque lui-même semble se délecter du pouvoir que la fonction de *bhikku** lui apporte. Pareillement, lorsque la Patronne va à Lennoxville «vider son sac à Andrew», Bottom dénonce de nouveau cet aspect démagogique d'Andrew en disant: «Il va se déclarer dégoûté. Il va être ravi. Il l'avait avertie» (p. 85). Comme on le voit, ce *bhikku** prêche le renoncement comme une norme à laquelle il est le premier à déroger. Alors qu'il parle de renoncer à l'ego, il ne fait que mimer la renonciation en reproduisant les gestes appropriés du *bhikku** tel que de se raser «la tête et les sourcils» et d'aller «mendi[er] à Lennoxville» (p. 85). Ses convictions religieuses bouddhistes prennent ainsi une allure de ce que Trungpa appelle le *matérialisme spirituel* et qu'il définit comme le fait de ceux qui s'illusionnent de penser qu'ils se

développent spirituellement, alors qu'en fait, ils usent des techniques spirituelles pour renforcer leur ego³³.

Ici, en véritable *rada*, Bottom voit le monde d'en bas, c'est dans cette optique qu'il peut démasquer toute la gloriole et la vanité d'Andrew. Son oeil alerte lui permet de renverser les signes et ainsi mettre à nu l'égocentrisme de l'enseignement spirituel d'Andrew. Le soupçon de Bottom ressemble d'ailleurs à celui prôné par un des textes sacrés du Sutta Nipata* où il est dit que:

La pureté ne s'accomplit pas grâce aux idées, ou à l'apprentissage, ni par le savoir ou les règles morales, ni par les rituels.

Elle ne s'obtient pas non plus par l'absence d'idées, d'apprentissage, de savoir, d'éthique ou de rituels.

En rejetant tout cela, en n'acceptant rien et en ne se fiant pas sur ceux-ci, l'homme-en-paix ne s'ancre pas dans le devenir³⁴.

(Sutta Nipata*, 839)

Voici donc un texte qui rejette le doctrinaire, les règles et les rituels afin de critiquer certaines exagérations faites par ceux qui croient devenir purs et libres grâce aux rituels, à la connaissance ou au statut de religieux. Et qui agit de la même façon face à ceux qui croient obtenir la sagesse en rejetant tout cela. Comme il est indiqué ici, le véritable ascète cherche à devenir ni l'un ni l'autre

³³ Chögyam Trungpa, *La pratique de la voie tibétaine*, p. 11.

³⁴ Nous avons traduit le texte à partir d'une version anglaise de E.M. Hare (trad.), *Woven Cadences of Early Buddhists*, London, Oxford University Press, 1945, p. 125.

en sortant des paradigmes de la doctrine³⁵.

Bottom fait de même dans sa recherche de libération; il fait fi des conseils d'Andrew et tente plutôt une expérimentation personnelle de la doctrine. En décrivant ainsi Andrew, le narrateur laisse ironiquement voir la vision stéréotypée du moine bouddhiste que l'imagerie occidentale présente généralement comme un être humain drapé dans une robe safran, les cheveux rasés, méditant silencieusement au pied d'un arbre. Comme nous l'avons vu dans le petit extrait du Sutta Nipata*, les enseignements bouddhistes sont intransigeants: la voie de l'Éveil ne s'atteint pas par la pratique de rituels bouffons; elle vise avant tout une «pratique de la maîtrise de l'esprit et la réalisation de la sagesse intuitive³⁶». Comme l'affirme d'ailleurs John Blofeld: «Pour le mystique, il s'agit moins de faire et de croire que d'être et de devenir³⁷». Or, Andrew à cet égard manque de cette expérience intuitive; sa pratique est idéalisée au point où sa quête de sagesse le coupe de ceux et celles qui l'entourent comme la Patronne pour qui il n'a plus la moindre compassion:

— C'est une aberration pour Andrew de tenir à quoi que ce soit. Je l'ai

³⁵ Luis O. Gómez, «Buddhism in India», in Mircea Eliade (dir.), *op. cit.*, p. 355.

³⁶ John Blofeld, *Le Bouddhisme tantrique du Tibet*, p. 18.

³⁷ *Ibid.*

toujours su mais dans l'état où je m'étais mise hier je ne le comprenais plus, du tout. J'étais scandalisée qu'il ne me serre pas dans ses bras, qu'il ne dégage pas de chaleur, du tout, qu'il n'ait pas de faiblesse, même pour moi.» (p. 97)

La quête d'Andrew semble s'être soldée ici par un détachement mal orienté et mal accordé avec la nécessité concomitante de la compassion. Sa recherche d'absolu ne lui permet pas de mieux vivre, elle l'en empêche. À cet égard, elle semble vouée à l'échec puisqu'elle se fait sans la chaleur, sans la compassion nécessaire au développement de la sagesse³⁸.

Pour comprendre correctement l'esprit du bouddhisme*, et non seulement la lettre, il devient nécessaire de développer une connaissance qui va au-delà de la théorie en faisant l'objet d'une expérience concrète. La connaissance de la doctrine telle que vécue par Andrew coïncide plutôt avec un apprentissage académique, voire analytique, de cette doctrine. De plus, son expérience en tant que *bhikku** nous est présentée comme une vision stéréotypée et limitée. En effet, ses exercices de mendicité, ses voyages au Tibet, son baptême des mélèzes, en somme, toute sa pratique fait figure de clichés. Ici, comme ailleurs, l'habit ne fait pas le *bhikku**... La superficialité de sa pratique apparaît d'autant plus évidente qu'Andrew lui-même s'avère incapable de déceler toute la dimension ascétique de Bottom en qui il voit le

³⁸ Chögyam Trungpa, *Le cœur du sujet*, p. 42.

dernier des parasites. Et, en ce sens, Andrew met tellement d'efforts pour être droit, sincère, sérieux et solennel, qu'il ne laisse aucune place pour la curiosité et le scupçon qui sont des éléments moteurs de cette philosophie.

Ainsi notre lecture de *Débadé* fait ressortir tout le jeu des stéréotypes que l'auteur s'amuse à mettre en scène, pour ensuite les faire suivre d'indices permettant de *pourfendre* certaines pratiques, c'est-à-dire d'en voir à la fois le côté sérieux et le côté risible sans catégoriser ce qui est bien de ce qui est mal. Le lecteur non averti peut se contenter d'une lecture stéréotypée du texte alors que l'initié peut y déceler toutes les nuances sur lesquelles joue l'auteur. Par ces procédés ironiques, le personnage d'Andrew se voit donc graduellement destitué de son statut d'autorité par le narrateur-protagoniste qui sait *voir* le double aspect de sa pratique.

Ducharme illustre l'aveuglement d'Andrew au moment où celui-ci vocifère contre la liaison de la Patronne avec Bottom en vitupérant: «Qu'est-ce que c'est que ce maniaque, ce tout-nu tout tordu, crotté édenté, résidu fermenté? Pitié, ce détritrus s'asphyxie hors de son cloaque !...» (p. 88). Ce jugement de valeur d'Andrew montre encore une fois la spiritualité frelatée du *bhikku**. Comme le dit C. Trungpa, :

Il est important de voir que le point essentiel de toute pratique spirituelle est de sortir de la bureaucratie de l'ego d'une forme plus haute, plus spirituelle, plus transcendante du savoir, de la religion, de la vertu, de la discrimination, du confort, bref, de ce qui fait l'objet de sa quête

particulière³⁹.

En plus de mettre en évidence l'orgueil spirituel d'Andrew, l'ironie est d'autant plus efficace dans cette citation que cette description apparemment peu élogieuse de Bottom semble aussi correspondre à celle du véritable *bhikku**, celle du moine démuné mendiant pour vivre. En condamnant ainsi le dénuement et le parasitisme de Bottom, Andrew semble oublier que le *bhikku** aussi ne doit rien posséder et mendier sa nourriture. Ce n'est qu'à ce prix que le moine bouddhiste apprend à délaisser les illusions du matérialisme. Pour le *bhikku**, le dénuement matériel permet de se dégager des illusions égocentriques qu'apporte l'acquisition d'objets. Pareillement, la mendicité s'inscrit aussi dans une optique de dénuement dont le but consiste à permettre au disciple de transcender son orgueil et d'éliminer ainsi la présence de l'ego en lui. Dans ce cadre d'idées, Andrew se trouve à juger Bottom en fonction du système de valeurs occidentales plutôt que de reconnaître en Bottom un dénuement qui va de pair avec la quête de tout *bhikku**. Indirectement, Andrew condamne ainsi la figure du moine à laquelle il se dit aspirer, contradiction évidente qui témoigne du caractère superficiel de la pratique d'Andrew et, conséquemment, laisse supposer que Bottom correspondrait peut-être beaucoup plus à la figure monastique à laquelle Andrew prétend. Cette

³⁹ Chögyam Trungpa, *Pratique de la voie tibétaine*, p. 24.

situation respire le même esprit que celui de Lao-Tseu, le fondateur du Taoïsme, lorsqu'il dit: «Celui qui le connaît n'en parle pas; celui qui en parle ne le connaît pas⁴⁰».

La comparaison Andrew/Bottom renvoie donc à deux types de vie monastique: celle où le moine pratique les rituels sans toutefois remplir les critères de la véritable vie monastique et celle des moines qui, sans adopter ces mêmes rituels, ces austérités, vont toutefois en laisser transparaître les qualités intérieures. Comme il est dit dans les Écritures tibétaines: «La connaissance doit être brûlée, martelée et battue comme de l'or pur. Alors seulement on peut la porter comme un bijou⁴¹». Pareillement le *bhikku** qui chemine vers la sainteté doit non pas autant porter la robe, que chercher à vivre l'expérience intérieure ouvrant sur la sagesse.

Bruno

Bruno se présente comme un *alter ego* de Bottom. Ensemble, ils ont partagé les joies et les peines de leurs trente premières années: l'enfance, l'adolescence, le voyage aux États-Unis, le mariage de Lucie, la rencontre de

⁴⁰ Lao-Tseu, *Le Tao et la Vertu*, Montréal, Parti Pris, 1974, p. 81.

⁴¹ Chögyam Trungpa, *Pratique de la voie tibétaine*, p. 26.

Juba, tout. Tous deux ont grandi dans le même patelin: «On est deux farceurs de Belle-Terre. Deux *radas*.»(p. 17). Et, c'est ensemble qu'ils ont traversé la crise d'identité où ils ont développé l'idéal du *rada* qui consiste à «ne rien faire de bon» (p. 17).

Classé dans «la variété grand *rada*», Bruno poursuit sans limites un itinéraire de dépossession et d'abjection. Il affirme sa volonté de ne rien réussir en se plaignant du fait que le groupe de Crigne, pour lequel il travaille, ait pris le virage du succès. Il exprime son profond dégoût face à toute forme d'enrichissement personnel en se couvrant de dettes et en laissant à ses proches le soin de payer ses factures. Son surnom, Docteur No, sied très bien à ce personnage qui refuse toute forme de possession, de prestige social provenant de la célébrité ou de l'avoir:

Il n'y a rien qu'il ne jette pas, pour éviter de s'enrichir, s'asservir, se salir. Mais il n'y a pas de poisons qu'il ne fume pas, boive pas, baise pas, pas de défonces où il ne cherche pas à reproduire la démesure de l'amour, comme il l'appelle encore, amer et ressentimental. (p. 18)

Bruno est donc un personnage qui se consume par ses propres désirs. En plongeant dans «l'érotomanie toxique dure» (p. 48), dans l'alcool et la drogue, ce personnage «brûle, brûle, brûle». Conditionné par son seul ego, les passions de Bruno l'entraînent dans un dérèglement des sens qui l'aveugle et le détruit.

Dans une perspective bouddhiste, ce personnage illustre bien la course

incessante qu'engendre le désir, la soif qui incite l'homme à renaître pour goûter, encore et encore, les diverses voluptés trompeuses. Son parcours met en évidence le pouvoir aveuglant des passions qui déguisent la réalité. Les passions et l'aveuglement de Bruno désignent ici l'aspect destructeur du désir.

Bercé par ses illusions, ce personnage se crée rapidement tout un monde illusoire qui vient structurer sa vie. Ses désirs se chevauchent continuellement, ils créent des émotions qui captent toute son attention et l'absorbe comme le ferait un bon film. C'est d'ailleurs ce qui advient littéralement à Bruno qui «ne voit plus clair depuis qu'il a vu quatorze fois *Panic in the Needle Park*, où la petite ingénue se prostitue pour se payer de quoi se shooter avec Al Pacino, l'heureux microbe qui l'a viciée» (p. 79). Conditionné par ce film, Bruno reproduira les désirs de Pacino en se mettant à chercher l'idéal (ou plutôt l'anti-idéal) de femme qui y est présenté. Il attendra comme une révélation Celle «dont il est sûr que l'impur esprit se manifestera à lui sous une forme éclatante, évidente» (p. 79).

Son fantasme prendra d'ailleurs forme. Sa rencontre avec une héroïnomane lui permettra d'incarner son désir. «Sa *Panic in the Needle Park*» se profilera sous les traits de «l'Amour» avec un grand «A». Obnubilé par son désir, Bruno donne à ce personnage le statut d'une «idole», il y projette «l'idée qu'il se fait d'elle» (p. 175) sans chercher à voir ce qu'elle est véritablement.

Il sombre ainsi dans l'aveuglement le plus complet.

Conséquemment, son désir de déchéance prend une nouvelle tournure. Toute la dimension subversive que Bruno et Bottom avaient élaborée dans leurs jeux de *rada* trouve graduellement une orientation intransigeante chez Bruno qui prend son rôle de plus en plus au sérieux. Son parcours se présente donc comme une quête d'absolu, mais inversée, puisque, dans sa déchéance, il cherche un Idéal: «ce qu'il cherchait ce n'était pas vraiment les filles, toutes les filles, mais la grâce, les Trois Grâces: la Gratuite, la Gracieuse et Celle qui Gracie» (p. 247). Ainsi, les efforts de Bruno à vouloir «détraquer le système» (p. 123), à renverser les valeurs «imposées par le système» (p. 91) débouchent sur un système contraire qui lui ressemble comme un frère. En inversant les paradigmes, il reproduit le mécanisme traditionnel, il le renforce, alors que son intention de base était de le «faire sauter» (p. 199). Ce faisant, il commet le grand «péché» qui, pour les bouddhistes, consiste à faire du relatif un Absolu.

Même s'il se définit aussi comme *rada*, Bottom se distancie de l'itinéraire de Bruno qui «continue de traverser la crise d'identité où je ne le reconnais plus moi non plus» (p. 17). Après avoir suivi inconditionnellement son copain pendant des années, Bottom prend une tangente face à ce programme d'avilissement total que Bruno poursuit sans relâche. Cette fidélité de Bruno

à poursuivre cette expérience des limites dérange Bottom qui voit dans cette attitude un nouveau système, la quête d'un ailleurs qui emprisonne l'individu au lieu de lui permettre de s'affranchir et d'acquérir une plus grande liberté au moment présent. Voulant se différencier des autres par une transgression des interdits, il sombre dans un système contraire où le rada se guide sur ce qui fait, sur ce qui *lui* fait mal. Si Bottom se distance de celui qu'on surnomme son «frère macchabée» (p. 101), c'est qu'il perçoit dans cette fixation une fermeture qui mène à l'arrêt, à la mort:

— Il cherche une fille pour faire la mort. Une garce. Une dure, qui va dormir aussi dur que lui, qu'il va serrer dans ses bras aussi fort et aussi longtemps qu'il a envie, qui ne le réveillera pas au milieu de l'éternité parce qu'elle a peur dans l'obscurité. (p. 193)

Son détachement face à Bruno se confirme lorsqu'il affirme prémonitoirement avoir tué Bruno: «Il n'existe plus. Il est foutu, vermoulu. Je l'ai eu. Piqué, rongé, digéré. Parasité à mort!...» (p. 185), néanmoins il ne se réalisera pleinement qu'avec sa mort.

Le meurtre de Bruno, tué d'un coup de couteau, rappelle certains rituels bouddhistes servant à détruire l'attachement à la croyance en une individualité:

les rites sont souvent la libération d'un esprit (*ru*ta) malfaisant ou, plutôt, malheureux. L'officiant s'identifie à la divinité tantrique Mahakala, le grand destructeur, et après avoir sommé l'esprit de prendre place dans

une statuette, il poignarde celle-ci avec une dague (kila⁴²).

Reliée ou non à cette forme de rituel, cette mort reste une coupure, elle illustre une rupture avec tout un pan de la jeunesse de Bottom et de ses idéaux. Sa mort sépare Bottom de toute une époque de sa vie. En effet, sans Bruno, il perd aussi cette partie de lui-même qui s'attachait aux valeurs de *rada*. En voyant mourir son *alter ego*, c'est aussi une partie de son Moi qui vient de disparaître. La perte de Bruno à la fin du roman déclenche chez Bottom une remise en question de son rapport au monde:

Je ne voulais pas faire comme les autres mais c'est raté, je ne m'en tirerai pas autrement que les autres. Ça ne marchera pas si je ne me guide pas sur ce qui me fait du bien, sur ce que je suis content d'avoir fait, si je ne me conforme pas à mon programme (p. 238).

