



QUAND LE CIEL NOUS TOMBE SUR LA TÊTE

Le karma et les ruines



« Ceci étant, cela est. Ceci apparaissant, cela apparaît. Ceci n'étant pas, cela n'est pas. Ceci cessant, cela cesse. »

— Majjhima Nikāya, II, 32

« L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. »

— Simone Weil, L'Enracinement

06 AOÛT 2026

L'ENTRE DEUX

<https://l-entre-deux.org>

Table des matières

1. Le ciel nous tombe sur la tête	1
2. Le karma n'est pas ce qu'on croit.....	2
3. Pratītyasamutpāda — tout co-naît	3
Rien n'existe en soi.....	3
Le cercle des douze maillons	3
La co-production n'est pas la causalité linéaire	4
4. Les saṃskāra du productivisme — le karma comme institution.....	5
5. Nous co-produisons le monde que nous détruisons	6
6. La brèche — ou la face lumineuse de pratītyasamutpāda.....	7
En guise d'ouverture	9

1. Le ciel nous tombe sur la tête

Incendies en Gironde, en Grèce, en Californie. Inondations dans le Pas-de-Calais, en Émilie-Romagne, au Pakistan. Sécheresses au Sahel, en Espagne, dans le Midi. Effondrement des rendements, nappes phréatiques taries, sols qui tombent en poussière. Les faits sont là, massifs, récurrents, accablants. Le ciel, littéralement, nous tombe sur la tête.

Et pourtant. Les mêmes agriculteurs dont les terres se fendent sous la canicule continuent d'épandre des pesticides qui tuent la vie de leur sol. Les mêmes industriels dont les usines sont inondées continuent d'artificialiser les zones humides qui les protégeaient. Les mêmes responsables politiques qui déplorent les catastrophes continuent d'encourager le modèle qui les produit. Ce n'est pas de l'inconscience au sens courant — c'est quelque chose de plus profond, de plus structurel, de plus inquiétant.

Car ce qui frappe, c'est que les premières victimes sont souvent les agents mêmes de la destruction. L'agriculteur qui empoisonne son sol meurt de son sol. Le promoteur qui bétonne la plaine alluviale est le premier inondé. Ce n'est pas une ironie du sort — c'est une structure. Et cette structure a un nom dans la pensée bouddhiste : le karma.

Non pas le karma au sens dévoyé qu'en a fait le new age occidental — une sorte de comptabilité cosmique des bonnes et mauvaises actions. Mais le karma au sens rigoureux du terme : **un mouvement intentionnel dans la conscience, né de l'ignorance, qui produit des traces, et dont les traces orientent les actes futurs dans la même direction. Une spirale.** Pour comprendre cette spirale, il faut d'abord comprendre le ressort qui l'anime.

2. Le karma n'est pas ce qu'on croit

L'Occident a toujours mal compris le karma. Sous l'influence d'une lecture moralisante, il en a fait tantôt une punition divine déguisée (« tu paies tes fautes passées »), tantôt une loi cosmique de rétribution (« ce que tu sèmes, tu le récoltes »), tantôt un mécanisme new age de « retour à l'envoyeur ». Dans tous les cas, on projette sur le karma la logique du tribunal : un juge, un coupable, une peine.

Or le karma bouddhiste n'a rien d'un tribunal. Le terme sanscrit karman signifie simplement « acte », et plus précisément « acte intentionnel ». Le Bouddha est catégorique : « C'est l'intention (cetanā) que j'appelle karma. » Pas le résultat, pas la conséquence — l'intention. Le karma n'est pas ce qui nous arrive : c'est ce que nous faisons, au sens le plus profond du terme — ce que nous mettons en mouvement dans la conscience.

Chaque intention laisse une trace — ce que la tradition appelle saṃskāra : une empreinte, une imprégnation, une rémanence. Cette trace ne disparaît pas : elle se cumule avec toutes les autres, crée des automatismes d'action, oriente les choix futurs. Le fumeur qui allume une cigarette n'accomplit pas un acte isolé — il renforce un saṃskāra qui rendra la prochaine cigarette plus probable. De même, l'agriculteur qui choisit l'intrant chimique plutôt que la rotation des cultures renforce un saṃskāra productiviste qui rendra le prochain choix identique plus probable.

Le karma est donc un *processus*, non une chose. Un mouvement, non un bilan. Il ne juge pas — il déploie. Et ce déploiement a une logique propre, que le bouddhisme appelle *pratītyasamutpāda* — la co-production conditionnelle.

