

Bruno Delorme

Confusions et amalgames dans la pensée nâgârjunienne¹.

Quelques exemples dans la littérature bouddhique contemporaine.

L'auteur

Bruno Delorme est l'auteur d'un ouvrage intitulé " Le Christ grec" (Paris, Bayard, 2009) consacré à l'influence de la rhétorique grecque sur la constitution de la figure du Christ et la rédaction des Évangiles. Il a également publié plusieurs articles consacrés aux religions antiques et orientales, consultables sur le site de la bibliothèque des sciences de l'antiquité de l'Université de Lille III, France (bsa.biblio.univ-lille3.fr).

Pour contacter l'auteur : bibliotheque@seminaire-lille.fr

I – Le courant « Conséquentialiste »

On ne le dira jamais assez : la lecture des œuvres de Nâgârjuna, pour un esprit en quête d'Éveil et de surcroît adepte du bouddhisme du Bouddha, représente une véritable épreuve à la fois intellectuelle et spirituelle.

Dans ses ouvrages, Nâgârjuna applique une méthode d'annihilation unilatérale envers tout ce qui se présente à la conscience, jusqu'à la conscience elle-même. Cet auteur a ainsi délibérément opté pour une méthode de destruction systématique de toute pensée au détriment de tout autre mode de réflexion ou d'intellection, au risque même de ruiner l'essence de ce qui constitue le Bouddhisme. Et d'interdire aussi toute possibilité de dialogue. Une preuve nous est donnée de cette pensée destructrice et autodestructrice par le courant qui représentera la pensée de Nâgârjuna après sa disparition, et la diffusera jusque dans les bouddhismes asiatiques, comme le zen et le tantrisme tibétain² : l'école « Prâsangika ».

Élégamment nommé, parfois, « école de la déduction »³, ce courant est en fait une machine à détruire toute forme de pensée, surtout celle des autres, ou qui n'appartiennent pas à la même école. L'un des auteurs auquel nous nous référons dans cette étude définit clairement et sans ambiguïté la finalité de cette pensée belliqueuse : « *L'école Prâsangika souligne que le Madhyamaka ne contient qu'une dialectique négative, servant à réfuter la vue des autres, et que la vérité ultime transcende toute logique, tous mots et concepts.* »⁴

1 Cet article fait suite à un précédent, mais il traite autrement de ce sujet.

2 Cf. Dalai-lama, *Tant que durera l'espace*, Paris, A. Michel

3 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, Paris, R. Laffont, 1989, art. « Prâsangika ».

4 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, Paris, Le Seuil, 1993, p.149.

Effectivement, on peut saisir d'après cette description que les écrits d'une telle école n'ont d'autre but que la réfutation et la destruction des autres pensées, puisque même la vérité y est déclarée indicible et inaccessible par la pensée. Le fait même de ne rien affirmer, au moins en apparence et selon les déclarations souvent intempestives et prétentieuses des propagateurs de cette école⁵, les assure d'une prétendue supériorité sur leurs adversaires, comme sur ceux qui tentent naïvement d'affirmer quoi que ce soit dans leur doctrine. Cette attitude arrogante relèverait, selon eux, du plus pur Bouddhisme.

En témoignent ces lignes d'un disciple de Nâgârjuna, Chandrakirti, et de ses traducteurs et commentateurs tibétain et français : « *Si j'avais quelque assertion, alors, je serais en faute, mais comme je n'ai pas d'assertion, je suis absolument sans faute. On a souvent assimilé les Tenants du Milieu, et en particulier les Conséquentialistes, aux Nihilistes. L'accusation est mal fondée, car dans le contexte d'une absence totale de nature propre les Conséquentialistes sont capables de présenter la simple existence nominale de tous les phénomènes du cycle et de l'au-delà des peines.* »⁶

Outre que l'énoncé de Chandrakirti, qui est une reprise de Nâgârjuna, relève bien d'un genre affirmatif, quoique contradictoire - celui d'une assertion apparemment dépourvue d'affirmation -, il faudrait, pour la comprendre correctement et selon les commentateurs, adhérer au système prâsangika lui-même et en accepter, sans réserve, les présupposés comme les implications. Ceux-ci ne devant plus dès lors être taxés de « nihilistes », ce qui signifie, a contrario, qu'ils inclinent naturellement vers cette pente insidieuse.