Ce décès joue ainsi un rôle déclencheur dans l'esprit de Bottom qui s'aperçoit de l'aspect spécieux du programme de *rada* qu'il s'était fixé. De cette façon, il prend conscience que l'idée qu'il s'était fait de lui-même n'est pas lui-même, que le *rada* auquel il a toujours voulu ressembler n'est qu'en fait qu'une idée à laquelle il s'est accroché pour se définir, se fixer un rôle, se donner une réalité. Il devient par la suite capable de s'inventer un nouveau rapport au monde, un nouveau «programme» qu'il ne définit pas. Selon nous, cette conscientisation débouche non seulement sur une transformation où le

⁴² A. Desjardins, «Bouddhisme tibétain», *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1980, p. 493.

protagoniste effectue le passage d'un état à un autre, mais bien plus sur une prise de conscience de la métamorphose comme loi du monde, comme processus définissant l'être humain. Le seul moyen pour être différent et ne pas faire comme les autres consiste à être soi-même à *chaque instant* en se guidant continuellement sur ce qui nous fait du bien.

Adé

La folie d'Adé illustre elle aussi une forme de dépossession puisque sa quête d'identité consiste à se prendre pour uncrée

autre: «Il ne s'évertuait pas à faire des poèmes comme tels, mais à faire un poète» (p. 184). Trompé par le cliché social longtemps véhiculé sur la poésie, Adé s'est donc efforcé de ressembler à l'image illusoire qu'il se faisait du poète, un poète-fou:

Il disait que plus on est sale plus on laisse de traces. Il éprouvait son talent comme une infection dégradante pour l'homme qui le nourrit (Lautréamont, Baudelaire, Verlaine), et comme une verrue au visage de la société qui le produit. Il s'en est débarrassé en perdant la tête, avec l'impertinence et l'âpreté que d'autres mettent à se gagner une clientèle...(p. 43)

Prisonnier de sa conception de la poésie, tout comme Bruno l'était de sa vision de la musique, Adé s'emploie à sombrer dans la folie, tout comme ce dernier s'affairait à s'appauvrir et à éviter le succès. Son parcours le mènera

finalement à Saint-Jean-de-Dieu, hôpital où fut interné Nelligan, la figure emblématique du poète-fou à laquelle est associé Adé.

Dans une perspective bouddhiste, l'obnubilation d'Adé est une caractéristique des esprits hallucinés qui prêtent aux phénomènes des significations qu'ils n'ont pas et qui projettent leur version des choses sur ce qui est là. C'est l'état d'un esprit qui construit son rêve, qui le nourrit pour finalement s'y complaire. Son monde illusoire n'est en fait qu'une construction mentale créée pour sécuriser l'ego.

Pour Bottom, Adé est ce personnage étrange à qui Nicole l'a fréquemment comparé. Tous deux ont la manie de se regarder dans le miroir pour y observer leur monstre intérieur, leur «Méduse» (p. 183). C'est d'ailleurs la peur de soi qui poussait Adé à «s'enfoncer plus loin, à se dépasser, s'envelopper dans sa cape et partir s'amochoer, se défigurer, se ravager assez pour qu'au prochain face à face ce soit lui qui fasse peur à son monstre» (p. 183). Cette volonté de dépassement par l'auto-destruction parodie en quelque sorte la recherche de l'extinction de l'ego observée par les premiers ascètes qui se mutilaient pour parvenir au nirvana*. Mis au courant de la déchéance mentale d'Adé, Bottom ne peut s'empêcher de caricaturer le personnage en comparant son état de délire à une forme d'«extinction d'équilibre» (p. 42), le narrateur joue ainsi avec l'expression «extinction de l'ego» servant à décrire le

nirvana* et l'idée de recherche d'équilibre qu'implique la voie du Milieu. Par ce jeu de mot, Bottom réfère donc à une quête qui se trouve aux antipodes de celle des bouddhistes, celle qui soutient qu'il faut souffrir pour gagner son ciel.

Lorsque Nicole et lui vont le visiter à l'hôpital psychiatrique, quelle n'est pas la surprise de Bottom lorsqu'il s'aperçoit qu'Adé lui ressemble comme deux gouttes d'eau: «Si c'était moi qu'ils avaient rasé, on ne verrait pas de différence: j'aurais le même crâne, les mêmes sourcils» (p. 151). Cette hallucination spéculaire esquisse l'image d'un Bottom à qui l'on aurait rasé le crâne et les sourcils. Or, ce double renvoie incidemment à un tiers puisqu'il évoque l'image d'Andrew, le *bhikku**, qui s'était fait raser de la même manière alors qu'il mendiait à Lennoxville. En plus de se voir attribuer la même image, Andrew et Adé partagent la première lettre de leur prénom. Le sage et le fou se trouvent ainsi réunis sous un seul portrait exprimant les deux extrêmes de celui qui aspire à devenir autre: Andrew, l'Écossais, cherche à se transformer en moine tibétain en suivant certains rituels, alors qu'Adé veut devenir poète en perdant la tête. L'un et l'autre restent prisonnier d'une image stéréotypée de la réalité du sage (*bhikku** ou poète). Ils s'éloignent de leur but à mesure qu'ils croient s'en rapprocher.

Comme nous l'avons déjà montré avec l'appui d'un fameux extrait du

Sutta Nipata⁴³, l'attachement d'Andrew aux idées, à l'apprentissage académique, aux règles morales et aux rituels nuit à sa quête spirituelle. À l'opposé, l'absence de tout cela chez Adé montre le même type d'exagération chez ceux qui croient devenir purs et libres en rejetant toute connaissance, tout rituel et tout statut religieux. Or, le bouddhisme* enseigne que ce n'est qu'en sortant des oppositions paradigmatiques de la doctrine que le véritable ascète peut atteindre un niveau spirituel plus avancé.

⁴³ Voir p. 55.

CONCLUSION SUR L'ÉTUDE DU SYSTÈME DES PERSONNAGES

Pour pratiquer jusqu'ici notre lecture du bouddhisme* dans *Débadé*, il nous a été certes utile de relever les images mythologiques utilisées par l'auteur afin de caractériser le rapport du protagoniste avec les différents personnages. Même si, explicitement, l'auteur élabore peu ses références à la mythologie bouddhique, le schéma mythique reste néanmoins bien actif. Parce qu'elles sont soutenues d'une part par un climat, un décor mythique, et d'autre part par des combinatoires qui font en sorte que chaque figure mythique en implique une autre, les quelques mentions isolées révèlent une série de mythes orientaux qui ont nourri le paysage imaginaire de l'écrivain.

L'étude des personnages masculins débouche cependant sur une analyse toute autre puisque dépourvue de dédoublements mythologiques. Si l'auteur a voulu évoquer différentes propensions intérieures par le biais des personnages féminins, propensions plus propres à être évoquées par les figures mythologiques, les hommes (Andrew, Bruno et Adé) se présentent sans équivalence mythologique. Ils ne renvoient plus à la dimension psychologique du protagoniste mais à la dimension sociale de la vie.

Les personnages masculins font plutôt figure d'options pour Bottom; ils sont comme des modèles possibles, des *alter ego* potentiels, auxquels il se

compare et avec qui il partage certains traits. Toutefois, il ne retiendra aucun d'eux comme modèle à suivre, car leur quête n'offre aucun salut sur terre, chacun poursuit un idéal absolu, recherche un ailleurs: Andrew dans sa quête bouddhique tente d'atteindre une forme de détachement qui vise surtout son entourage, plutôt que son ego, Bruno dans son programme d'«érotomanie toxique dure» (p. 48) se distancie de ses proches et Adé dans son dérèglement des sens et son «extinction d'équilibre» se voit lui aussi coupé du reste du monde au profit de la bulle intérieure qu'il cultive à l'hôpital psychiatrique. Malgré leurs différences, la quête d'absolu motivant le parcours de ces trois personnages offre les mêmes résultats: elle les coupe de l'univers qui les entoure.

Ce retournement sur soi regroupe ces trois personnages, tout en faisant ressortir un autre trait commun à chacun d'eux, soit la recherche d'un idéal stéréotypé. En effet, voulant se démarquer des autres, chacun adopte un modèle de marginalité: Andrew dans l'ascèse, Bruno dans la musique et Adé dans la poésie. Prisonniers des clichés véhiculés autour de ces figures, ces trois personnages ne font que se conformer à l'image anticonformiste, sans aller au-delà du stéréotype, sans parvenir à correspondre intérieurement à l'image qu'ils veulent projeter extérieurement. Ducharme montre ainsi que même les marginaux véhiculent des stéréotypes, et que, de la même manière,

tous les hommes forgent ainsi leur monde illusoire.

Face à ces divers extrêmes, Bottom conserve toutefois une position médiane en gardant contact aussi bien avec la Patronne qu'avec les *radas*. En évitant de se cantonner dans un espace univoque, Bottom suit ce qui, dans le bouddhisme*, correspond à la voie du Milieu, en cela qu'il évite les deux extrêmes que sont les déviations apportées par le désir, de même que les différentes privations de l'ascète qui peuvent l'enorgueillir plutôt que de le libérer de son ego. La voie du Milieu lui permet de prendre conscience des tendances positives et négatives chez l'individu comme un tout.

Partie III

Identification de concepts bouddhiques dans le roman

Bien que l'incidence des termes bouddhiques soit mineure, leur présence laisse dans le texte des marques distinctes qui nous ont permis d'approfondir jusqu'ici toute une symbolique associée au système des personnages. Les références mythologiques que nous avons relevées pour les personnages féminins et masculins, de même que les caractéristiques monastiques pour Bottom laissent voir la prégnance du bouddhisme* dans l'imaginaire ducharmien. Ces références présupposent une connaissance de ses concepts fondamentaux. Or le ton de dérision qui se manifeste dans la majorité de celles-ci laisse planer un doute quant à sa véritable compréhension des diverses notions de base de cette philosophie. Pareillement, la langue relâchée qu'utilise Bottom pour décrire ces aspects philosophiques a pour effet de dissimuler ceux-ci et de les rendre souvent méconnaissables. Pour éclairer ces notions obscurcies et présentées sous le mode de l'implicite, nous reprenons ici les principaux éléments de l'éthique bouddhique, c'est-à-dire les caractéristiques de l'existence et les Quatre Nobles Vérités, pour voir comment elles s'articulent dans le texte et pour distinguer celles que l'auteur semble avoir retenues.

LES TROIS CARACTÉRISTIQUES DE L'EXISTENCE

Le *trividyâ* réunit les trois axiomes de cette philosophie, trois principes régissant toute existence: toute chose est impermanente (*anitya**), tous les éléments de l'être sont sans «Soi» (*anatman**), toute chose est souffrance et douleur (*dukkha*⁴⁴).

Les caractéristiques de l'existence prennent une place importante dans le roman, elles sont tout d'abord représentées par trois mélèzes situés sur la propriété de la Patronne. La mouche d'Érikson ayant presque totalement décimé l'espèce, quelle ne fut pas la surprise de la Patronne lorsqu'elle aperçut trois d'entre-eux pousser près de sa maison. Andrew voyant dans ces arbres un signe de renaissance les a baptisés selon le nom des caractéristiques de l'existence qui s'énumèrent habituellement comme suit: *anitya** (l'impermanence), *anatman** (l'irréalité de l'âme, le vide) et *dukkha** (la douleur).

Toutefois, au lieu d'avoir baptisé le dernier signe de renaissance: *dukkha**, Andrew, le *bhikku** l'a nommé *Ehi Passiko**, autre nom donné au Bouddha*, qui réfère plus particulièrement à la voie de l'expérience. Ehi

⁴⁴ Takenchi Yoshinori, John P. Keenan, «Buddhist Philosophy», in Mircea Eliade (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, p. 543.

Passiko* signifie: «Venir voir», ce n'est pas un engagement à venir croire, à avoir la foi, mais plutôt une invitation à expérimenter le bouddhisme*. Le maître D. T. Suzuki décrit ce concept comme l'expérience personnelle permettant de réaliser l'Illumination (la *bodhi*), c'est-à-dire la découverte de la vérité immédiate par une expérience vraiment intérieure. Il insiste ainsi sur le fait que cette réalisation s'acquiert de manière intuitive plutôt qu'analytique, qu'elle exige une expérimentation plutôt qu'une compréhension discursive ou un acte de foi⁴⁵.

De pair avec le sens de son nom, ce mélèze fait l'objet d'une véritable expérience lorsque Bottom constate qu'il est atteint d'une maladie:

*anitya** (impermanence) et *anatman** (irréalité de l'âme) grandissent encore. Mais cet été, épine par épine, la mort est montée dans les rameaux d'*Ehi Passiko**, comme si elle avait entendu le cri de Bouddha* qui lui servait de nom: «Viens, monte voir comme c'est beau!» (p. 53)

Spontanément, Bottom pose un diagnostic: «Il va s'infester de termites qui vont bouffer la maison» (p. 53). Emporté par l'effet de ses six bières, Bottom décide de le couper à la tronçonneuse pour en faire un grand feu.

La réaction de Bottom révèle selon nous toute sa démarche face au bouddhisme*. Son expérimentation figure une forme de nivellement par le bas. Il ne s'agit pas d'adhérer au discours d'Autorité et de s'y élever par le biais de

⁴⁵ cf. D.T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme zen*, Paris, Albin Michel, 1954, p. 78.

multiples contorsions de l'esprit, mais de soumettre ce discours d'Autorité à la réalité quotidienne afin d'observer ce qu'il en advient. Une telle épreuve a toutefois l'avantage de relever les failles du système. Ce faisant, l'écriture perd ici sa visée imitative, il ne s'agit plus de re-connaître, et gagne un statut expérimental. Toute connaissance doit passer par l'expérience. Or, étrangement, c'est là le sens précis que les bouddhistes donnent à *Ehi Passiko**.

Cette anecdote ouvre la piste à un approfondissement des caractéristiques de l'existence auxquelles le protagoniste fait d'ailleurs souvent allusion par le biais des mots «mal» pour parler du *dukkha**, «vide» ou «rien» pour exprimer le concept de l'*anatman** et, plus rarement, «mutations» pour parler de l'*anitya**. Ce que nous pouvons constater dans l'exemple suivant:

Mais crie toujours, va! Toujours plus fort. Et plus **mal**. On ne sait jamais. Peut-être qu'il y a dans le **mal** une masse critique où l'on **mute**. Souffle va, et que ça flambe! Plus tu brûleras, moins il restera de ruines. Vas-y va, tisonne sans façon, c'est à partir de **rien** que se produisent les plus surprenantes **mutations**... (p. 125, nous soulignons)

Aussi proposons-nous d'explicitier les trois caractéristiques de l'univers bouddhique afin d'éclairer plusieurs assertions en apparence insensées du protagoniste.

L'existence est «immanente»

La première caractéristique de l'existence est décrite sous le terme de «l'immanence» (*anitya*), l'aspect transitoire de notre condition. La notion de précarité, d'éphémérité, d'«immanence» absolue de tout phénomène représente pour le bouddhiste la première connaissance: tout ce qui naît évolue jusqu'à la mort⁴⁶. Le désir de posséder, d'où l'homme tire son plus grand plaisir, ne peut être que décevant puisque l'objet sur lequel il se porte, qu'il soit matériel ou spirituel, s'évanouit dès qu'il est à sa portée. Le bonheur est éphémère tout comme l'acquisition d'un bien longuement convoité. Les aspects physique, mental et spirituel de l'être humain sont tous conditionnés au principe d'«immanence» qui fait en sorte que tout individu est en perpétuelle transformation; il n'est qu'une suite d'expériences momentanées.

La méditation de ce phénomène revêt donc deux aspects: soit la contemplation de ses diverses manifestations (naissance, croissance, déclin, et mort) et une application toute spéciale portée sur l'évolution des événements mentaux⁴⁷.

Dans *Dévidé*, une première prise de conscience de l'«immanence» des choses et des êtres se concrétise au fil des Quatre Rencontres que nous

⁴⁶ Chögyam Trungpa, *Pratique de la voie tibétaine*, p. 200.

⁴⁷ *Ibid.*

avons décrites plus tôt⁴⁸. Le fait que Bottom expérimente la réalité de la maladie (la gonorrhée), la vieillesse (en ayant 30 ans) et la mort (celle de Bruno) suscite cette prise de conscience de la dimension manifeste de l'«impermanence». Pareillement, la naissance de l'enfant de Lucie constitue un autre élément permettant de constater la mouvance de l'univers.