3. Pratītyasamutpāda — tout co-naît

Rien n'existe en soi

La co-production conditionnelle est le cœur du dharma bouddhiste. Son principe est d'une simplicité redoutable : rien n'existe indépendamment. Tout phénomène surgit en dépendance de conditions, et disparaît quand ces conditions cessent. **« Ceci étant, cela est. Ceci apparaissant, cela apparaît. Ceci n'étant pas, cela n'est pas. Ceci cessant, cela cesse. »** Cette formule, répétée inlassablement dans les sūtra, n'est pas un dogme : c'est une description de la structure même du réel.

Appliquée à la crise écologique, elle devient immédiatement éclairante. Le sol n'est pas un « objet » séparé de celui qui le cultive. L'atmosphère n'est pas un « décor » extérieur à celui qui y rejette du CO₂. L'eau n'est pas une « ressource » indépendante de l'usage qu'on en fait. Tout est en relation de dépendance mutuelle. L'interdépendance n'est pas un idéal écologique — un vœu pieux que l'on réciterait dans les colloques sur le développement durable. C'est la structure même du réel. La nier, c'est l'ignorance fondamentale — avidyā — dont naît tout le processus karmique.

Le cercle des douze maillons

La tradition bouddhiste détaille cette co-production en une chaîne de douze maillons (nidāna), qui va de l'ignorance (avidyā) à la souffrance (duḥkha) en passant par les formations karmiques (saṃskāra), la conscience conditionnée (vijñāna), les phénomènes psychophysiques, les six sens, **le contact, la sensation, la soif, l'attachement, le devenir, la naissance, et enfin la vieillesse-et-mort — c'est-à-dire la souffrance.**

L'essentiel n'est pas dans le détail de chaque maillon — c'est dans la forme d'ensemble : un cercle, non une ligne. La souffrance produite alimente l'ignorance qui relance le cycle. C'est exactement ce que l'on observe dans la crise écologique. La catastrophe — l'inondation, l'incendie, la sécheresse — ne réveille pas. Elle renforce la fuite en avant. Après la catastrophe, on reconstruit à l'identique, on réclame davantage de digues, davantage d'irrigation, davantage de subventions — c'est-à-dire davantage du même. La souffrance ne libère pas automatiquement de l'ignorance : elle peut la renforcer. C'est le cercle karmique.

La co-production n'est pas la causalité linéaire

Ici se situe une différence cruciale avec le schéma occidental. Dans le modèle hérité d'Aristote puis de la physique classique, la causalité est linéaire : A cause B, B cause C. Il y a une « première cause » et un enchaînement mécanique. Ce modèle permet de chercher « le coupable » — l'agriculteur, l'industriel, le consommateur — et de distribuer la faute.

Dans *pratītyasamutpāda*, il n'y a pas de première cause. Il y a un tissu de conditions mutuelles. L'agriculteur qui détruit son sol est à la fois agent et patient, cause et effet, conditionné et conditionnant. Il agit sous la pression de la dette, du marché, de la PAC, des normes phytosanitaires, de la publicité des semenciers — et en même temps, chacun de ses actes renforce le système qui le contraint. On ne peut pas isoler « le coupable », mais on ne peut pas non plus diluer la responsabilité dans un « c'est le système ». Chaque intention (*karma*) est à la fois conditionnée et conditionnante. C'est la circularité que Francisco Varela nommait « clôture opérationnelle » — non pas un cercle vicieux mais la structure même du vivant.

Le sol vivant — une image de pratītyasamutpāda Un sol vivant est un réseau d'interdépendance : micro-organismes, mycorhizes, vers de terre, racines, matière organique, eau, air, climat, pratiques culturelles — tout se tient. Chaque élément n'existe que par les autres. Détruire un maillon — par les pesticides, le labour profond, la monoculture — ne supprime pas « un élément » : cela désorganise le tissu entier. Le sol mort n'est pas un sol auquel il manquerait quelque chose : c'est un *pratītyasamutpāda* interrompu.

Et c'est exactement le karma à l'œuvre : chaque épandage de glyphosate est un *saṃskāra* qui appauvrit le sol, lequel exige davantage d'intrants, lesquels appauvrissent davantage le sol...Le cercle tourne. L'agriculteur ne détruit pas « son sol » comme un objet extérieur — il détruit le tissu de conditions dont il dépend lui-même.

C'est ici que Nāgārjuna pousse l'analyse à son terme. Si tout est co-produit, alors rien ne possède d'existence propre (*svabhāva*). Tout est « vide » (*śūnyatā*) — non pas inexistant, mais dépourvu de substance fixe. Et c'est précisément cette vacuité qui rend la transformation possible : si les choses avaient une nature propre, rien ne pourrait jamais changer. L'espoir — nous y reviendrons — est logé dans la vacuité même.