Il ne serait évidemment pas venu pas à l'esprit de ces grands génies du bouddhisme Mahâyâna d'appliquer pareille recette à leur propre logique, celle-ci se dissolvant sans cesse dans leurs propos contradictoires pour ne pas être pris en défaut, ainsi que l'affirme sophistiquement Nâgârjuna lui-même dans la citation précédente⁷.

Mais cette fuite en avant systématique est rien moins que vertueuse et n'est justement pas sans défaut ni erreur de pensée. D'autant que ces arguments pour le moins fallacieux et tendancieux sont repris tels quels notamment par les hautes instances du tantrisme tibétain, qui les répandent et les propagent en les commentant benoîtement, comme si ces derniers étaient les marques les plus parfaites de la plus pure vérité spirituelle⁸.

Des auteurs occidentaux ont à leur tour repris ces formulations pour présenter le système de Nâgârjuna, mais sans jamais oser émettre la moindre critique ou le moindre doute à son sujet⁹. Ce faisant, ils ont permis à cette pensée déviante de se propager comme si elle était

5 Cf. Chandrakirti, *L'entrée au milieu*, Anduze, Ed. Dharma, 1985, pp.16-17.

6 Cf. Chandrakirti, *L'entrée au milieu*, *op. cit.*, p.17. On peut déjà constater que pour cette école les choses et les êtres ne sont rien d'autre que de « *simples existences nominales* » ou sont réduits à ce mode de nomination. Nous verrons plus loin les conséquences désastreuses d'une telle position philosophique.

7 Puisque ce refus d'affirmer quoi que ce soit est encore une affirmation implicite, celle qui consiste à ne rien affirmer ou à ne rien vouloir affirmer, mais tout en l'affirmant... Exemple typique de cercles vicieux dans lesquels le maître du Madhyâmaka s'est constamment enfermé. Voir, Cl. Petitmengin, *Le chemin du milieu. Introduction à la vacuité dans la pensée bouddhiste indienne*, Paris, Dervy, 2007, p.81 : « Le Mâdhyamika reste étranger à sa propre critique... » Et pour cause !

8 *Ibid.*, p.18 : « Leur éristique même [à Chandrakirti et Nâgârjuna] est un passage obligé vers l'achèvement de la vie spirituelle. », et p.19. Voir aussi, Dalai-lama, *Tant que durera l'espace*, *op. cit.*, pp.32-33, 41.

l'expression même de la pensée du Bouddha. Ce qu'elle n'est pas et ne saurait être, malgré sa prétention spirituelle exorbitante.

II - Quelques exemples

Quelques exemples pris dans des livres de vulgarisation sur le Bouddhisme, comme celui de P. Harvey¹⁰, nous serviront de matière à notre réflexion.

Cet auteur expose aussi clairement que possible le système nâgârjunien, et en analyse les principaux éléments.

Ainsi, celui du processus de la vision, où Nâgârjuna défend l'idée qu'il ne saurait exister ni vision indépendante d'un sujet qui voit, ni indépendance ontologique d'un objet perçu, surtout en l'absence de vision et d'un sujet qui voit¹¹.

Qu'un acte de vision seul ne puisse exister sans un sujet qui voit, se conçoit assez bien, quoiqu'on puisse le différencier des autres actes organiques et physiologiques propres au sujet lui-même, comme le fait la médecine par exemple. L'auteur précise utilement que cette vision ne saurait exister qu'en interdépendance avec autre chose, à savoir l'objet vu et le sujet qui voit : « *« Vision » et « voir » dépendent l'un de l'autre et ne peuvent être identifiés séparément.* »¹²

Première assertion nâgârjunienne, celle de l'interdépendance, qui est, d'après cet auteur, l'autre nom, quoique totalement équivoque, de la vacuité¹³.