Plus subtile, l'«impermanence» des événements mentaux ne se perçoit qu'au fil du temps. Ces transformations s'actualisent graduellement tout au long du roman. Elles sont très rapides chez Juba qui change continuellement d'idées, plus lentes chez Bruno. Bref, l'«impermanence» est le lot de chacun. Elles surviennent inéluctablement chez Bottom qui pressent la nécessité d'un changement. Dans son «opéra de mutation» (p. 232), il compare ses anciennes habitudes aux nouvelles où l'on surprend des variations d'attitude. Alors qu'il s'affirme d'emblée comme un *rada* «goguenard et égrillard» (p. 9), il parle par la suite au passé et repense au temps où il «était goguenard et égrillard» (p. 87, nous soulignons). Implicitement le concept de l'«impermanence» se révèle en partie à travers les diverses métamorphoses qui se profilent lors de certaines introspections de Bottom:

Vivement que je m'organise moi aussi, que je me loue une chambre, toute une, avec une adresse à moi tout seul. J'ai toujours traîné chez l'un puis chez l'autre, débarrassant ma mère avec tous ses soucis pour

⁴⁸ Voir p. 60.

aller encombrer Bruno et la belle Lucie. « Mon nom c'est Djo Meilleur, si ça fa pas ici ça fra ailleurs. » Je mettais tout mon orgueil à devenir le plus grand parasite que la terre ait jamais porté, le crampon total. ***Tout change, même la pierre qui n'a pas amassé de mousse.*** (p.232, nous soulignons)

Le changement de programme que Bottom s'apprête à effectuer témoigne d'une variation importante dans sa façon de concevoir la vie. Cette transformation de l'attitude mentale du protagoniste s'inscrit tout à fait dans le processus de l'«impermanence». Pareillement, la comparaison de l'incipit et de la coda permet d'entrevoir un autre type de transformation intérieure chez Bottom qui, d'entrée de jeu, emprunte une attitude défaitiste: «J'aime que ça cesse quand c'est fini. Quand ça recommence ça me scie» (p. 9), et qui termine sur une note toute autre en disant: «Tout est bien qui ne finit pas, va» (p. 256). Pareillement, sa misogynie avouée au début du roman: «qu'elles pleurent ou qu'elles meurent toutes autant qu'elles sont» (p. 9) diffère considérablement de l'amour «de joie» (p. 254) qu'il éprouve pour la patronne à la fin du roman. Ces retournements expriment un changement radical de perspective face à la vie et où Bottom semble s'ouvrir à nouveau au monde.

Le principe d'«impermanence» s'oppose à la notion d'éternité et de stabilité de l'univers. La vie n'est pas perçue comme un Éden défectueux que l'on doit réparer, comme dans le cas du christianisme. L'«impermanence» est une réalité incontournable qui frappe toute forme d'existence physique et

mentale. L'univers est changeant, mouvant, il porte en lui sa constante destruction. Pareillement, l'être humain bouge, change continuellement de la naissance à la mort. Bottom explique ce concept ainsi:

Ce n'est pas plus compliqué que ça quand on a compris l'*anitya** («impermanence»): on n'a pas un corps et une âme de petit catéchisme, on en a des tas, dont il faut se débarrasser d'une fois à l'autre, d'un besoin à une satisfaction, de saison en saison, du fœtus au cadavre, comme de couches d'oignon superposées pour emprisonner notre goutte de vraie lumière. (p. 37)

L'*anitya** telle qu'elle est ici décrite reflète l'idée des métamorphoses de l'individu au cours de sa vie. Rien n'est immuable, l'individu se transforme, il apprend à mieux se connaître en se délestant des illusions apprises telles celles, dans le cas présent, du *petit catéchisme* faisant ici référence à toute la charge de culpabilité qui a été enseignée au nom de la religion chrétienne. De plus Bottom, dont la quête identitaire se poursuit durant tout le roman, affirme même prendre conscience de sa propre transformation alors qu'il compare sa situation à celle du cocon destiné à se métamorphoser en papillon:

P. Lafond, on demande P.Lafond ! Je m'appelle pour voir si je vais venir, si le cocon où je me suis boudiné va craquer, la larve éclater avec fracas à travers le miroir de l'armoire et aller jouer avec les papillons.(p. 183)

Cette citation, comparable à celle des couches d'oignons, indique bien l'idée de continuelles mutations qui se perpétuent aussi bien à l'intérieur d'une seule vie qu'au fil de celles qui ont précédé et des autres qui suivront.

Le concept d'«impermanence» envisagée selon la condition humaine se présente donc comme une succession de désordres par rapport à un ordre installé. Mais ce n'est qu'au prix de ces nombreux désordres que peut s'instaurer un ordre nouveau, une nouvelle vie. L'«impermanence» devient en ce sens une loi de la vie où la métamorphose prend tout son sens. Elle permet à Bottom de sortir de son programme de *rada* et ainsi de se renouveler, de se délester de plusieurs conceptions douloureuses en prenant conscience de la vacuité qui le caractérise, lui, les autres et tout ce qui l'entoure.

L'existence est vide

Le deuxième principe de l'existence est l'*anatman**, cette caractéristique suppose d'une part, la non-existence de l'*atman* (l'âme), le non-soi, d'autre part, la non-existence de réalité permanente, d'un en-soi, le vide (*shunya*). Le bouddhisme*, sans renier l'existence d'une personnalité ou d'une âme du point de vue empirique, soutient toutefois l'inexistence d'une réalité absolue. Puisque tout est impermanent, que toute existence est transitoire, il n'existe pas d'essence ou d'âme comme dans l'hindouisme ou le christianisme. Alors que tous les efforts des disciples de ces religions tentent de découvrir l'âme, l'état éternel de toute chose, les bouddhistes, eux, perçoivent que cette âme

comme tout le reste n'est en fait qu'une construction intellectuelle de l'ego. Ils prennent pour acquis que le monde phénoménal est construit par le biais du travail de projection et d'interprétation que l'on en fait. L'esprit humain en tentant d'appréhender le monde, de le situer dans des catégories et de l'étiqueter par le langage effectue un travail de transformation sur ce qui l'entoure, ce qui a pour effet de fausser la réalité. Il ne faut toutefois pas conclure que le monde est une illusion mentale et que le bouddhiste éveillé le perçoit comme un grand vide uniforme. En réalité, le vide se concrétise aux yeux de l'ascète lorsqu'il observe le réel en l'absence de toute interprétation à son sujet⁴⁹. Et, paradoxalement, ce vide devient à son tour réalité lorsque nous cessons de chercher à conceptualiser le vide. Autrement dit, le monde phénoménal serait construit de langage et de perceptions du réel, alors que sa réalité serait d'ordre mystique. Afin de *voir* cette réalité, les bouddhistes cherchent à faire l'expérience intérieure de la vacuité⁵⁰.

Ce concept est fréquemment repris par Bottom par le biais des mots «vide» et «rien». Notre protagoniste y réfère d'abord sur une note double lorsqu'il affirme ainsi: «On verra bien si je ne saurai pas me débrouiller sans elle pour n'arriver à **rien**» (p. 15). Jouant sur le sens de l'expression «n'arriver

⁴⁹ Chögyam Trungpa, *Pratique de la voie tibétaine*, p. 194-195.

⁵⁰ Il va sans dire que ce concept laisse place à plusieurs interprétations au sein même des écoles bouddhistes.

à rien», Ducharme laisse entrevoir à la fois une attitude défaitiste ou même nihiliste, celle dont parle Jacques Pelletier⁵¹ dans son compte rendu, mais aussi, l'auteur reprend implicitement à son actif le concept de vacuité du bouddhisme*. Comme influencé par cette philosophie, Bottom rompt avec ses croyances chrétiennes, il ne s'illusionne pas à propos de l'Éden, du paradis terrestre promis par les chrétiens, il s'aperçoit qu'il est donc inutile de s'illusionner sur notre sort en se contorsionnant dans toutes sortes de rituels superstitieux: «Pas besoin de regretter, se martyriser pour se racheter, on est pardonnés d'avance, de force, pas rien qu'absous mais dissous, déjà nettoyés petit à petit par le vide» (p. 144, nous soulignons). La vie ne débouche ni sur l'enfer ni sur le paradis, mais plutôt sur la prise de conscience du vide qui se veut un éveil au caractère illusoire de créations telles que le paradis et l'enfer, et au conditionnement qu'elles suscitent (regrets, remords, culpabilisation, volonté de rachat). Ducharme reprend ici le concept du vide et s'en moque tout en vantant ses effets purifiants sur la douloureuse réalité des remords. L'utilisation qu'il en fait joue ainsi un rôle à la fois déstabilisateur puisqu'il remet en question nos habitudes de pensée (le *mea culpa* chrétien), et salvateur en ce sens qu'il propose au protagoniste de se dégager de son conditionnement

⁵¹ Jacques Pelletier, «Le *Dévadé* du réel», *Lettres québécoises*, Montréal, n° 61, printemps 1991, p. 16.

par l'Éveil, par la lucidité.

Cette vacuité englobe tout; même les dieux sont soumis à la loi de l'«impermanence» et conséquemment aucun d'eux ne possède de réalité permanente. Si leur vie est plus longue et plus heureuse que celles des humains, il n'en demeure pas moins qu'ils sont aussi condamnés à mourir, et que, même en eux, il n'existe pas de principe fondamental. Les bouddhistes refusent l'idée d'un principe fondateur, d'un Dieu créateur de l'univers.

Pour un esprit occidental formé dans un contexte chrétien, comme c'est le cas chez Ducharme, l'expérience du vide bouddhique en tant que contact mystique avec la réalité telle qu'elle est, rappelle l'expérience chrétienne du divin en tant que contact avec la réalité essentielle ou fondamentale. Ce rapprochement s'exprime de plusieurs manières par notre protagoniste-narrateur. Ainsi, Bottom déforme ses prières, son *Noster Pater* devient: «Notre Père qui êtes le **vide** qui a horreur de la nature, la mienne plus que les autres» (p. 31, nous soulignons). Puis en se promenant sur la route, Bottom affirme: «pas de bon Dieu pour sauver personne dans mon église tout en long, tout en lampions gelés. Il n'y a **rien** tout court, concentré bien épais» (p. 172, nous soulignons). Les altérations apportées par Bottom à ses prières transforment ici la figure du Dieu chrétien en celle du vide bouddhique, et ce faisant, il laisse voir une intériorisation toujours plus achevée du bouddhisme*.

L'anecdote de l'hôpital où Nicole, après avoir vu un accidenté amputé d'une jambe, dit «Merci mon Dieu» en se tenant le genou dénonce le type de croyance superstitieuse qui conditionne notre existence en créant un lien de causalité entre notre condition de vie et la protection de Dieu, entre les réalités physiques et métaphysiques. Bottom remet en cause de telles croyances lorsqu'il affirme «C'est pas ton Dieu qui tient à ta jambe, c'est ton genou; il faut dire merci mon Genou [...] Pourquoi louer un bon Dieu qui nous laisse tomber quand on a un bon Genou qui nous soutient? » (p. 182). Par de nombreux énoncés aussi blasphématoires qu'illuminés, Ducharme tend à démystifier de nombreuses références au «Dieu» chrétien en les dépouillant de tout leur sens sacré.

Toutes ces exécrations proférées contre le Dieu chrétien associé au dieu du temple de son éducation religieuse débouchent sur une consécration du vide bouddhique. En affirmant qu'il n'existe aucun principe supérieur au-dessus de l'homme, les propos de Bottom reprennent ceux de l'idéologie bouddhique. Le concept de Dieu est perçu comme une formation mentale conçue par l'homme; il n'est qu'une projection illusoire.

Pour renforcer cette idée, toutes les allusions à Dieu telles que «Dieu sait quand» (p. 33), «Ah Seigneur» (p. 124 et 151) ou «Faire de l'exercice, Christ» (p. 247) manifestent par leur formulation figée qui prive ces énoncés

de tout sens chrétien; elles ne veulent plus rien dire, elles sont vides de sens. Ce concept du vide qu'applique l'auteur à la réalité des mots reprend la conception bouddhique où le mot est perçu comme vide de sens *sui generis*, puisque tout mot se définit en fonction d'autres mots, que toute signification est le produit d'interrelations dynamiques qui ne reposent sur aucun savoir fondamental.

Autrement dit, l'auteur exploite le concept du vide bouddhique pour démontrer que toute réalité se base sur des structures métaphoriques et qu'il n'existe pas de discours qui ne soit pas fondé sur un autre discours, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de méta-métadiscours ou de méta-métaphores, de réalité en soi. Ce faisant, il indique que toutes les formes hiérarchiques qui reposent dans le discours sont en fait des constructions qui ne reposent sur aucune réalité métaphysique. Le concept du vide démystifie toute forme de concept pris comme fondamental et absolu.

L'association entre Dieu et le vide connaît donc une exploitation particulièrement florissante dans le roman. Et Ducharme ne s'arrête pas là; il pousse l'exploration du vide jusque dans son personnage principal qui pressent sa propre personne comme une illusion, confrontant son vide intérieur en tant que personnage:

P. Lafond, on demande P. Lafond ! Je m'appelle pour voir si je vais venir, [...] **Mais il n'y a pas de chair dans le nom. Il n'y a plus que du**

semblant, un imitateur qui personnifie un fornicateur, un acteur tripoteur de texte, tordeur de kleenex. (p. 182, nous soulignons)

Or, sentir le vide ou faire le vide ne signifie pas que l'on se dissout dans le néant comme le sous-entend la conception occidentale du mot «vide». Cette intériorisation de la vacuité prend plutôt le sens d'un renoncement aux illusions entretenues par la conscience et le désir, en un mot: l'ego. Cette prise de conscience se concrétise dans *Dévadé* alors que Bottom, après une absence prolongée, se prépare à revoir la Patronne. La nature de son introspection est en ce sens très révélatrice d'un renoncement au désir: «On commence par se demander ce qu'on attend d'elle [la Patronne] puis on y renonce, on fait le vide, pour lui laisser toute la place, pour qu'elle fasse ce qu'elle veut» (p. 231, nous soulignons). Comme nous le voyons ici, le vide décrit par Bottom consiste précisément à renoncer à *attendre quelque chose d'elle*. L'idée de «faire le vide» prend par conséquent le sens d'une renonciation aux illusions suscitées par l'ego. Bottom délivre la patronne de la conception qu'il s'est faite d'elle; il la libère de toutes ses attentes en renonçant à ses fabulations égocentriques et parvient ainsi à «faire le vide».

Même si Bottom prend conscience du vide, il ne faudrait pas nécessairement en conclure qu'il fasse l'expérience de la vacuité ou de l'illumination comme état suprême de la connaissance. La caractéristique du vide ne se confond pas avec cette expérience sublime que Suzuki décrit

comme un état «transcendant toute forme de relation mutuelle: sujet-objet; naissance-mort; Dieu-monde; quelque chose-rien; oui-non; affirmation-négation.» Un état où il n'existe «ni temps, ni espace, ni devenir, ni choséité⁵²»

Il n'apparaît pas évident que Bottom se transforme en grand sage ayant résolu toutes les contradictions, qu'il soit parvenu au nirvana*, à l'état de Bouddha*. Son expérience où il cherche à se défaire de ses habitudes de pensée et où il ne fait référence à rien ni à personne est plutôt à rapprocher de la *prajna*, décrite comme le développement d'une vue intérieure sur la nature des choses qui dépasserait celle obtenue par un raisonnement logique ordinaire⁵³, ou celle véhiculé par la conscience collective.

⁵² D.T. Suzuki, cité par Hélène Brunelle, «L'influence bouddhique dans *Un homme obscur* de Marguerite Yourcenar». Thèse de M.A., Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 1989, f. 115.

⁵³ cf D.T. Suzuki, *op. cit.*, p. 79.

*L'existence est dukkha**

La troisième caractéristique de l'existence consiste à dire que l'existence est douloureuse (*dukkha**). La souffrance universelle s'explique du fait que toute existence est soumise à la loi de l'«impermanence» et qu'il n'existe rien d'éternel dans cet univers. L'homme passe de la santé à la maladie, de la jeunesse à la vieillesse et de la naissance à la mort. Son désir d'appropriation se voit donc perpétuellement frustré puisque toute chose est condamnée à disparaître et en disparaissant crée la souffrance. Ainsi, tous les humains sont sujets aux chagrins, à l'angoisse, aux regrets, à la déception, bref aux différentes formes de *dukkha**. Personne n'y échappe, tant et aussi longtemps qu'ils n'ont pas atteint l'Éveil.

Tout comme le concept de *dukkha** tient une place centrale dans la philosophie bouddhique, la souffrance occupe elle-aussi une place capitale dans *Déवादé*. Personne n'y échappe, l'aspect douloureux de la réalité touche tous les groupes d'individus en présence. Qu'il s'agisse de la Patronne bien nantie dont le malheureux accident lui a coûté non seulement l'usage de ses jambes, mais aussi son mariage. De Léon, son mari qui se culpabilise de lui avoir brisé les deux jambes et qui souffre maintenant des indemnités qu'il doit payer pour son divorce. Qu'il s'agisse de Juba qui se plaint constamment de ne pas être aimée de Bruno. Ou de ce dernier, toujours «amer et

ressentimental» (p. 18) face aux femmes «toutes autant qu'elles sont». Qu'il s'agisse de Francine, qui est frustrée d'avoir perdu son emploi avec la Patronne. Le mal de vivre est omniprésent.