4. Les saṃskāra du productivisme — le karma comme institution

Le lecteur aura peut-être noté que nous avons insensiblement glissé de l'individuel au collectif. C'est que le karma, correctement compris, n'est pas seulement une affaire de conscience personnelle. Les saṃskāra — les formations, les automatismes, les empreintes qui orientent l'action — peuvent être collectifs, culturels, institutionnels.

Cornelius Castoriadis aurait reconnu dans les saṃskāra ce qu'il appelle les *significations imaginaires sociales* : ces schèmes de pensée et d'action qui organisent une société sans que ses membres en aient conscience. Le productivisme — la croyance que la croissance infinie est possible, souhaitable et nécessaire — est une signification imaginaire sociale. Elle fonctionne exactement comme un saṃskāra collectif : elle oriente les choix, crée des automatismes (produire plus, mécaniser, intensifier, « optimiser »), et se renforce à chaque cycle. L'agriculteur « libre entrepreneur » qui choisit « librement » le modèle intensif est en réalité agi par un imaginaire institué qui pense à travers lui — une *hétéronomie* qui se fait passer pour *autonomie*.

Guy Debord ajouterait que le spectacle — au sens précis du *spectacle intégré* des *Commentaires sur la société du spectacle* (1988) — a pour fonction exacte de rendre l'effondrement invisible à ceux qui l'accomplissent. Le spectacle ne cache pas la réalité : il la remplace par sa représentation. L'agriculteur ne voit pas son sol mourir — il voit ses rendements (provisoirement maintenus par les intrants), ses tableaux de gestion, ses primes PAC. Le réel est recouvert par sa mise en scène. C'est l'avidyā dans sa version médiatique et gestionnaire : non pas l'absence d'information, mais la substitution d'un monde factice au monde vécu.

Bernard Stiegler prolongerait l'analyse en termes de *prolétarianisation* : la perte progressive du savoir-faire, du savoir-vivre et du savoir-théoriser. L'agriculteur prolétarisé n'est plus un paysan — il est devenu l'opérateur d'un dispositif technique dont il ne maîtrise ni les intrants (semences brevetées, molécules de synthèse), ni les débouchés (marchés mondiaux, cours spéculatifs), ni la logique d'ensemble. Il reproduit un karma qui n'est pas le sien — un karma industriel, financier, dont il est le bras et la victime. Les saṃskāra sont devenus des *prescriptions* : modes d'emploi, cahiers des charges, normes sanitaires, injonctions de rentabilité. L'intention (*cetanā*) qui est au cœur du karma est ici confisquée — et c'est peut-être la forme la plus grave de l'ignorance.

5. Nous co-produisons le monde que nous détruisons

Le paradigme de l'*énaction*, développé par Francisco Varela, Evan Thompson et Eleanor Rosch dans *L'Inscription corporelle de l'esprit* (1993), offre une reformulation saisissante de *pratītyasamutpāda* en termes phénoménologiques. Pour Varela, il n'y a pas de monde pré-donné que le sujet percevrait ou « exploiterait » de l'extérieur. Le monde est *énacté* — fait advenir — par l'activité même du vivant. Organisme et environnement se co-déterminent dans un couplage structurel. Le vivant ne s'adapte pas à un monde qui serait « déjà là » : il fait émerger le monde dans lequel il vit.

Cela change radicalement la signification de la destruction écologique. Détruire le sol, ce n'est pas abîmer un « objet extérieur » — c'est détruire le sol de son propre monde vécu. L'agriculteur qui empoisonne sa terre ne détruit pas « la nature » comme un décor qu'il regarderait par la fenêtre : il désorganise le couplage structurel dont il dépend pour exister en tant qu'agriculteur, en tant que vivant. Il détruit l'entre — l'*aida*.

Car c'est bien d'*aida* (間) qu'il s'agit — ce concept que le psychiatre japonais Kimura Bin, dans la lignée de la philosophie de Nishida et de l'école de Kyoto, a placé au cœur de sa pensée. L'*aida* n'est pas un « lien » entre deux termes pré-existants (le sujet et la nature, l'homme et son sol). C'est l'*entre* qui les fait naître l'un à l'autre. Avant le rapport, il n'y a ni sujet ni objet — il y a l'*aida*, le milieu vivant de leur co-émergence. La crise écologique, dans cette perspective, est une crise de l'*aida* — la destruction de l'entre qui relie l'humain au vivant. Ce n'est pas « l'homme » qui détruit « la nature » : c'est l'entre-deux qui se défait, et avec lui les deux termes qu'il faisait tenir.