Ne serait-il pas possible, toutefois, de différencier l'acte de la vision, avec ses objets perçus, de l'organe de la vue, à savoir l'œil ? Les deux n'étant pas identiques et pouvant fonctionner diversement ou séparément, ainsi de l'œil qui peut cesser de voir, dans le cas du sommeil ou de l'aveuglement par exemple, et de la vision et des objets perçus, qui peuvent faire l'objet d'une étude en soi.

L'auteur poursuit : « *Comme l'exprimerait paradoxalement la littérature de la Perfection de Sagesse, la vision est « vide » de vision.* »¹⁴

Ce qui rappelle la définition bouddhique de la vacuité, au sens propre du terme : être vide de quelque chose, plus précisément d'une âme éternelle ou d'un substrat permanent. Mais l'on perçoit déjà ici une pente insidieuse, celle qui priverait la vision de sa qualité propre ou de sa principale caractéristique. Pourquoi la vision serait-elle vide de vision si c'est ce qui la définit, même et surtout temporairement ? Dit autrement, pourquoi la vision serait-elle vide de ce qui la constitue ou la définit en tant que telle ? Voilà qui est déjà problématique...

L'auteur reprend en énonçant ceci : « *Donc, il n'y a pas de réelle activité dite « vision » qui « voit ».* »¹⁵

9 Deux exemples typiques d'auteurs de haut niveau : G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, P.U.F., 1994. J. S. O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Paris, P.U.F., 2011.

10 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, p.144.

11 *Ibid.*, p.144. Voir, Nagarjuna, *Traité du Milieu*, [trad. G. Driessens], Paris, Le Seuil, 1995, pp.58-61.

12 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, p.144.

13 *Ibid.*, p.146 : « En fait, Nâgârjuna assimile la vacuité au Principe de Production Interdépendante, car c'est l'aboutissement logique de ce raisonnement. » Voir, L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, pp.182, 195.

14 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, p.144.

15 *Ibid.*, p.144.

D'où P. Harvey sort-il cette étonnante conclusion, et qu'est-ce qui lui permet de l'affirmer ainsi?

De fait, comment passer d'une affirmation selon laquelle « vision » et « voir », ou plutôt sujet qui voit et vision, forment un ensemble dépendant, à cette assertion pour le moins surprenante d'une absence d'activité visuelle ? Qu'est-ce qui autorise un tel saut logique ou dialectique ? Même la vacuité énoncée ou plutôt invoquée ne saurait le permettre, puisqu'elle ne concerne que l'idée d'une nature propre éternelle inexistante. Ce qui n'est pas le cas de la vision, du fait que celle-ci apparaît en dépendance d'autre chose.

Ce qui ne signifie pas qu'elle n'apparaît pas du tout ou n'a aucune existence ou consistance, même temporaire.

On peut constater ici le caractère pour le moins péremptoire des arguments de Nâgârjuna qui nient un fait ou une chose aussitôt après l'avoir énoncé, comme si cette négation mentale ou logique effaçait de facto dans la réalité l'objet en question. Attitude pour le moins irrationnelle et qui relève plutôt de la magie ou de l'imaginaire...

Toujours sur sa lancée, P. Harvey écrit encore : « *Mais si la vision ne voit pas, alors certainement la non-vision ne voit pas - alors comment pourrait-on identifier un sujet « voyant » qui serait caractérisé par son « voir » ?* »¹⁶

Voilà bien un argument pour le moins étrange, enfermé dans une phrase à la limite de l'intelligible, et qui mélange au moins deux considérations différentes !

En effet, pourquoi avoir recours à la négation de l'affirmation précédente, ou plutôt à sa réduction à l'absurde, à savoir « *la vision qui ne voit pas* », avec l'invocation stérile de la « *non-vision* » ? Que vient faire exactement celle-ci dans l'argumentation, et pourquoi la faire intervenir dans une démonstration qui n'en a nul besoin ?