Notre protagoniste-narrateur qui assiste à ce spectacle de douleurs et de souffrances et reprend le concept de *dukkha** par le mot «mal», pris au sens «d'avoir mal», souffrir: «On n'a rien sans souffrir et j'ai l'embarras du choix. Je fais tout mal» (p. 189). Bottom paraphrase souvent ce concept dans ses plaintes introspectives où il fait étalage de toute la panoplie des réalités douloureuses qu'il rencontre. Il parle du mal que lui procurent certaines omissions: « Je fais tout **mal**, même ce que je ne fais pas (déplacer l'auto pour ne pas me faire coller un autre ticket)». Il se plaint de la douleur que lui font les autres tel le «**mal** que le chat fait en miaulant pour retourner à la maison», puis des souffrances qu'il ressent lorsqu'il perd patience et qu'il devient violent, ce «**mal** que je me fais en m'énervant puis au **mal** que je me fais en le frappant». Ailleurs, il dénonce le mal que fait le chat qui a faim lorsqu'il «assassine en torturant» un oiseau sans défense. Et de tous les maux, le pire de tous, le mal engendré par le sentiment de culpabilité: «Même être malheureux, être malade, c'est **mal**; les pestiférés se fouettaient entre eux pour expier ce qu'ils croyaient avoir attiré sur eux...» (p. 189, nous soulignons)

Tout comme les bouddhistes, Bottom perçoit la souffrance comme une

réalité omniprésente et inévitable; cependant il la discerne selon une vision non-dualiste où le paradigme du mal ne s'explique plus d'après son contraire, le bien, où le paradigme de la souffrance ne s'explique plus d'après son contraire, la joie. Le *dukkha** réunit ces oppositions en une seule et même réalité douloureuse. L'anecdote du chat illustre efficacement cette non-dualité puisque Bottom qui souffre des miaulements du chat ne parvient pas à mettre fin à cette souffrance en la retournant contre la pauvre bête, parce qu'alors, il ne fait qu'augmenter son mal par la colère et les remords. Conséquemment, tout ce que l'on fait est mal et tout ce que l'on peut faire, c'est avoir mal:

Quand ça va mal, aucun effort ne peut faire que ça aille mieux. Quand ça va bien, on réussit tout ce qu'on entreprend pour que ça rempire; on a même du mal à se retenir, impatient qu'on est de redevenir, en exerçant le seul vrai pouvoir qu'on ait, maître de son destin... (p. 101)

La souffrance pour Bottom est une réalité inéluctable. Elle inclut non seulement les éléments pénibles de l'existence, mais aussi les temps plus heureux car, tout étant impermanent, même les instants de bonheur sont condamnés à disparaître et donc à faire souffrir.

AUTRE CONCEPT

*Le Karma**

Comme nous l'avons vu, la pensée bouddhique postule que l'existence est à la fois impermanente, vide et douloureuse. Dans cette conception du monde, la notion de destin est écartée. Il n'y a pas de fatalité, pas de voie prédéfinie par un principe supérieur. L'homme y est seul responsable de ses actions et de sa situation, il est libre. Or, le bouddhisme* a conservé de l'hindouisme dont il est issu, le concept de karma* qui est encore confondu en Occident avec l'idée d'une justice morale provenant des conceptions religieuses théistes où persiste «l'idée d'une justice rétributive⁵⁴». Par contre, selon la judicieuse étude de W. Rahula, la théorie du karma* divulgue un principe de causes et d'effets, d'actions et de réactions; elle exprime une loi naturelle qui n'implique aucun principe divin⁵⁵. Tout comme la gravité fait retomber une balle lancée dans les airs, le karma* place l'individu face aux conséquences de ses actions égoïstes.

Or, Ducharme déroge vraisemblablement de la pensée bouddhique sur un point: il n'adhère pas aux théories karmiques qu'il conçoit comme un autre principe moral, une puissance qui pardonne ou qui punit. Selon lui, la vie se

⁵⁴ W. Rahula, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁵ *Ibid.*

juge tout comme le fait Juba qui «pardonne tout à mesure». Ainsi, tous nos actes sombrent dans l'oubli; il n'existe pas de juge chargé de rétribuer chacune de nos actions, car il «faut tenir des registres pour les effacer, et elle n'en tient pas. Pas de karma*...» (p. 19)

Ducharme semble avancer que tout comme il n'existe pas de principe supérieur, il n'y a pas de karma*, tout comme il n'y a pas de karma*, il n'y a pas de justice. En effet, Bottom répète fréquemment qu'il n'y a «pas de justice⁵⁶». Il n'y a pas de justice sociale «parce qu'on se laisse gouverner par une bande de privilégiés» (p. 57), il n'y a pas de justice divine parce que même des personnes aussi attentionnées que la Patronne souffrent des pires maladies. Idéalement, la justice devrait récompenser les bons et punir les méchants, or, tout le monde souffre, ce qui prouve qu'elle n'existe pas. Par ailleurs, même si tout le monde souffre, personne ne le fait également: «il n'y aura pas de justice tant et aussi longtemps que tout le monde ne souffrira pas comme tout le monde c'est-à-dire comme moi» (p. 211).

La justice apparaît donc aux yeux de Bottom comme un système infirmant toute forme de liberté individuelle, puisqu'elle ne se construit que pour certaines catégories sociales. Mais la patronne lui fait réaliser l'avvers de cette

⁵⁶ Voir Réjean Ducharme, *Débadé*, p. 18, 37, 57, 83, 119, 147, 178, 194, 211, 236, 251.

médaille qui, paradoxalement, est la liberté:

« Il y a pas de justice !...

— Tant mieux, il y a toute la liberté. .. Où serait le plaisir de Dieu s'il n'avait pas tous les droits, s'il avait une conscience, s'il était forcé de se culpabiliser, d'expier, de se priver de faire la moitié de ce qui lui plaît? (p. 236)

S'il n'y a pas de justice fondamentale, pas de karma*, il existe cependant une liberté fondamentale qui délivre l'homme d'un sens moral illusoire et douloureux. Mais, ce faisant, il est placé en face d'une liberté fondamentale avec laquelle il doit composer pour faire face à une existence impermanente, vide et douloureuse. Dans cet ordre d'idée, l'homme acquiert sa liberté, il la développe dans une profonde prise de conscience de son rapport au monde, dans la voie enseignée par les Quatre Nobles Vérités.

LES QUATRE NOBLES VÉRITÉS

Les Quatre Nobles Vérités constituent l'enseignement fondamental du bouddhisme*. La Première Noble Vérité affirme l'existence de la souffrance (*dukkha**), la Deuxième Noble Vérité explique l'origine de la souffrance, la Troisième enseigne la cessation de la douleur et la Quatrième décrit la voie Octuple permettant la cessation de la douleur. Toutes ces Nobles Vérités sont interdépendantes, comme le dit Bouddha*, celui qui voit le *dukkha**, prend aussi connaissance de ses causes, de la possibilité de cesser le *dukkha** et il voit aussi le sentier qui permet la cessation de *dukkha**⁵⁷. Elles s'articulent dans le roman non pas sous forme d'assertions précises, mais plutôt en tant que processus de méditation permettant au protagoniste de parvenir à mieux comprendre son ego et ainsi cheminer vers l'état d'Éveil.

*La Première Noble Vérité: dukkha**

La Première Noble Vérité est celle de la douleur. Le principe de souffrance universelle tel que nous l'avons décrit dans les caractéristiques de l'existence tient la place centrale de toute la philosophie bouddhique. La méditation de cette Noble Vérité se concrétise dans la prise de conscience de

⁵⁷ W. Rahula, *op. cit.*, p. 47.

la réalité douloureuse, du *dukkha**.

Or, toute existence est *dukkha**. Les bouddhistes distinguent trois types de souffrance: les souffrances ordinaires, les souffrances causées par le changement et les souffrances en tant qu'état conditionné⁵⁸. La vieillesse, la maladie, la mort, les chagrins, les blessures, les situations déplaisantes sont perçues comme des souffrances ordinaires. La deuxième forme de douleur provient de la frustration qui survient à la suite de la disparition, de la perte d'un objet convoité. La souffrance en tant qu'état conditionné s'explique du fait que ce que l'on nomme l'«être» n'est qu'une composition des cinq agrégats (la matière, les sensations, les perceptions, les formations mentales et la conscience) qui sont sujets au principe d'«impermanence», et derrière lesquelles on ne retrouve aucun principe permanent comme le «Soi» ou l'«âme». Conséquemment la réalité telle qu'on la conçoit est une illusion. Toutes les conceptions que l'on peut s'en faire sont le produit d'un conditionnement physique, mental ou spirituel qui n'a rien à voir avec la réalité telle qu'elle est. Elles sont illusoires et suscitent de la douleur sous forme d'angoisses inutiles.

Les particularités de chacun de ces trois modes de souffrance se manifestent dans le roman. L'accident de la patronne, la gonorrhée de Nicole,

⁵⁸ *Ibid.*, p. 38.

la mort de Bruno sont considérées comme des souffrances ordinaires, ces événements malheureux arrivent indépendamment de toute volonté. Le deuxième type de souffrance comporte une dimension plus psychologique. La frustration que ressent Bottom lorsqu'il perd la confiance de Lucie figure cette forme de douleur. Pareillement, les colères et les angoisses de Juba lorsqu'elle perd toute trace de Bruno expriment le même genre de tourment. Dans le roman, cette forme de douleur est surtout illustrée par la perte d'un être aimé. Elle évoque alors notre impuissance face à la volonté changeante de l'Autre. Et, finalement, le troisième type de souffrance se dépeint comme un mal purement intérieur puisqu'il est le fruit de nos projections mentales sur le réel. Cette forme de douleur est exposée dans le roman par diverses formes de catégorisations illusoires qui limitent notre perception du monde. Cette attitude est habilement illustrée dans une petite discussion entre Bottom et Juba où elle cherche à savoir quel type d'attrait physique pouvait susciter en lui la Patronne. De but en blanc, Bottom lui répond sur un ton farceur: «La partie de son anatomie que je préfère, c'est son Oldsmobile.» (p. 21). Or, le conditionnement de Juba aux propos pornographiques de Bottom lui fait comprendre «os mobile» au lieu de «Oldsmobile», réponse qui la laisse perplexe. Alors que Bottom veut désamorcer ses appréhensions en la faisant rire, le quiproquo de Juba produit le résultat contraire en la rendant encore plus

jalouse. Ce pré-conditionnement face à l'autre traduit bien la spécificité de la douleur en tant qu'état conditionné. Bottom perçoit bien sa confusion, mais il ne cherche pas à expliquer et choisit plutôt de «la laisser dans l'erreur, où l'on dit que le mal se répand.» (p. 21) Cette considération de l'erreur se différencie de l'expression stéréotypée la désignant comme «humaine», elle coïncide plutôt avec la perception bouddhique de l'ignorance. De furtives remarques du genre montrent bien comment l'intertextualité bouddhique sert l'auteur dans le processus de transformation des idées toutes faites qui circulent dans une société.

Ces trois formes de réalité douloureuse trouvent ainsi leur place dans le roman. Or, la souffrance est une réalité universelle et leur présence ne serait pas significative d'un *topos* bouddhique si nous n'avions pas Bottom dont l'interprétation de ces différentes souffrances cadre tout à fait avec une appréhension bouddhique de ces réalités. Son discernement signale une prise de conscience des diverses formes du *dukkha** et, par le fait même, une méditation de la Première Noble Vérité. Par conséquent, cette première méditation débouche inévitablement sur la seconde dont la principale visée réside dans la connaissance des causes de toute cette souffrance.

La Deuxième Noble Vérité: l'origine de la douleur

Cette Noble Vérité enseigne que la «Soif» et l'«Ignorance» engendrent les trois racines du mal qui sont la convoitise, la haine et l'erreur, d'où naissent à leur tour les vices, les passions et les opinions fausses.

La Soif

La douleur provient d'une part de ce que les bouddhistes appellent la «Soif», désignation servant à illustrer le désir. Dans le roman, la Soif de Bottom s'inscrit d'abord ironiquement dans sa tendance à boire quotidiennement sa grappe de six petites cannettes de bière. Son penchant pour l'alcool est inextricablement lié au désir qu'il éprouve face aux femmes, les seules avec qui il boit d'ailleurs. En effet, sa soif de bière semble se mesurer en fonction de son degré d'excitation. Au bar de l'hôtel des Quatre Coins, la connivence qu'il développe avec la serveuse est présentée comme une «préférence dont je jouis de plus en plus et qui me donne de plus en plus soif» (p. 124). Si son désir lui donne soif, inversement sa soif excite aussi son désir; Bottom va jusqu'à projeter ses fantasmes sexuels sur une bouteille de vodka:

je continue de rêver, mais à une tout autre flamme. Toute nue sous ses drapeaux polonais, ruisselante au premier baiser, plus brûlante à chaque étreinte, dont la dernière la presse jusqu'à la dernière goutte, et à ce qu'elle ne soit plus bonne qu'à jeter dans le fossé, par la vitre

baissée, c'est une Wodorowa, comme la bouteille à Bruno (p. 114)

Ce parallèle entre sa soif d'alcool et son désir sexuel rappelle le lien métaphorique (Soif = désir) proposé par les bouddhistes. Cette transposition de la Soif bouddhique en soif d'alcool apparaît d'abord caricaturale mais en fait elle s'avère très efficace.

La comparaison entre la Soif (le désir) et la soif de bière est, en effet, fort appropriée, en ce sens que les bouddhistes montrent que le désir ne peut être assouvi puisque une satisfaction même des plus partielle a toujours pour effet d'alimenter la force du désir plutôt que de l'apaiser. Or, il en va de même pour la consommation d'alcool qui a pour effet de provoquer la soif plutôt que de l'éteindre. Même si Bottom croit parfois trouver une forme de salut dans ses broches: «j'avais réglé le fameux problème du mal. Je l'avais bu, éliminé en l'absorbant à rebours jusqu'à la Genèse. Il n'y en avait plus. Tout était aux pommes, comme avant le péché érogiciel» (p. 124), ses réveils n'en sont que plus pénibles et plus douloureux.

Qu'il s'agisse de Soif bouddhique ou de soif de bière, les deux causent la douleur. Bottom est fort conscient des effets désastreux de sa consommation quotidienne. Il comprend rapidement que ce sont ses six bières qui le font se «jeter dans les précipices où les Juba gémissent» (p. 53) et qui lui font souvent perdre le contrôle: «elles produisent une énergie de plus en

plus destructrice et des résidus de plus en plus visqueux.»(p. 166) Sa soif lui occasionne donc bien des désagréments, mais jamais autant que ses désirs.

Le désir cause aussi de la douleur parce que toute attente est irrémédiablement déçue, car l'objet sur lequel elle se porte est tôt ou tard condamné à disparaître. Plusieurs anecdotes montrent à quel point le désir de Bottom peut lui causer de souffrances, à commencer par sa plus grande histoire d'amour: Lucie.

Lors de son enfance, Bottom est devenu le protecteur de Lucie et, par la force des choses, il s'est entiché d'elle. Devenue adolescente, Lucie s'est mise à refuser ses approches, alors que lui en reste épris pendant vingt ans. Bottom se trouve alors profondément déçu, la force de son désir devient donc source de frustration, de ressentiment et donc, de douleur. Non pas que tout ait été toujours sombre dans leur couple. Les souvenirs qu'il évoque du temps où il s'est épris de Lucie respirent la joie de vivre: «nos terres se touchaient. Nous sautions par-dessus le même fossé, grimpions à la même clôture» (p. 32). Le bonheur qu'il éprouvait alors à être son «protecteur» reste ancré dans sa mémoire. Il avoue même qu'il ne s'était jamais «fait donner autant d'importance» qu'alors. Bonheur aussi intense que fragile d'où naîtront des tourments aussi solides que tenaces, puisque le temps, le changement, — l'«impermanence» — fait en sorte que, soudainement, leur relation change:

Je n'étais plus du monde depuis que Lucie défaisait celui qu'elle avait créé, qu'elle n'avait plus de main que pour se protéger de moi. J'avais trop bien joué mon rôle fraternel. Avec la puberté, elle ne supportait plus que des liens d'extrême parenté (p. 32).

Ici, la douleur prend son origine dans les attentes que Bottom s'est faites face à Lucie. Celui-ci ressent de façon aiguë la séparation d'avec celle qu'il aime, il en découle un sentiment de perte et une grande nostalgie. La nature égoïste de son désir débouche inévitablement sur un grand désappointement, car son amour s'élabore à partir de ses fantasmes, c'est-à-dire sans prendre véritablement considération de la réalité de l'autre.