Henri Maldiney permet de penser le mécanisme de cette forclusion. Quand la *transpassibilité* est forclosée — quand le sujet ne peut plus être surpris par ce qui advient, parce qu'il est enfermé dans le *pro-jet* (jeté en avant de lui-même, arc-bouté sur ses plans, ses objectifs, ses rendements) — alors il n'y a plus d'*avènement* possible. L'événement (la sécheresse, l'inondation, l'incendie) n'est pas reçu comme événement — il est rabattu sur du déjà-connu, traité comme un « aléa » à gérer, un « risque » à couvrir, une « crise » à surmonter pour revenir au même. La fuite en avant est un karma sans avènement — un

saṃskāra qui tourne à vide, empêchant toute surprise, toute rencontre, tout retournement.

6. La brèche — ou la face lumineuse de pratītyasamutpāda

Mais si tout est co-produit, rien n'est substantiellement fixé. C'est la face lumineuse de pratītyasamutpāda, celle que Nāgārjuna a déployée avec une rigueur implacable : si les choses avaient une nature propre (svabhāva), aucun changement ne serait possible. C'est précisément parce qu'elles sont vides d'existence propre que la transformation est possible. La vacuité n'est pas le néant — elle est la condition de possibilité de tout avènement.

Le karma, donc, n'est pas fatalité. Si l'empreinte (saṃskāra) est produite par l'intention (cetanā), alors un changement d'intention peut interrompre la spirale. Mais — et c'est ici que la pensée bouddhiste se sépare radicalement du volontarisme occidental — ce changement n'est pas un acte de « volonté ». Vouloir changer, c'est encore projeter, c'est encore être dans le pro-jet, c'est encore le karma du même. Le « plan de transition écologique », le « green deal », le « développement durable » sont encore des projets — des saṃskāra de la maîtrise qui reproduisent la structure même de ce qu'ils prétendent combattre.

Le retournement est d'un autre ordre. Il relève de la *logique proscriptive* : non pas « que faire ? » mais « de quoi se défaire ? ». Là où la logique prescriptive définit le chemin à suivre (objectifs, indicateurs, plans d'action — les saṃskāra du management), la logique proscriptive définit les limites à ne pas franchir et laisse le vivant s'organiser à l'intérieur de cet espace de liberté. Le vivant n'a pas besoin qu'on lui dise quoi faire : il a besoin qu'on cesse de l'empêcher. La forêt n'a pas besoin d'un « plan de reforestation » : elle a besoin qu'on arrête de la couper.

C'est exactement ce que la pratique contemplative enseigne. Dans *shikantaza* — la méditation assise du zen sōtō — il n'y a rien à atteindre, rien à produire, rien à « réussir ». On s'assied. On lâche prise sur les saṃskāra — non en les combattant (ce serait un nouveau saṃskāra), mais en cessant de les alimenter. Dōgen dit : « Lâcher corps et esprit ». Ce n'est pas une technique — c'est une *dé-automatisation* : le contraire exact du saṃskāra. L'aïkido procède du même geste : non pas combattre la force adverse, mais se rendre disponible à ce qui vient — retrouver la transpassibilité.

Peut-on transposer cette logique à l'échelle collective ? La question reste ouverte. Mais des pistes existent : l'agriculture paysanne qui reconstitue les sols en cessant de les agresser plutôt qu'en leur « apportant » des solutions techniques ; les communautés qui redécouvrent l'autonomie alimentaire non par un programme mais par un retrait du système marchand ; les pratiques de soin — en psychiatrie institutionnelle, en équithérapie — qui ne prescrivent pas la guérison mais créent les conditions pour qu'elle advienne. Dans tous les cas, le geste est le même : substituer une logique proscriptive à la logique prescriptive, laisser le vivant se réorganiser.

En guise d'ouverture

Le karma des ruines n'est pas une punition. Il n'est pas non plus une fatalité. Il est la forme même de notre aveuglement — et, correctement compris, la forme même de notre éveil possible.

Car *pratītyasamutpāda* n'est pas seulement la loi de la spirale descendante — c'est aussi la loi de la spirale ascendante. Si tout est co-produit, alors chaque geste compte, non pas au sens moral (le tribunal, la culpabilité, la « responsabilité individuelle » chère au marketing vert), mais au sens structurel : chaque intention modifie le tissu des conditions. Chaque renoncement à un *saṃskāra* ouvre un espace. Chaque instant de non-projet est un instant de transpassibilité retrouvée — une brèche dans le karma du même.

Encore faut-il accepter ce que Maldiney appelle la « surprise » — se laisser atteindre par l'événement, accueillir ce qui vient sans le rabattre sur du déjà-connu. Accueillir, par exemple, que le sol mort sous nos pieds nous parle de nous. Que l'incendie qui ravage la colline nous concerne — non pas comme un « risque » à gérer, mais comme un appel.

Le karma est une spirale. Mais toute spirale peut s'inverser — à condition de cesser de la pousser. C'est peut-être cela, la sagesse écologique que le bouddhisme offre à notre époque affolée : non pas un programme de plus, mais l'art de *lâcher le programme*.