P. Harvey tente d'en donner une raison absolument extravagante en recourant à l'argumentation défectueuse de Nâgârjuna : « *S'il n'y a aucun phénomène intrinsèquement existant, il ne peut y avoir aucun phénomène non existant* »¹⁷

Ce dernier terme désignant un phénomène qui a cessé d'exister.

Mais de ce qu'il n'y a aucun phénomène « *intrinsèquement existant* », c'est-à-dire, en langage nâgârjunien ou prâsangika, qui soit éternel ou permanent, cela ne signifie nullement qu'il n'existe aucun phénomène du tout, ni que les phénomènes ayant disparu n'ont jamais existé !

Cette argumentation pêche donc par deux défauts majeurs :

- un nécessitarisme logique, qui n'a pas lieu d'être et qui ne peut concerner le monde des humains¹⁸ - en effet, les lois de l'école prâsangika, comme celles énoncées plus haut au sujet de la vision, obéissent à des règles absolues mais qui sont de l'ordre d'une logique déviante- ;
- et une conception extrémiste de la réalité qui, selon Nâgârjuna, soit existe de toute éternité et est sans changement, soit n'existe pas du tout. Ce qui n'est pas le cas de la réalité, et notamment de la réalité humaine.

Puis, l'auteur conclut cette étonnante et bancale démonstration : « *Sans un sujet qui voit, comment peut-il y avoir quoi que ce soit de vu ?* »¹⁹

16 p.144.

17 p.143.

18 C'est le domaine des possibles et de la logique modale.

19 p.144.

Autrement dit, et en poussant à bout cette logique, il suffirait à un sujet de voir quelque chose pour que cet objet soit vu et qu'il vienne à l'existence, de même qu'il suffirait ensuite qu'il ne le voit plus pour que celui-ci disparaisse et n'existe plus²⁰.

Or, nous savons par expérience qu'il n'est pas nécessaire qu'un objet soit vu ou perçu pour le faire venir à l'existence, ni qu'il soit ignoré pour qu'il disparaisse comme par enchantement. Ainsi, l'Univers lui-même existait bien avant nous, et même s'il n'était pas nommé en tant que tel, son existence ou sa réalité, toute temporaire et interdépendante qu'elle fût alors, n'en était pas moins réelle. Cela n'infirme donc pas l'existence de celui-ci, pas plus que l'absence de sujet qui voit infirmerait la vision en tant que telle, qui peut exister en puissance, ou équivaldrait à la négation de l'objet vu.

III – Une faute d'idéalisme

L'argumentation de Nâgârjuna, reprise par P. Harvey, est pour le moins pernicieuse et entachée d'idéalisme.

L'une des explications de l'école prâsangika illustre clairement cette prise de position : « (...) pour eux [i.e. les Prâsangika], aucun phénomène relatif n'a de consistance ou de réalité de par ses propres caractéristiques. L'ensemble de la vérité relative est le domaine de l'illusion, qu'il s'agisse de phénomènes perçus directement ou non, efficients ou non. »²¹

On ne saurait être plus clair, et la mention de « l'illusion » qualifiant les choses, les êtres et le monde, indique bien cette pente idéaliste.

D'ailleurs, P. Harvey écrit, en analysant la méthode Nâgârjuna, qu'il ne s'agit en fait que de concepts - de sujet, d'objets... - et non de choses ou d'êtres réels²². Ce qui confirme bien une telle prise de position idéaliste. Laquelle, d'ailleurs, a déjà été revendiquée auparavant par ce courant et celui de la *Perfection de Sagesse*²³.

Sous prétexte que les choses sont interdépendantes, et qu'elles peuvent être objets d'une vision, mais qui est vide d'elle-même, on en déduit qu'elles n'auraient aucune existence et ne

20 Cf. Nagarjuna, *Traité du Milieu*, [trad. G. Driessens], *op. cit.*, p.55: « Là où il n'y a pas de mot pour la réunion et de mots pour la séparation, il n'existe ni allée ni venue. » Et p.233 : « Quand la pensée intentionnelle cesse de se mouvoir en quête d'aliment, la chose sur laquelle on cherche à mettre un nom cesse aussi. » Du fait qu'il y aurait absence, éventuelle, de mots désignant les choses elles-mêmes, Nâgârjuna et l'école idéaliste en déduisent abusivement que les choses n'auraient pas non plus d'existence.