Par la suite, cette convoitise se transforme en frustration, puis en haine à son égard. Les échanges que Bottom partage avec Lucie sont de plus en plus caustiques et les commentaires qu'il fait à son propos de plus en plus acerbes. La méditation de la Deuxième Noble Vérité permet à l'homme de suivre l'élaboration de sa douleur et la façon dont elle s'extériorise.

Reproduisant le même parcours, le désir amoureux qu'il éprouve pour Juba suscite beaucoup de déceptions. Cette relation de même nature lui cause aussi des douleurs comme nous l'avons expliqué dans la démonstration des trois filles de Mara⁵⁹. La frustration de Bottom y est extrêmement douloureuse. Le même type de souffrance se retrouve alors qu'il s'énerv

⁵⁹ Voir p. 33.

parce que la serveuse ne cherche pas à lui faire la causette. Frustré, il sort du restaurant et reste assis au grand froid dans le but de lui faire ainsi regretter son indépendance. Il reste «Bien assis sur le perron glacé. Bien content de souffrir longtemps, pour bien culpabiliser sa femme, qui ne m'a pas invité à entrer» (p. 18). Même s'il désire faire souffrir la serveuse d'un complexe de culpabilité, c'est lui même qui souffre de sa frustration autant que du froid.

Les exemples de désir qui dégénère en situations douloureuses abondent pour le protagoniste. L'amour pour Juba, le désir sexuel pour Nicole ou pire, la folle rencontre avec Francine au réveillon de Noël sont autant de situations où les désirs sexuels de Bottom provoquent des résultats fort douloureux. Les attentes illusoires qu'il se fabrique sur chacune suscitent bien des déceptions, beaucoup de frustration, car elles ne se concrétisent jamais.

L'ignorance

Pareillement la douleur peut aussi être causée par l'ignorance. Or, chez les bouddhistes, l'«ignorance» correspond, paradoxalement, à ce que les occidentaux nomment la «connaissance⁶⁰». En effet, le terme ignorance dénonce les connaissances intellectuelles médiates c'est-à-dire tout mode d'appréhension du réel qui se construit sur la base d'une pensée rationnelle,

⁶⁰ J. Bacot dans la préface du livre de D.T. Suzuki, *op. cit.*, p. 10.

d'une logique dualiste⁶¹. À cet égard, la réalité construite à partir d'une analyse logique devient le schème que l'homme construit pour désigner quelque chose qui, selon toute probabilité, échappe totalement à une vérification humaine objective. Bref, le réel est une projection du sens donné au monde et l'ignorance, l'état de l'esprit lorsqu'il est hypnotisé par le charme de ces constructions mentales.

La véritable connaissance pour les bouddhistes, c'est la connaissance de soi. La doctrine nous apprend à être nous-mêmes et l'acquisition de cette vérité doit s'effectuer par le biais d'une expérience intérieure. Autrement, toute cognition élaborée selon un raisonnement intellectuel entraîne des déceptions, des angoisses, du *dukkha**. Les constructions mentales lorsqu'elles sont transposées dans la réalité, causent des désagréments aussi bien intellectuels que moraux et spirituels, et qui, par la suite, suscitent bien des angoisses.

Tout comme le mot dans le dictionnaire réfère à une définition composée d'autres mots, il n'existe pas de sens pré-déterminé dans le mot; pareillement la conscience est une faculté qui impose des catégories en fonction d'autres consciences et il n'existe pas de conscience pré-déterminée. Le bouddhisme* rejette donc totalement la pensée conceptuelle puisque, dans son optique, le travail de la conscience débouche irrémédiablement sur une

⁶¹ D.T. Suzuki, *op.cit.*, p. 27.

construction de l'ego dont l'existence est foncièrement illusoire.

Dans *Débadé*, Bottom prend conscience de toutes ces constructions mentales sur lesquelles s'élabore le monde fictionnel qui nous entoure. Il en fait ici la preuve par l'absurde:

Il suffit, le mot le dit, d'avoir la force nécessaire. Et cette force n'existe pas. C'est une idée qu'on se fait. Je vais me la faire. Ce dont on a besoin, on se le met dans la tête, on lui ordonne de s'y trouver. Si on le sent, on l'a, on peut s'en servir. Dans cette boîte à fictions, il s'agit d'imaginer. Si on fait assez semblant, ça fait aussi bien l'affaire.(p. 172)

Affichant sa connaissance du fonctionnement des constructions mentales, Bottom les exploite au plus haut point en se forgeant une réalité illusoire qui en vaut bien une autre. Toutefois le programme de rada qu'il s'est donné à suivre afin de «se ressembler» lui cause bien des tourments. Il a beau jouer à la perfection son rôle de «réprouvé amer, de paria abject, infect, alcoolique et ingrat» (p. 45), il se voit constamment rongé par un terrible sentiment de culpabilité. En fait, il devient même très conscient de la souffrance qu'il éprouve en jouant son rôle de rada. Par exemple, en laissant le chat dans l'auto en plein hiver pour le punir, il réagit comme si cette action s'était déjà renversée contre lui, il dit: «je ne m'en remettrai pas, je ne l'aurai pas volé» (p. 172). Ses remords de conscience deviennent tellement prévisibles qu'il se punit avant même d'avoir fait souffrir.

Plus loin, Bottom devient même conscient des conséquences

douloureuses que provoquent les constructions mentales chez d'autres personnes. Ainsi, l'anecdote où un enfant attrape au vol un billet de dix dollars que Juba a échappé et qui d'abord s'enfuit avec, puis le rapporte, suscite chez Bottom la réflexion suivante: «Ce crétin est tout content d'avoir regretté, de s'être laissé culpabiliser, d'avoir cédé à sa conscience, cette pulsion de mort» (p. 203). Ici, l'auteur laisse voir manifestement qu'il s'éloigne du discours moral chrétien. Le cliché du bonheur dans la bonne conscience est mis en déroute par le concept bouddhique percevant celle-ci comme une production de la conscience, comme une illusion causant la souffrance.

Comme nous le constatons, ce qui pèse sur la vie de Bottom, ce ne sont pas les inégalités sociales, le «système» qu'il faudrait détraquer, c'est le complexe de culpabilité, ce mal que l'on ressent inconditionnellement du fait que l'on cherche à haïr ou à aimer.

*La Troisième Noble Vérité: la cessation de dukkha**

Cette Troisième Vérité concerne l'abolition du désir et de l'ignorance. C'est l'état de détachement où se manifeste l'Éveil, aussi connu sous le nom de *bodhi*, l'état de Bouddha*. Le terme Éveil sert à désigner celui qui a atteint la réalisation, c'est-à-dire celui qui voit la douleur du monde et qui connaît le moyen d'en sortir. L'Éveillé acquiert deux qualités principales: la compassion et les moyens habiles, la *karuna* et l'*upaya*⁶².

La Troisième Vérité indique le but à atteindre (la non-lutte), et non les moyens pour y parvenir, cette dimension étant exposée seulement en dernier lieu dans la Quatrième Vérité. Cette façon peu commune d'annoncer la fin avant les moyens s'explique selon nous du fait que les bouddhistes accordent beaucoup plus d'importance à la méthode personnalisée permettant à chaque individu d'atteindre l'état où cesse le *dukkha** qu'à cet état en soi. Nous dirions que, pour eux, les moyens justifient la fin, plutôt que l'inverse.

L'Éveil se conçoit comme un renouvellement de notre vision du monde. Il nécessite un renoncement aux divers concepts et aux perceptions qui attachent l'homme aux mondes inférieurs (le monde du désir, le monde animal). La tradition bouddhique considère ces tendances non pas comme un

⁶² Chögyam Trungpa, *Le Cœur du sujet*, p. 262.

état de péché, elle en parle plutôt comme des «tendances habituelles⁶³». La notion d'Éveil correspond à une libération de ces tendances, libération qui nous permet de *voir la réalité telle qu'elle est*. L'être parvenu à cet état de détachement total développe une paix intérieure appelée équanimité. Lorsqu'il éprouve des situations plaisantes, déplaisantes ou neutre, il les éprouve mais sans passion, sans désir et donc sans lien qui l'attache à elles. Il s'ensuit une forme d'adoucissement face à la vie. Les colères et les déceptions n'ont plus raison d'être, car cet état permet de s'ouvrir au monde.

Dans *Débadé*, Bottom connaît bien le concept de la Troisième Noble Vérité pour l'avoir déjà entendu alors qu'Andrew expliquait à la Patronne «que notre sort n'a de sens qu'aux conditions de notre réveil, anticipé: l'état d'extinction (nibbuta*) de tout désir, tout attachement, toute résistance... » (p. 86-87). Mais il n'adhère pas à ce programme où il laisse voir la faille: «Ce serait bien si on pouvait éteindre la lumière sans s'éteindre avec» (p. 87). En effet, le protagoniste laisse de côté cette quête du nirvana* puisqu'elle ne semble connaître d'aboutissement que dans la mort. En fait, ce renoncement à la vision stéréotypée du nirvana* en tant qu'idéal à atteindre est absolument nécessaire à la méditation de la Troisième Noble Vérité. Car, celui qui vit dans l'avenir avec une vision de la vie obnubilée par l'attente de la réalisation d'un

⁶³ *Ibid.*, p. 265.

but idéal reste fasciné et aveuglé par son expectative. Il lui manque l'intelligence du présent sur laquelle se fonde toute méditation visant à transcender l'ego. En effet, l'état de détachement de l'Éveillé consiste non pas à rompre tout contact avec la réalité, mais plutôt à rétablir ce contact en éliminant toutes les constructions illusoires qui l'ont masqué pendant si longtemps. Pareillement, Bottom affirme ne pas vouloir s'éteindre dans une recherche de nirvana* reclus dans la cellule d'un monastère et semble plutôt opter pour une vie pleine de compassion se déroulant ici et maintenant ce qui lui permettrait de rester près de l'humanité pour ainsi mieux comprendre ses problèmes et ses douleurs. Nous reconnaissons là le vœu du bodhisattva* qui, dans sa compassion infinie, aime sans désirer quoi que ce soit en retour.

Cette extinction des désirs n'est pas chose facile. Il est difficile de rompre les liens, les attaches avec ceux qui nous entourent. Les souffrances amoureuses de Juba illustrent bien cette difficulté: «Toutes ses histoires d'amour racontent l'échec de son besoin de nourrir, faire grandir, **donner des forces qui rompent les liens**, comme celles qui délivrent l'enfant du ventre, du lit, de la maison» (p. 219, nous soulignons). La méditation de la Troisième Vérité transparaît dans les difficultés de Juba puisqu'elles démontrent ici son incapacité à se détacher de son désir. De plus, l'utilisation de la locution «rompre les liens» reprend une expression consacrée du bouddhisme*:

*samsyojana*⁶⁴. L'idée de «rompre les liens» n'implique pas la coupure de tous nos liens sociaux comme semble le saisir Andrew qui vit reclus dans son monastère, car cette attitude d'isolement ne peut en aucune façon conduire à la compassion. Par l'expression «rompre les liens», les bouddhistes parlent plutôt de mettre fin à la vie fantasmatique que produisent nos désirs, c'est-à-dire cesser de se créer des attentes face aux autres, cesser de penser que tout nous est dû, cesser de vivre en fonction de notre ego.

Juba dont toutes les actions sont motivées par l'ego ne parvient donc pas à faire cesser la douleur. Par contre, Bottom, à la fin du roman, atteint cet état de détachement dans sa relation avec la Patronne. En la quittant, en la laissant s'«organiser tranquille», il cherche à lui faire du bien en arrêtant de lui nuire, mais surtout en cessant de faire ses projections sur elle: «Je suis content de moi, **délivré moi-même de moi**, quand je sens que c'est fait, que je me suis arraché de toi, que je ne te cancérise plus, tu comprends?» (p. 219, nous soulignons). Ainsi, lorsqu'il affirme s'être «délivré moi-même de moi», Bottom signifie qu'il s'est libéré de son ego. Pareillement lorsqu'il affirme s'être «arraché» d'elle, il indique qu'il a rompu les liens illusoires qui font considérer l'autre en fonction de ses attentes et qu'il ne la «cancérise» plus de ces liens

⁶⁴ André Bareau, «Le Bouddhisme indien», *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, coll. Encyclopédie de la Pléiade, 1970, p. 1154.

qui causent douleurs et tourments. Cette nouvelle attitude de Bottom montre qu'il s'est libéré de ses désirs.

Puis, lorsqu'il la rappelle, ses sentiments pour elle se sont transformés, ils ne sont plus fondés sur son désir à lui, il lui dit: «Je t'aime! Mais rassure-toi, pas d'amour ni de rien qui rend malade». Son amour pour elle est devenu un amour «de joie» qu'il donne par plaisir et donc, sans attentes, sans recherche de réciprocité:

De joie, je t'aime de joie. Et du peu que j'ai qui fera ton affaire, même si c'est trop peu pour moi, même si tout ce que tu me demandes c'est de t'appeler moins souvent... **Je t'aime à ton goût, à tes conditions.** (p. 256, nous soulignons)

Cet amour de joie qui se construit en fonction de l'autre plutôt qu'en fonction de soi ne risque aucune déception puisque cet amour entraîne l'ego à se perdre lui-même dans l'objet aimé. Ce faisant, l'amant quitte la coquille de son ego et s'ouvre à la réalité de l'Autre. Cet amour inconditionnel fondé sur sa réalité à elle, et non pas l'idée qu'il s'en fait réunit toutes les caractéristiques de la compassion bouddhique.

Cette métamorphose de Bottom n'est pas négligeable. Elle est une véritable ouverture au monde qui l'entoure et elle lui permet de sortir de l'univers souffrant des déceptions sans toutefois renoncer à la vie, à l'amour. De plus, elle le met dans un état de paix intérieure qui se retrouve dans quelques épisodes à la fin du roman. À deux reprises dans le récit, Bottom

semble plus spécialement serein. Ces deux passages offrent des similitudes et il nous paraît à propos de les réunir ici.

À la suite de la mort de Bruno, Bottom fait une longue promenade avec Nicole qui le suit dix pas derrière. Ses quelques réflexions portent sur le temps qu'ils ont passé ensemble et la première rencontre avec Juba. Face à ce triste événement, Bottom ne pleure pas, il sent la tristesse du moment, mais il n'en éprouve pas de douleurs, il est détaché. Sur le chemin de ses réflexions, il croise une gare désaffectée qui lui ressemble et la description qu'il en fait révèle un état mystique:

Sur le viaduc de la rue de la Montagne, on est transporté au royaume de ce qui ne se fait plus. Les trains sont redescendus en enfer, se faire déforger. La gare Bonaventure, qu'ils nourrissaient, a mangé ses pierres, jusqu'à la dernière. Le bassin est vide où les courants confluaient en enchevêtrements de rails, et la neige ensevelit sans se rider le lit creusé par leurs élans. (p. 248)

La neige qui tapit cette gare montre une forme vide qui est empreinte d'une paix intérieure. Le vide de la gare n'exprime pas la désolation, la neige qui la remplit manifeste un sentiment de plénitude. Le cœur de Bottom tout comme la gare, même s'il n'est plus habité par la présence du «petit train donzeur», n'est pas en peine, il exprime un état de paix enfin trouvée, un état proche de l'illumination. Ce vide plein laisse voir un surprenant pouvoir de style capable de transformer un lieu sinistre en un plein métaphysique, vision enchantée du narrateur qui exprime le nirvana* par l'écriture.

Ce passage est à rapprocher de son pendant qui se situe à l'avant dernière page du texte alors que Bottom s'apprête à retrouver la Patronne après une absence prolongée. Après s'être fait refuser l'accès à plusieurs taxis, il en trouve un qui daigne le prendre; une femme conduit:

La régularité de sa conduite et la qualité de son silence les font ressembler à **une paix qu'on aurait enfin trouvée**. Mais je découvre un écho dans son assurance, sa présence, ce rayonnement qui enveloppe, où je suis contenu, mis en confiance et en repos: **le petit souvenir, d'avoir été comme bien reçu sur la terre**, que nous aura laissé notre fée du lac Okeechobee. (p. 255, nous soulignons)

Son propos et sa suite laissent transparaître un état de paix intérieure qui révèle un second état d'illumination chez Bottom. Sa sérénité et sa joie intérieure témoignent d'une métamorphose intérieure qui se traduit par une nouvelle façon de voir le monde.

La Quatrième Noble Vérité: le sentier qui mène à la cessation de la douleur

La Quatrième Noble Vérité décrit la voie à suivre pour parvenir à la cessation de la douleur. Elle se nomme aussi sentier du Milieu parce qu'elle évite deux extrêmes: la recherche du bonheur par le plaisir des sens ou par les mortifications. Toutes deux ayant été jugées inefficaces, Bouddha*, découvrit, par l'expérience personnelle, la voie qui menait au calme, à la vision objective et à l'Éveil. Cette voie appelée par ailleurs sentier Octuple dirige l'ascète vers: la compréhension juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, les moyens d'existence justes, l'effort juste, l'attention juste, la concentration juste. Ces huit préceptes n'ont aucun trait commun avec les Dix Commandements, la voie octuple n'est pas un acte de foi; elle réfère avant tout à une expérience personnelle visant à développer une meilleure connaissance de soi. Il existe un code moral mais celui-ci devient rapidement non valide au fur et à mesure que l'ascète approfondit son niveau de conscience. Aussi, une définition de chaque sentier est difficilement exprimable, car il est impossible de véritablement saisir ce que Bouddha* entendait par ce qui est «juste» sinon que cette notion est appelée à varier en fonction de chaque individu.

D'une manière générale, un spécialiste, C.Trungpa, perçoit le Sentier du Milieu comme une prise de conscience de notre confusion intérieure. Selon lui, l'intelligence doit briller à travers notre confusion comme le soleil à travers

les nuages. Cette même expérience se retrouve dans *Dévadé* alors que Bottom éprouve d'abord une foule de tourments qui ne semblent trouver de causes qu'en lui-même: une soif et des désirs qui s'expriment avec force, mais que rien ni personne ne peuvent assouvir et un complexe de culpabilité dont les remords de conscience le rongent de l'intérieur en lui faisant regretter aussi bien ses sentiments de haine que ses pulsions amoureuses. L'impasse à laquelle il se trouve ainsi confronté provoque en lui une sensation de déroute où il prend simultanément connaissance de la cause et de la solution de tous ses problèmes: «Et je saute le pas, je mets le doigt sur le vrai bobo. La tumeur dans la tête de mon singe. La conscience. Où est le mal si on détraque cette moulinette emballée qui se prend pour une boussole ?...» (p. 189). Cette réflexion en apparence absurde — elle rappelle la folie d'Adé — évoque en fait l'idée de la Compréhension juste telle que proposée par les bouddhistes puisque, selon eux, la véritable compréhension ne peut être atteinte par le biais de concepts dualistes formulés par la pensée. La seule connaissance valable est celle qui passe par l'intuition plutôt que par la conscience. Cette dernière, comme nous l'avons vu dans notre description des constructions mentales dans la Deuxième Noble Vérité⁶⁵, alimente une perception dualiste qui fausse la réalité en la réduisant à des concepts. Pour les bouddhistes, cette

⁶⁵ Voir p. 103.

simplification incongrue relève donc de l'illusion.

Les méthodes d'enseignement du bouddhisme* insistent sur la faculté de *voir* et de *connaître*, non pas par le biais de la traditionnelle pensée logique, mais plutôt grâce à une appréhension d'ordre intuitif. Sortant du mode de pensée conventionnel, la voie du Milieu est enseignée selon une méthode visant à bouleverser les schèmes de pensée traditionnels. Elle incite l'individu à saisir la vie d'une manière toute personnelle.

La dimension personnelle et intuitive de la Quatrième Noble Vérité empêche de juger si oui ou non Bottom suit adéquatement celle-ci. Aussi, il nous apparaît plus pertinent dans ce cas de montrer comment elle s'articule dans le quotidien de Bottom.

La voie du Milieu propose un mode d'appréhension du réel qui bouleverse la pensée rationnelle, car elle se base sur l'intuition. Pour présenter cette nouvelle façon d'envisager les choses, les textes bouddhiques formulent leurs écrits d'une manière toute particulière, ils utilisent des exemples simples où la réalité est présentée sous forme de paradoxes, de doubles négations ou de réalités contradictoires. Ces méthodes très insolites sortent intentionnellement des conventions de la logique. Ces divers types de formulation ouvrent ainsi la porte sur une recherche non-duelle qui va au-delà d'une appréhension rationnelle du monde phénoménal. Ils permettent une

interprétation qui cherche au-delà du sens commun, sous un mode de vision où les images et les idées mènent à la vérité, à la compréhension de soi⁶⁶.

Tout comme les bouddhistes essaient de représenter certaines réalités par des doubles négations du type: la réalité n'est *ni ceci ni cela*, de même Ducharme confronte son lecteur à des énoncés contradictoires pour suggérer l'innommable. L'auteur exploite beaucoup les affirmations ambiguës. C'est d'abord par des affirmations paradoxales rendant compte de sa confusion que Bottom chemine sur le Sentier du Milieu. Pour illustrer celle-ci, Ducharme laisse voir à l'oeuvre tout le travail d'introspection de Bottom qui remet en question certains stéréotypes conçus à partir des paradigmes bourreau/victime. Bottom, lorsqu'il se questionne sur la souffrance s'aperçoit que la conception dualiste opposant le bien au mal, le bourreau à la victime pose certains problèmes:

J'avoue, j'avoue, je suis un bourreau. Mais si c'est moi le bourreau, comment ça se fait que c'est moi qui me sauve ? Si c'est moi qui torture, comment ça se fait que c'est moi qui étouffe ? Si c'est moi le terroriste, comment ça se fait que c'est mon système qui explose, se déchiquette comme un trop gros poisson pourri, projette des arêtes qui se vrillent dans mon ventre, dans ma tête ?... (p. 12)

Car, s'il était le véritable tyran, il jouirait des tortures qu'il impose à la Patronne, or, il en souffre, il est lui-même la victime de ses propres pièges.

⁶⁶ D.T. Suzuki, *op. cit.*, p. 359.

La coupe du mélèze *Ehi Passiko** recèle un autre exemple d'énoncé ambigu. Bottom, après avoir tronçonné l'arbre, observe la patronne qui assiste à la chute. Son commentaire esquisse une ambivalence déroutante: «La Patronne est vivement impressionnée, mais on ne sait pas si elle applaudit ou si elle joint les mains pour prier» (p. 54). Ici, Bottom regarde la patronne selon un double point de vue, il perçoit son agitation sans la catégoriser dans une interprétation aussi univoque qu'arbitraire.

Dans la même veine, la patronne qui affirme qu'il faut être un peu folle pour vivre avec un rada se fait répliquer par Bottom: «Tu te plains ou tu te vantes?» (p. 38) Ces énoncés présentés sous forme de paradoxes reviennent fréquemment à travers tout le roman. Sous une forme logique, on exposerait ces affirmations ainsi: «A est à la fois A et non-A».

D'autres exemples affichent le même genre d'ambiguïté. Ainsi, l'anecdote où Nicole montre les multiples colliers de diamants qu'elle a volés à l'Armée du Salut pour l'anniversaire de Bruno suscite le même type de réaction chez Bottom qui affirme: «**C'est drôle... Mais c'est triste** pour ceux qui aimeraient mieux te prendre au sérieux» (p. 41, nous soulignons). Ce double commentaire s'inscrit comme les deux faces d'une seule pièce de monnaie. Formulée de la sorte, l'observation de Bottom analyse non pas l'action de Nicole, mais bien plus le travail de la pensée face à cette action. L'objet

observé, c'est précisément la pensée qui conceptualise tout selon un principe duel. Le sage observe cette dynamique de la raison sans forger de liens avec ni l'une ni l'autre de ces constructions mentales.

Certains auront tendance à voir dans ces enseignements une position nihiliste⁶⁷, mais ces ambivalences visent en fait à dépasser les opposés, tout en les synthétisant en soi. Comme l'indique D.T. Suzuki: «Ce qui est détruit, c'est le dualisme des choses et non leur unité⁶⁸».

La voie du Milieu exprime le dépassement des oppositions dualistes auxquelles notre conscience se limite inutilement. Il importe d'éviter les affirmations positives ou négatives puisqu'alors nous entrons dans les formules logiques qui réduisent la réalité dans un dualisme contraignant. Les bouddhistes «estime[nt] que la vérité peut être atteinte lorsqu'elle n'est ni affirmée ni niée⁶⁹». À ce sujet, un célèbre maître du X^e siècle donnait ce conseil: «En dehors de l'affirmation et de la négation, parlez! parlez⁷⁰!»

Le roman offre plusieurs anecdotes capables d'illustrer ce propos. Parmi

⁶⁷ La patronne fait d'ailleurs un lien dans le roman entre Nietzsche et les *Sutta Nipata** (p. 102). Son propos permet de distinguer le nihilisme nietzschéen de la vision transcendante qu'offre le bouddhisme*.

⁶⁸ D.T. Suzuki, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 352.

⁷⁰ *Ibid.*

ceux-ci, le plus banal et le plus subtil reste l'épisode où Bottom fait une demande d'emploi. Offrant ses services dans un restaurant, l'employeur lui demande s'il a de l'expérience en tant que laveur de vaisselle:

«Do you have experience ?»

Comme colle c'est quelqu'un. Si je réponds oui, je suis fourbe; non, je suis foutu. Je ne dis rien, avec un maximum d'expression: amenez-en de la vaisselle ! (p. 224)

Pris de cours par cette question contraignante, il pourrait répondre par l'affirmative, mais il s'enfermerait dans un dilemme où son mensonge le trahirait; il pourrait aussi répondre par la négative, toutefois il resterait alors dans la même position. Pour atteindre la vérité par la voie du Milieu, il faut sortir de ce dualisme. Bottom parvient à s'en libérer tout en ayant recours à ni l'une ni l'autre de ces réponses stéréotypées; il résout la difficulté d'une manière aussi originale que créatrice en parlant tout simplement: «Emmenez-en de la vaisselle» (p. 224). La parole le libère ainsi d'un dualisme illusoire.

De ces simples anecdotes tirées des détails de la vie quotidienne, Ducharme parvient à exprimer la voie du Milieu en restant aussi audacieusement concret que les livres sacrés du bouddhisme*.

Les paradoxes, les oppositions, les contradictions se multiplient et marquent le texte d'une irrationalité verbale déroutante. Les nombreuses incidences de telles contradictions peuvent être interprétées comme une

«indécidabilité du jugement⁷¹»; cependant les bouddhistes utilisent cette forme d'énonciation dans leurs textes pour provoquer la débâcle de l'intellect et surtout pour sortir du mode d'appréhension rationnel du monde qui nous entoure. Il en va de même dans le roman où Ducharme cherche à placer son lecteur devant une énigme en ne catégorisant pas son protagoniste-narrateur ni dans un système ni dans l'autre. En présentant continuellement les deux facettes contradictoires d'une même réalité, Ducharme affirme l'ambivalence de toute forme d'affirmation et, par le fait même, cherche à se placer au-delà d'une catégorisation surfaite, d'un système imposant ses normes, ses idées, ses clichés.

Cette appréhension paradoxale de la réalité rejoint la voie du Milieu non seulement par la connaissance qu'elle permet d'acquérir, mais encore plus par l'usage des faiblesses de la langue et de l'esprit pour évoquer un au-delà métaphysique et méta-linguistique.

En voyant simultanément les deux aspects d'une même réalité, Bottom développe ce que les bouddhistes appellent la perception juste, c'est-à-dire la pratique d'une claire vision ayant pour but de voir le monde tel qu'il est. Cette connaissance consiste en une vive attention dirigée vers l'expérience personnelle élaborée de manière à éviter de se laisser induire en erreur par un

⁷¹ Pierre-Louis Vaillancourt, *Romans d'auteurs*, [à paraître].

dualisme illusoire.

Dans le roman, tout comme dans les textes bouddhiques, ces énoncés contradictoires provoquent le même effet: ils mettent le lecteur dans un état de conscience particulier où sa capacité d'entendement est mis à l'épreuve. Pareillement, les pointes d'humour que Ducharme lance sous forme de contradictions doivent être saisies instantanément ou pas du tout; toute forme d'explications gâche le trait humoristique qu'elles comportent.

En reprenant le style fonctionnellement ambigu des écritures bouddhiques, Ducharme ne fait pas seulement adopter le regard, il reprend aussi la voix qui indique le chemin pour y parvenir. Ce faisant, il incite le lecteur à comprendre que le réel est un ramassis d'apparences et que la réalité se trouve au-delà de l'interprétation que l'on en fait.

Dans le roman, la vision intérieure de Bottom permet un mode similaire de libération lorsque des idées opposées sont affirmées à partir d'un même fait. Chez Bottom, nous voyons que cette recherche de cessation du désir se concrétise dans ses considérations ambiguës face à ce qui l'entoure. En relevant les valeurs opposées de toutes choses, en les voyant dans leur dimension complémentaire plutôt qu'antagoniste, il parvient à dépasser les paradigmes. L'aspect interchangeable de ces oppositions permet d'identifier «l'unité dans la multiplicité, [de] comprendre l'opposition de deux idées non pas

comme une dépendance réciproque, mais comme un couple jaillissant d'un principe plus haut⁷²».

Le lecteur de *Débadé* tout comme le lecteur des textes bouddhiques se trouve placé devant une nouvelle façon d'envisager la vie où l'accent est mis sur l'appréhension intuitive de la vérité intérieure profondément cachée dans notre inconscient. Selon les bouddhistes, cette vérité ainsi révélée — ou éveillée — défie tout traitement intellectuel. Elle provient de l'intuition de chaque lecteur, elle croît en lui et devient une avec sa propre existence⁷³. Le rôle de l'auteur est de présenter des idées et des images ambiguës qui indiqueront la voie qui mène à ce type de vérité. Cette façon de la révéler laisse naturellement le lecteur libre de toute convention.

L'indifférence de Bottom face à sa propre logique sert à nous faire comprendre que la réalité ne se perçoit pas en suivant la pensée ou l'intuition d'autres personnes. Elle se mesure uniquement par le biais d'une expérience intérieure. Toute vérité ne provient que de soi. Bottom laisse souvent voir que ses observations ont peu de sens lorsqu'il affirme: «Ce sont les réflexions que je me fais en redescendant l'escalier d'une autre journée. [...] et je ne suis même pas sûr que ça ait bien de l'allure» (p. 100).

⁷² D.T. Suzuki, *op. cit.*, p. 183.

⁷³ *Ibid.*, p. 359.

En reprenant cette méthode bouddhiste pour formuler certaines idées, Ducharme reprend à son compte la volonté de laisser au disciple toute la liberté de vivre une expérience personnelle. En affirmant ainsi certaines choses sous un angle paradoxal, Ducharme n'impose pas son jugement de valeurs aux autres, il laisse le lecteur choisir. Celui-ci peut opter pour une version ou pour l'autre, mais cette indécidabilité de jugement vise en fait à l'amener à chercher au-delà du paradoxe, à voir que la vérité se trouve au-delà de toute rationalité figée. L'écrivain parvient ainsi à sortir du doctrinaire. Il n'est plus le porte-parole d'une vision du monde comme pouvaient l'être Balzac et d'autres auteurs réalistes; sa parole paradoxale invite plutôt à inscrire la liberté jusque dans l'acte de lecture.

Conclusion

La parenté de *Débadé* avec la pensée bouddhique est moins absurde qu'il ne pouvait le sembler au premier regard. La dérision manifeste de cette doctrine, dérision qui est cependant toute entière associée au narrateur, a apparemment servi à dissimuler une utilisation fort habile des différents éléments de cette philosophie. Mais pourquoi l'auteur aurait-il dissimulé ce qu'il avait l'intention de dire?

Ducharme, en dénigrant explicitement le bouddhisme* tout en l'utilisant comme système opératoire sur le plan de l'implicite, subvertit le texte et crée une ambiguïté qui joue à la fois sur les aptitudes du héros et sur celles du lecteur. L'usage d'une langue relâchée et le ton d'auto-dénigrement discréditent aussi bien le protagoniste que son propos aux yeux du lecteur. Ce dernier n'est pas alors incité à développer des connaissances sur le bouddhisme* pour mieux saisir les subtilités du texte. Par contre, l'usage implicite du bouddhisme* ébranle la supériorité que s'attribue le lecteur à l'égard du personnage principal. Le lecteur qui catégorise Bottom comme un simple rada ne voit pas en lui toutes les caractéristiques bouddhiques qui l'associent au saint. L'auteur nous amène ainsi indirectement à transformer nos habitudes de lecture en restant sur le qui-vive. La visée de l'écrivain n'est

plus de nous *raconter une histoire*; il questionne notre point de vue et cherche à l'ébranler.

Cette même dérision joue d'autant plus sur les compétences du lecteur que celui-ci est amené à observer les stéréotypes véhiculés autour de cette religion étrangère et à distinguer le ridicule de l'authentique qui se trouvent présentés indifféremment. La représentation du bouddhisme* dans un contexte occidental confronte deux idéologies contradictoires où une même action sera jugée différemment selon le point de vue de l'observateur.

Alors qu'une lecture occidentale traditionnelle de ce texte laisserait voir le parcours sombre d'un simple rada aux allures peu convenables, l'éclairage qu'en donne la philosophie bouddhique tourne notre regard vers l'intériorité de ce personnage. Il nous permet d'acquérir un nouvel angle de vision sur la vie du protagoniste, il renouvelle aussi notre point de vue en nous faisant sortir de la vision restreinte des conventions, des stéréotypes, des idées toutes faites, à laquelle la critique nous avait d'abord conviés.