21 Cf. Ph. Cornu (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, *op.cit.*, p.327.

22 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, *op. cit.*, p.144 : « Tous ces concepts, ainsi que les concepts plus généraux de sujet et d'objet, n'ont de sens que l'un par rapport à l'autre. » Sans doute, mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils sont équivalents ou n'ont aucun sens.

23 *Ibid.*, p.143 : « De même que Nâgârjuna, la littérature de la Perfection de Sagesse considère tous les dharma comme semblables à un rêve ou une illusion magique (mâyâ). » Cette référence à un concept typiquement hindou, qui plus est provenant de l'hindouisme du Vedânta, est effectivement très problématique. Voir, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, *op. cit.*, art. « Mâyâ ». L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, p.183. Dalai-lama, *Tant que durera l'espace*, *op. cit.*, pp.164-165, 266. Le Dalai-lama ne se rend guère compte que tout son raisonnement qui vise à sauver les apparences et à sauvegarder les êtres et le karma est systématiquement détruit et mis en péril par la pensée de Nâgârjuna et de ses disciples auxquels il se réfère avec une vénération dépourvue de tout esprit critique.

seraient que des objets idéels, fantasmatiques, sujets à apparition et disparition selon le bon vouloir de l'esprit qui les perçoit et les nomme²⁴.

Voilà bien une idée pour le moins fabuleuse, pré-moderne, pour ne pas dire carrément infantile... Et qui est rien moins que bouddhique.

La vacuité fait aussi l'objet d'un étonnant traitement.

Elle est au cœur de tout le dispositif nâgârjunien et du courant prâsangika, et a été élevée quasiment à un niveau de divinité, puisqu'elle est surqualifiée par de nombreux traités et même, souvent, exaltée, à l'instar de la réalité suprême, dans des poèmes²⁵. Au point qu'on peut dire que, dans tous les courants du bouddhisme Mahâyâna, la vacuité est devenue une véritable obsession. Dans les différents écrits et leurs commentaires, le concept de vacuité est tellement sollicité qu'il n'en sort jamais indemne.

C'est ainsi qu'il est étrangement synonyme, d'après Nâgârjuna, de la production conditionnée, c'est-à-dire du cycle des états successifs qui constituent le *samsâra* dans lequel les êtres non éveillés évoluent²⁶.

C'est ce que tente d'expliquer P. Harvey.

D'abord, celui-ci écrit que si la nature commune, ou la non-nature²⁷, de tous les *dharma* - mot générique qui englobe, les choses, les êtres et les objets mentaux -, est le vide ou la vacuité, cela implique, d'un point de vue ultime, qu'ils seraient indifférenciables les uns des autres, ou encore qu'ils seraient tous identiques²⁸.

Mais posséder une nature commune, même vide, ne transforme pas pour autant les *dharma* en objets ou en étants identiques. Celle-ci peut éventuellement les unifier, surtout du point de vue mental, mais certainement pas les fusionner entre eux ou les rendre indifférenciés. De plus, puisque ultimement rien n'existe dans le *nirvâna*, pas même une vacuité ou un vide²⁹, comment des *dharma* - inexistantes, par essence ou par définition – pourraient-ils encore être soumis à un quelconque traitement, ou même être définis comme étant tous « identiques » ? Enfin, s'ils étaient tous identiques, cela signifierait qu'il n'y aurait plus qu'un seul *dharma*, qui par exemple, serait le vide, c'est-à-dire une absence de fait de *dharma*, ou encore qu'il n'y en aurait aucun. Comment dès lors serait-il seulement possible d'en parler ? Juste après, P. Harvey définit la vacuité selon la pensée nâgârjunienne, c'est-à-dire en l'opposant à la substance, terme honni par tout le bouddhisme Mahâyâna³⁰ : « *La vacuité est donc une qualité adjectivale des dharma et non une substance qui les compose.* »³¹