Lorsqu'il est associé à la démarche bouddhique, le parcours de Bottom fait apparaître une utilisation, voire une mise à l'épreuve de la doctrine où les mythes, les caractéristiques monastiques et les aspects notionnels sont adaptés à un contexte occidental. La rencontre des deux crée évidemment certains remous. L'effet encouru donne l'impression d'avoir à faire à un

bouddha* décontextualisé dans les temps modernes, un «bouddha* maghané⁷⁴».

Toutefois, le bouddhisme*, malgré la place qu'il prend autant au niveau de l'implicite que de l'explicite, n'alimente pas un esprit de conversion mais plutôt d'exploration. Jouant sur la découverte d'étranges notions orientales peu ou mal connues au Québec et en Amérique, l'auteur explore une philosophie qui lui permet de problématiser l'épistémè monothéiste et monologique de l'Occident.

Ducharme dans son récit ne tente pas d'intégrer une philosophie bouddhique au contexte occidental, mais essaye plutôt d'utiliser divers aspects de cette doctrine (la terminologie, la mythologie et les concepts philosophiques) afin d'enrichir son écriture et sa pensée. Tout livre étant fait d'autres livres, Ducharme jongle avec le bagage bouddhique, tout comme il l'avait fait avec les textes de Lautréamont⁷⁵ et de l'existentialisme sartrien⁷⁶. De même dans *Dévadé*, Ducharme joue, se joue, en joue. Ses allusions intertextuelles sont malmenées, elles servent aussi bien de décor, de matière à pastiche, de

⁷⁴ Nous reprenons ici cette expression de l'article de Józef Kwaterko, «Ducharme essayiste ou "Sartre maghané"», in Pierre-Louis Vaillancourt (éd.), *Paysages de Réjean Ducharme*, Montréal, Fides, 1994, p. 147.

⁷⁵ Gilles Marcotte, «Réjean Ducharme, lecteur de Lautréamont», *Études françaises*, vol. 26, n° 1, printemps 1990, p. 87-127.

⁷⁶ Józef Kwaterko, *op.cit.*, p. 147-166.

matière à réflexion, que de matière à reproche; bref, l'écrivain appose sur le bouddhisme* un effort de transfiguration qui révolutionne le produit original pour en créer un nouveau.

Il ne s'agit pas de plagiat, mais d'une emprise, d'un travail qui débouche sur un renouvellement. En effet, Ducharme reprend cette éthique sous toutes ces formes, il la met à l'épreuve du bavardage scripturaire et la transforme ainsi en une aventure esthétique. Malraux disait: «On ne peint pas d'après la nature, mais d'après la peinture». Il en va de même pour l'écriture qui, chez Ducharme, s'élabore à partir d'une multitude de textes subissant des transformations aptes à renouveler le sens.

Ducharme, en véritable écrivain, travaille le bagage intellectuel par le langage et parvient à le rendre polyphonique. Son oeuvre se veut la rencontre de discours extrêmement diversifiés qui se confrontent, s'appellent, se relancent comme les instruments d'un concert s'agencent pour faire entendre une musique: la voix de l'auteur à partir de son regard sur le monde.

L'utilisation du bouddhisme* produit cependant un changement nouveau par rapport aux autres oeuvres. Les références explicites et implicites créent des contradictions internes à l'intérieur des idées ou même des mots. Il en résulte un effet de surdétermination subversive provoquant la *débâcle du doctrinaire*. Il y a chez Ducharme, une grande méfiance de la rationalité figée,

du rationnel tout court. Nous avons affaire à un regard tout à fait particulier, un regard ironique qui se plaît à jouer sur un fonds de mots qui prennent des connotations totalement différentes selon l'épistémè adoptée pour percevoir le sens et la valeur de ces mots. En jouant ainsi simultanément avec deux idéologies, Ducharme offre à son récit un double registre dont l'effet est d'annihiler toute valeur pré-déterminée au signifiant.

La dérision du bouddhisme* associée à un usage intensif des mythes et des figures mythologiques et même des concepts doctrinaux conduisent Ducharme à la recherche d'une autre vision du monde, d'un autre système de valeurs, qui permettrait de retrouver une individualité et une liberté perdues. Explicitement tournée en dérision, mais implicitement structurante dans une terminologie ambiguë, la philosophie orientale provoque des réflexions, déstabilise les systèmes traditionnels et incite le lecteur à voir au-delà des stéréotypes, des lieux communs, des pensées toutes faites.

Pour stigmatiser un monde circonscrit dans sa suffisance aveugle, il tente de faire éclater les bases de références sur lesquelles s'érige ce monde par le recours à une autre référence, celle de la tradition orientale. Par ses emprunts à certaines formulations et à certaines leçons bouddhiques, l'écriture ducharmienne rejoint directement la pensée critique de Derrida et le mouvement déconstructionniste. La mise en rapport de la pensée

déconstructioniste et de la philosophie bouddhique a d'ailleurs fait l'objet de quelques articles comme ceux de Micheline Yeh⁷⁷ et de David Loy⁷⁸ qui soulignent que les concepts de Derrida rejoignent ceux du bouddhisme*. Ces articles éclairent le substrat possible de ces pensées difficiles d'accès. À l'instar de ces analyses, une interprétation de l'intertextualité bouddhique chez Ducharme en fonction du discours post-moderne permettrait sans aucun doute de faire valoir la dynamique déconstructioniste de l'écriture ducharmienne.

⁷⁷ Michelle Yeh, «Beyond Negation: Zen as Deconstruction», p. 17-32 in Robert S. Ellwood (ed.), *Zen in American Life and Letters*, Malibu, Undena Pubs., 1987.

⁷⁸ David Loy, «The Clôture of Deconstruction: A Mahayana* Critique of Derrida», *International Philosophical Quarterly*, vol. XXVII, n° 1, Issue N° 105 (Mars 1987).

Annexe

Index des termes bouddhiques utilisés dans *Débadé*:

-A-

Amitabha	(p. 85)
Anatman	(p. 53)
Anitya	(p. 37-53)
Asoka	(p. 86)
Avalokitesvara	(p. 46-84-128-135-164-167)

-B-

Barbtrāb	(p. 217)
bñikku	(p. 15-48-53-86-121)
Bodhisattva	(p. 46)
Bonzesse	(p. 86)
Bouddha	(p. 35-53-72-85-86-114-137-161-221-257)
Bouddhin	(p. 15)
Bouddhisme	(p. 54-84-164)

-D-

<i>Débadé</i>	(page titre)
débadée	(p. 203)
Dharmajika	(p. 113-118)
Dukkha	(p. 86-95)
Dzong	(voir Samtem Dzong)

-E-

Ehi Passiko	(p. 53-54)
-------------	------------

-J-

Jiva	(p. 10)
------	---------

-K-

Karma	(p. 19)
-------	---------

-M-

Mahayana	(p. 84)
Mara	(p. 220)

-N-

Nibbuta	(p. 87-234)
---------	-------------

-R-

rakshasa	(p. 95-96-100)
Ravana	(p. 96)

-S-

Saddhu	(p. 84)
--------	---------

Samtem Dzong	(p. 15-93-118-168)
Samanthabhadra	(p. 198)
Sutta Nipata	(p. 102)
Stupa	(p. 113-118)
-T-	
Tara	(p. 135)
-V-	
Vajra	(p. 85)
Vajrapani	(p. 85)
Vishnouites kalapatas	(p. 161)
Vishnu	(p. 95-96)

Glossaire

Source⁷⁹:

1. FRÉDÉRIC, Louis, *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1987.

2. *Dictionnaire de la sagesse orientale. Bouddhisme-Hindouisme-Taoïsme-Zen*, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1989.

Amitabha

Amitabha serait, de même que les autres aspects mahayanistes du Bouddha, une personnification de l'un des épisodes de la carrière du Bouddha historique Gautama. Il se serait engagé à sauver tous les êtres quels qu'ils soient et où qu'ils se trouvent. Il est le symbole de la pureté de l'esprit et de l'éveil spirituel, il représente généralement la vie après la mort. La simple invocation du nom d'Amitabha, particulièrement au moment de la mort, suffit pour renaître au cœur d'une fleur de lotus dans le paradis Sukhâvatî.

Anatman

Non-Soi, impersonnalité, Une des trois caractéristiques de toute existence. La doctrine de l'Anatman nie l'existence à l'intérieur d'un être individuel d'un Soi (Atman) au sens de substance impérissable, immortelle, unique et indépendante. Le Moi n'est qu'une personnalité empirique composée des cinq agrégats de l'existence.

Anitya

«Impermanent», doctrine capitale de toutes les philosophies bouddhiques selon lesquelles tout ce qui existe étant sujet à la naissance, à la transformation et à la mort, est nécessairement impermanent. Cette «impermanence» est l'une des trois caractéristiques de l'existence. D'elle découlent les deux autres caractéristiques de l'existence: la souffrance et l'impersonnalité.

⁷⁹ Les définitions puisées à même ces deux dictionnaires ont été abrégées de manière à conserver ce qui est pertinent à la bonne compréhension du roman.

Asoka

Empereur de l'Inde antique qui, après une guerre terrible, inaugura un gouvernement basé sur les croyances religieuses de l'époque. L'idéal d'Ashoka était d'assurer à ses sujets une existence heureuse et morale, un idéal fait de charité, de compassion, de respect de la vie, d'obéissance, d'amour de la vérité, d'introspection, etc.

Avalokiteshvara

Un des principaux Bodhisattva du Mahayana. Avalokiteshvara incarne l'une des deux principales qualités du bouddha, la Compassion. L'autre qualité essentielle de l'état de bouddha est la sagesse. Considéré comme une hypostase d'Amitabha, c'est le Bodhisattva «par excellence». Une interprétation populaire de cette divinité lui donne un aspect féminin, mais surtout hors de l'Inde. C'est le Bodhisattva qui «regarde en bas» (les misères du monde), le «Seigneur brillant», qui est également le protecteur du monde. Il est «Celui qui donne à boire à ceux qui ont soif» et «Celui qui entend les supplications». Il serait né de l'oeil d'Amitabha et, par conséquent, il est «la voix et la lumière du monde» en raison de son aspect solaire. En tant que Seigneur de Compassion, il représente à lui seul tous les autres Bodhisattva.

Barbträb

Introuvable

Bhikku

Terme sanskrit appliqué aux religieux bouddhistes.

Bodhisattva

Être parvenu à l'Éveil et qui, par compassion pour les autres, diffère sa propre extinction dans le Nirvana en attendant que tous les êtres soient délivrés de la souffrance.

Bonzesse

Bouddhiste cloîtrée.

Bouddha

Litt. «Éveillé». Homme ayant reçu l'illumination parfaite qui permet d'échapper au cycle des renaissances (Samsâra), et ayant atteint la délivrance totale (Nirvana). Le contenu de sa doctrine basée sur l'expérience de l'illumination se résume aux Quatre Nobles Vérités.

Le bouddha transcende tous ses désirs; bien qu'il reste sensible à l'agréable et au désagréable, il n'est plus esclave de sensations qui, fondamentalement, ne le touchent pas. Il n'est plus soumis à l'obligation de renaître après la mort de son corps physique.

Bouddhisme

Religion de l'Éveillé, une des trois grandes religions du monde. Elle fut fondée aux VI^e et Ve siècles avant J.-C. par le bouddha historique Shâkyamuni. En réponse à la question de la cause de l'enchaînement des êtres vivants au cycle des renaissances (Samsâra) et des moyens d'y échapper, - question centrale de toute la philosophie indienne au temps du Bouddha -, celui-ci proclama les Quatre Nobles Vérités, coeur de sa Doctrine, telles qu'elles lui étaient apparues au moment de son Éveil (Bodhi).

Dévadé, dévadée

Le titre du roman rappelle étrangement celui de divinités bouddhistes bien connues: les Deva et plus particulièrement celui d'un dieu connu sous le nom de Devadatta.

Deva

Nom général donné à toutes les divinités des panthéons brahmaniques, védiques, hindous et bouddhiques. Ce sont des habitants des «cieux», qui n'ont aucun pouvoir créateur et ne sont pas tout-puissants, au contraire des Mahâdeva (grandes divinités) tels que Brahmâ, Vishnu et Shiva. Les Deva ne font que symboliser les puissances cosmiques, parfois celles de la nature, et les passions ou vertus humaines. Tout ce qui appartient au monde divin est qualifié de Deva, qui fait que ce terme entre dans la composition de très nombreux mots sanskrits. Les Deva sont de nature masculine alors que les Devi sont de nature féminine. Par extension, il devient un titre pour honorer toute personne investie d'une certaine puissance, matérielle ou spirituelle (roi, brahmane, etc.) Ils sont réputés éternels et avoir toujours l'âge de l'adolescence (16 ans).

Devadatta

Litt.: «soumis à la volonté de Dieu». Cousin du Bouddha Shâkyamuni, il décida de prendre la tête de l'ordre et de tuer le maître. Sa tentative échoua. Lors de son complot, Devadatta organisa trois

attentats contre le Bouddha: la première fois, il engagea un groupe de tueurs, mais ceux-ci furent tellement impressionnés par le Bouddha qu'ils se convertirent. La deuxième fois, il voulut écraser Shakyamuni sous un bloc de rochers; mais la pierre s'arrêta aux pieds du Bouddha. Pour sa dernière tentative, il lança contre lui un éléphant sauvage, qui ne résista toutefois pas à la bonté de l'esprit du Bouddha.

D'après la légende, il aurait été condamné à de longues souffrances aux Enfers.

Dharmajika

Introuvable. [À tout hasard, le texte suggère qu'il s'agit d'un lieu de pèlerinage, toutefois, nous pouvons supposer que l'auteur veut ici créer un jeu de mot en réunissant les termes *darhma* et *majika* (magique)]. Voir Dharma

Dharma

La Loi cosmique, le «Grand Ordre » auquel notre monde est soumis et dont le principal aspect est la loi de la renaissance déterminée par le karma. Ce terme générique désigne «ce qui constitue notre Vraie Nature», droiture. Fondement de la morale et de l'éthique humaines, loi naturelle de l'univers et base de toute religion.

Dukkha

Important concept bouddhique, celui de la douleur, de souffrance, qui est une des trois caractéristiques de l'existence et la première des quatre nobles Vérités. C'est le sort commun de tous les êtres liés au cycle incessant des renaissances (Samsâra). Ce terme englobe aussi toute sensation momentanément agréable, mais destinée à disparaître.

Dzong

Mot tibétain pour désigner une forteresse. Pareillement, ce mot est utilisé pour nommer certains centres d'étude bouddhique.

Ehi Passiko

Litt.: «Viens voir». Nom donné à Bouddha servant à désigner l'expérience personnelle permettant de comprendre la réalité «telle qu'elle est» et ainsi d'accéder à l'Éveil.

Jiva

Litt.: «la vie». Considéré comme le moi empirique, le terme désigne la somme des facultés sensorielles.

Hinayana

Litt. «Petit Véhicule» D'un point de vue mahayaniste, le Hinayana est qualifié péjorativement de «Petit Véhicule» parce qu'il vise uniquement la délivrance individuelle et non, comme le Mahayana, le salut de tous les êtres. Le Hinayana est considéré comme le premier niveau de l'enseignement du Bouddha.

Mahayana

Le Mahayana, qui fit son apparition au 1^{er} siècle avant J.-C., se désigne lui-même comme le Grand Véhicule, car il ouvre la voie du salut à un grand nombre d'hommes, en raison de sa diversité. Tandis que le Hīnayāna recherche le salut individuel, l'adepte du Mahāyāna n'aspire à l'illumination que pour pouvoir oeuvrer ensuite au bien de tous les êtres. Cette attitude est incarnée par le Bodhisattva, personnage idéal dont la principale vertu est la compassion (Karunā).

Mara

Litt.: «tueur, destructeur». Incarnation de la mort dans le bouddhisme. Mara symbolise aussi les passions qui enchaînent l'homme, ainsi que tout ce qui entrave l'apparition de racines saines (Kushala) ou la progression sur la voie de l'illumination. La légende raconte que le bouddha Shâkyamuni aurait subi les assauts de Mara alors qu'il cherchait à atteindre l'illumination. Mara voulait l'empêcher de montrer aux hommes le chemin qui les délivrerait de la souffrance. Il lui envoya d'abord ses armées de démons, mais le Bouddha n'eut pas peur. Il dépêcha ensuite les plus belles de ses filles avec mission de séduire Shâkyamuni; mais celles-ci se changèrent en créatures hideuses sous le regard du Bouddha. Après ce nouvel échec, Mara s'avoua définitivement battu.

Nibbuta

Voir Nirvana

Nirvana

Litt.: «Extinction». Dans les philosophies religieuses hindoues et bouddhiques, le Nirvana est l'état suprême de la non-existence, de la

non-réincarnation et de l'absorption de l'être dans le Brahmane. Ce n'est pas le néant, mais l'état de pureté absolue de l'âme qui permet à celle-ci de s'intégrer au Cosmos.

Le bouddhisme ch'an (zen) ne conçoit pas non plus le Nirvâna comme extérieur à ce monde, il le considère comme la réalisation de la Vraie Nature de l'esprit (l'essence de l'esprit), identique à la Vraie Nature de l'homme, c'est-à-dire la nature de bouddha (Busshô).

Rakshasa

Esprits plus ou moins maléfiques. On distingue trois catégories de Rakshasa: 1. les esprits inoffensifs comme les Yaksha; 2. les titans ou ennemis des dieux; 3. les démons et les diables qui habitent dans les cimetières et tourmentent les humains.

Le capitaine de la troisième catégorie de Rakshasa s'appelait Ravana. L'origine des Rakshasa fait l'objet de diverses explications. Certains pensent qu'ils seraient sortis du pied de Brahmane. Le Vishnu-Purâna les fait descendre de Kashyapa. D'après le Râmâyana, Dieu créa les eaux et les Rakshasa pour les protéger. Dans les anciennes épopées, ils apparaissent comme les premiers habitants de l'Inde, soumis ensuite par les Aryens. Il existe de nombreuses descriptions qui dépeignent le caractère propre et les activités des Rakshasa.

Ravana

Roi des démons de Lankâ, d'où il chassa son demi-frère Kubera; chef des Rakshasa qui avaient le pouvoir de prendre n'importe quelle apparence. Le Râmâyana le décrit comme foncièrement mauvais, une incarnation du mal.

Saddhu

Dérivé de sadh: «mener au but». Saint, le plus souvent un moine, qui renonce au monde pour réaliser Dieu.

Samtem Dzong

On appelle Dzong un centre d'étude bouddhique tibétain. Le Samtem (mot introuvable) est l'orientation prise par ce centre.

Samanthabhadra

Litt. «Toute bonté» Forme d'Avalokiteshvara représentant les mérites du «coeur de la Bodhi» et l'intelligence suprême de la Loi

bouddhique. Il est vénéré comme le protecteur de tous ceux qui répandent la Doctrine; il incarne la «sagesse de l'identité de l'être», c'est-à-dire la compréhension de l'identité entre «pareil» et «différent».

Sutta Nipata

Textes extraits du Khudda-kanikâya, composés de sermons en vers parfois mêlés de contes en prose.

Stupa

Litt.: «chignon». Forme caractéristique de l'architecture bouddhique, un des principaux symboles du bouddhisme. Les stûpa sont placés au centre des temples du monastère.

Tara

Litt.: «celle qui sauve». Émanation d'Avalokiteshvara, elle naquit des larmes du bodhisattva. Elle a pour mission de l'assister dans son action. Elle incarne l'aspect féminin de la compassion et représente une divinité très populaire dans le Bouddhisme tibétain.

Vajra

Vajra désigne la Vraie Réalité, la vacuité (Shunyata), la nature ou l'essence de tout être. De même que le diamant, la vacuité est inaltérable, éternelle parce que non soumise au devenir; la limpidité et la transparence immaculées du diamant symbolisent la pureté parfaite de la vacuité en dépit de toutes les apparences qui viennent s'y superposer. Le vide n'est pourtant pas distinct des choses ni des phénomènes. Il fait un avec eux, il est identique à eux, mais cette idée ne peut être conçue rationnellement. Seule l'illumination permet de la saisir intuitivement.

Vajrapani

Litt.: «Porteur du vajra», un des noms d'Indra. Les Vajrapani constituent également une catégorie de divinités courroucées, hypostases d'Indra et émanant de Vajradhara. Selon le bouddhisme ésotérique du Tibet, cette divinité est une manifestation de Shakyamuni lorsqu'il prêche la doctrine ésotérique. Armée d'un, de trois ou de cinq vajra, cette divinité symbolise le pouvoir indestructible de la liberté.

Vishnouites kalapatas

Introuvable [À tout hasard, nous spéculons qu'il pourrait s'agir d'une secte portant culte à Vishnu.]

Vishnu

Deuxième grande divinité de la trinité brâhmanique et hindoue dont le rôle essentiel est de préserver et de faire évoluer la création. Ses sectateurs en font même le Créateur de toutes choses. Son nom, d'origine obscure, signifiant peut-être «Immanent», fut à l'origine celui de l'un des douze Aditya. Il représente la Cause interne de l'existence.

A chacun de ses réveils, Vishnu engendre la création par l'intermédiaire de Brahmâ en utilisant sa propre substance. Au cours de la création et afin d'éviter que la Loi divine (Dharma) ne sombre sous l'empire de forces contraires, il se manifeste de nombreuses fois sous des apparences diverses et souvent alors s'oppose à Shiva, à des démons ou à des humains. Il retarde ainsi une nouvelle destruction (ou dégénérescence) de la création et infuse à celle-ci une énergie «passive» qui permet au monde de survivre.

Bibliographie

BIBLIOGRAPHIE

A. Oeuvres de Réjean Ducharme

L'Avalée des avalés, Paris, Gallimard, «Folio», 1966.

Le Nez qui voque, Paris, Gallimard, 1967.

L'Océantume, Paris, Gallimard, 1968.

La Fille de Christophe Colomb, Paris, Gallimard, 1969.

L'Hiver de force, Paris, Gallimard, «Folio», 1973.

Les Fantômes, Paris, Gallimard, 1976.

Dévadé, Paris, Gallimard/Lacombe, 1990.

Va Savoir, Paris, Gallimard, 1994.

B. Autres oeuvres de Réjean Ducharme

Pièces de théâtre

Hal Hal, Montréal, Lacombe, 1982.

Ines Pérée et Inat tendu, Montréal, Leméac/Parti pris, «Théâtre», 1976.

Scénarios de films en collaboration avec F. Mankiewicz

Les Bons débarras, Production Prisma, 1979.

Les Beaux souvenirs, coproduction de l'O.N.F. et de l'entreprise privée, 1981.

C. Ouvrages et articles sur Réjean Ducharme

BASILE, Jean, «La patronne et le laquais», *Le Devoir*, 3 nov. 1990.

BOIVIN, Jean-Roch, «Dévadé. Le fond des choses», *Voir*, 8-14 novembre 1990.

CHASSAY, Jean-François, «Ducharme contre le politique, tout contre», *Le Devoir*, 3 nov. 1990.

DELVAUX, Martine, «Écriture et aliénation dans *Dévadé de Réjean Ducharme*». Thèse de M.A., Ottawa, Université d'Ottawa, 1992.

FOGLIA, Pierre, «Lire, mon vieux: [quelques suggestions]», *La Presse*, 13 novembre 1990.

IMBERT, Patrick, *Roman contemporain et clichés*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1983.

KWATERKO, Józef, «Ducharme essayiste ou "Sartre r. jhané"», in VAILLANCOURT, Pierre-Louis, *Paysages de Réjean Ducharme*, Paris, Fides, 1994.

LAURENT, Françoise, *L'oeuvre romanesque de Réjean Ducharme*, Montréal, Fides, 1988.

LÉVESQUE, Robert, «L'évadé qui dévale», *Le Devoir*, 13 oct. 1990.

LEPAPE, Pierre, «Les mots et la boue», *Le Monde*, 9 nov. 1990.

MARCATO-FALZONI, Franca, *Du mythe au roman : une trilogie ducharmienne, essai*, Montréal, Vlb, 1992.

MARCOTTE, Gilles, «Réjean Ducharme, lecteur de Lautréamont», *Études françaises*, v.26, n° 1, printemps 1990.

MARTEL, Réginald, «Dévadé. De grands enfants dévorés par le réel», *La Presse*, 4 nov. 1990.

MILOT, Louise, LINTVELT, J., *Le Roman québécois depuis 1960; méthodes et analyses*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992.

MORENCY, Jean, «L'évasion à rebours», *Nuit blanche*, n° 43 mars/avril/mai 1991.

NIEDOBA, Arlette Saheb, *L'ironie, dire et vouloir-dire chez Roch Carrier, Marie-Claire Blais, Réjean Ducharme*, Montréal, A.S. Niedoba, 1978.

PELLETIER, Jacques «Le Dévadé du réel», *Lettres québécoises*, Montréal, n° 61, printemps 1991.

RANDALL, Marilyn, *Le contexte littéraire : lecture pragmatique de Hubert Aquin et de Réjean Ducharme*, Longueuil, Le Préambule, 1990.

REYES, Alina, «La carte de l'île», *Le Devoir*, 13 déc. 1990.

SANSFAÇON, Jean-Robert, «Que le vrai Ducharme se lève!», *Le Devoir*, 29 nov. 1991.

SEGURA, Maurice, «Dévidence», *Continuum*, semaine du 12 nov. 1990.

VAILLANCOURT, Pierre-Louis, *Paysages de Réjean Ducharme*, Paris, Fides, 1994.

VANASSE, André, *Le père vaincu, la Méduse et les fils castrés : psychocritiques d'oeuvres québécoises contemporaines*, Montréal, XYZ, 1990.

VOISARD, Anne-Marie, «Dévadé, de Réjean Ducharme. Rien de moins qu'un chef-d'oeuvre... qui dérange», *Le Soleil*, 3 nov. 1990.

D. Études sur le bouddhisme

ARVON, Henri, *Le bouddhisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1969.

AUBOYER, Jeannine, *Bouddha, le chemin de l'illumination*, Paris, Seuil, 1982.

BAREAU, André, «Le Bouddhisme indien», *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, coll. Encyclopédie de la Pléiade, 1970.

Id., *En suivant Bouddha*, Paris, Philippe Lebaud, 1985.

BECHERT, Heinz, GOMBRICH, Richard, *Le Monde du bouddhisme*, Paris, Bordas, 1984.

- BECCKER, Carl B., «Hermeneutics and Buddhist Myths: Bringing Paul Ricoeur to Mahayana Buddhism», *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 1984, Fall vol. 67(3).
- BENOIT, Hubert, *Lâcher prise : théorie et pratique du détachement selon le Zen*, Paris, Courrier du livre, 1971.
- Id.*, *Zen and the psychology of transformation : the supreme doctrine*, Rochester (Vt), Inner Traditions International, 1990, [c1955].
- BHATTACHARYA, Sachchidananda, *A Dictionary of Indian History*, Calcutta, University of Calcutta, 1967.
- BIES, J., *La Pensée hindoue dans la littérature française des origines à 1950*, Paris, C. Klincksieck, 1974.
- BLOFELD, John, *Le Bouddhisme tantrique au Tibet*, Paris, Seuil, 1976.
- Id.*, *The Way of Power*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1970.
- BOISVERT, Mathieu, «A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic Traditions», *Buddhist-Christian Studies* 12, Honolulu, University of Hawai Press, 1992.
- BORGES, Jorge Luis, *Qu'est-ce que le bouddhisme?*, Paris, Gallimard, 1979.
- BRUNELLE, Hélène, «L'influence bouddhique dans *Un homme obscur* de Marguerite Yourcenar». Thèse de M.A., Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 1989.
- CAPRA, F., *The Tao of Physics*, London, Wildwood House, 1975.
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982.
- CHOPRA, P. N., *Contribution of Buddhism to World Civilization and Culture Chand*, New Delhi, Atlantic Highlands, 1983.
- CONZE, Édouard, *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1971.

CRÉPON, Pierre, *Les Fleurs de Bouddha : une anthologie du bouddhisme*, Paris, Albin Michel, 1991.

DE FOUCAUX, P.E., *Le Lalitavistara : l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Cakyamuni*, Paris, Les Deux Océans, 1988.

DEMIEVILLE, Paul, *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, E. J. Brill, 1973.

DESJARDINS, A., «Bouddhisme tibétain», *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1980, p. 490-493.

DEVROE, Teresa, «Follow the Yellow Brick Road to Nirvana», Wittenberg, *Wittenberg University*, 1991, Spring vol. 16.

ÉVOLA, Julius, *La Doctrine de l'Éveil : essai sur l'ascèse bouddhique*, Milano, Arche, 1976.

FOUCHER, A., *The Life of Bouddha*, Westport (Connecticut), Greenwood Press, 1963.

HARE, E.M. (trad.), *Woven Cadences of Early Buddhists*, London, Oxford University Press, 1945.

GOMEZ, Luis O., «Buddhism in India», in ELIADE, Mircea (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, p. 350-385.

GRAHAM, Aelred, *Le Zen chrétien = Zen catholicism*, Paris, Buchet-Chastel, 1965.

GRIMES, John A., *A concise dictionary of Indian philosophy : Sanskrit terms defined in English*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989.

LANGLAIS, Jacques, *Le Bouddha et les deux bouddhismes*, Montréal, Fides, 1975.

LAO-TSEU, *Le Tao et la Vertu*, Montréal, Parti Pris, 1974.

LASSALLE, Hugo, *Le Zen, chemin de l'illumination*, Paris, Dosclée de

Brouwer, 1965.

LINSSEN, Robert, *Bouddhisme, taoisme, et zen*, Paris, Courrier du livre, 1972.

Id., *L'Éveil suprême : bases pratiques du ch'an, du Zen, et de la pensée de Krishnamurti*, Bruxelles, Éditions Être libre, 1970.

LOY, David, «The Clôture of Deconstruction: A Mahayana Critique of Derrida», *International Philosophical Quarterly*, vol. XXVII, no. 1, Issue No. 105 (Mars 1987).

RAHULA, Walpola, *L'enseignement du Bouddha*, Paris, Seuil, coll. Points/Sagesse, 1961.

REYNOLD, Frank E., CAMPANY, Robert, «Buddhist Ethics», in ELIADE, Mircea (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987.

ROUS, Jean-Maire, *Jack Kerouac, le clochard céleste*, Paris, Renaudot et Cie, 1989.

SANKARACARYA, *Discours sur le bouddhisme*, Paris, Guy Tredaniel/Éditions de la Maisnie, 1985.

STCHERBATSKY, Th., *The Central Conception of Buddhism*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1991, [c1923].

SOUTHWOLD, Martin, «Buddhism and Evil», p. 128-141 in PARKIN, David (ed.) *The Anthropology of Evil*, Oxford: Basil Blackwell, 1985.

SUZUKI, Daisetz Teitaro, *Essais sur le Bouddhisme zen: première série*, Paris, Éditions Albin Michel, 1954.

SCHWAB, Raymond, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

TAYMANS D'EYPERNON, Francis, *Les paradoxes du bouddhisme*, Bruxelles, Édition universelle, 1947.

TRUNGPA, Chögyam, *Pratique de la voie tibétaine. Au-delà du matérialisme*

spirituel, Paris, Seuil, 1973.

Id., *Le Coeur du sujet*, Paris, Seuil, 1993.

WALTERS, Johnathan S., «The Buddha's Bad Karma: A Problem in the History of Theravada Buddhism», *Numen: International Review for the History of Religions*, 1990, June vol. 37(1).

WATTS, Allan, *Le Bouddhisme zen*, Paris, Payot, 1972.

YOSHINORI, Takenchi, KEENAN, John P., «Buddhist Philosophy», in ELIADE, Mircea (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, p. 540-547.

E. Ouvrages critiques:

BAKHTINE, Mikhaïl, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.

DELEUZE, Gilles, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.

Table des matières

Introduction	3
Partie I	
Mode d'apparition du bouddhisme dans le roman	13
Partie II	
Étude du système des personnages	24
FIGURES FÉMININES ET MYTHOLOGIE	25
<i>La Patronne, le bodhisattva</i>	25
<i>Les trois filles de Mara</i>	31
BOTTOM, RAKSHASA ET BOUDDHA	40
<i>Bottom et la vie monastique</i>	44
<i>Les Quatre Rencontres</i>	49
FIGURES MASCULINES D'EXTÉRIORITÉ	53
<i>Andrew</i>	53
<i>Bruno</i>	61
<i>Adé</i>	67
CONCLUSION SUR L'ÉTUDE DU SYSTÈME DES PERSONNAGES	71
Partie III	
Identification de concepts bouddhiques dans le roman	74
LES TROIS CARACTÉRISTIQUES DE L'EXISTENCE	76
<i>L'existence est «impermanente»</i>	79
<i>L'existence est vide</i>	83
<i>L'existence est dukkha</i>	91
AUTRE CONCEPT	94
<i>Le Karma</i>	94
LES QUATRE NOBLES VÉRITÉS	97
<i>La Première Noble Vérité: dukkha</i>	97
<i>La Deuxième Noble Vérité: l'origine de la douleur</i>	101
<i>La Soif</i>	101
<i>L'ignorance</i>	105
<i>La Troisième Noble Vérité: la cessation de dukkha</i>	109
<i>La Quatrième Noble Vérité: le sentier qui mène à la</i> <i>cessation de la douleur</i>	116
Conclusion	127
Annexe	134
Bibliographie	145
Table des matières	153