Peut-on dès lors en déduire que la vacuité serait d'abord de l'ordre du langage et de la pensée, avant d'« être » quoi que ce soit d'autre ? C'est en tout cas ce qu'il résulte de la

24 De même, le fait qu'aucun « soi » ou « moi » ne soit indépendant, permanent et autonome, n'interdit pas de penser qu'il puisse en exister qui soient dépendants, temporaires et impermanents. Voir, P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, p.92.

25 Cf. Chandrakirti, *L'entrée au milieu, op. cit.*, pp.402-410. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, pp.195-196.

26 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, pp.182, 195. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, p.146.

27 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, p.145.

28 *Ibid.*, p.145. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, pp.186.

29 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, p.145.

30 Cf. Ph. Cornu (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme, op.cit*, art. « vacuité ».

31 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, p.146.

lecture de P. Harvey : « *Ce n'est ni une chose ni le néant ; elle exprime plutôt l'impossibilité pour la réalité d'être ultimement cernée par des concepts.* »³²

Nous voilà ainsi renvoyé au silence des mystiques³³.

Réalité indicible, incompréhensible, donc inattaquable ! L'étonnant est que les mystiques eux-mêmes ne cessent d'en discourir, comme les nâgârjuniens ne se lassent pas de parler de la vacuité ! Or, le fait même de qualifier la réalité ultime de vide, et vide de tout jusqu'à la vacuité elle-même, n'est-ce pas encore qualifier celle-ci d'une certaine manière, c'est-à-dire en parler et la « *cerner* » par des concepts ?

La référence à la physique contemporaine³⁴, poncif éculé de cette littérature qui veut mêler esprit scientifique et spiritualité et ce depuis au moins les ouvrages Teilhard de Chardin ou de F. Capra³⁵, n'ajoute malheureusement rien au sujet pour deux raisons évidentes :

- la première, parce que la réalité, même matérielle, à laquelle font allusion les penseurs bouddhistes ou hindous de l'antiquité n'a rien à voir avec celle de la physique quantique³⁶ ;

- la seconde, parce que la dimension dans laquelle, en tant qu'êtres humains, nous vivons et habitons n'a rien de commun avec celle, infinitésimale et invisible, de cette même physique.

Aussi, cette référence ne fait que renforcer les fabulations de l'imaginaire, déjà omniprésentes dans les spiritualités hindoues et bouddhistes comme dans toutes les gnoses contemporaines et les ésotérismes. Dans ces conditions, la référence aux sciences ne peut être que sujette à caution.

Quant à la vacuité, puisqu'elle est considérée comme une « *qualité adjectivale* » des choses et des êtres, c'est qu'elle serait d'abord de l'ordre du langage et de la pensée, avant même d'être assimilée à la théorie de la production conditionnée. Plus précisément, en la considérant comme étant le cycle même de cette production conditionnée, Nâgârjuna fait apparaître un élément nouveau et important : la désignation par le langage d'une réalité ou d'un élément concret.

« *Nous considérons*, écrit Nâgârjuna dans l'un de ses ouvrages les plus célèbres, *la vacuité comme la production en dépendance ; elle est pure désignation et c'est elle, exclusivement, la voie du milieu.* »³⁷

Cette phrase résonne à elle seule comme un programme philosophique.

32 *Ibid.*, p.146.

33 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., pp.174 et 94: « Les mots dépourvus de substance ne font qu'égarer les ignorants. Ce qu'ils expriment n'est pas la Réalité suprême car la Réalité est béatitude mystique où le langage n'a nul accès. » Mais ce ne sont pas tant les mots qui nous égarent que l'ignorance elle-même, comme nos passions désordonnées, qui correspondent au péché dans la Christianisme.

34 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, op. cit., p.146.

35 Cf. P. Teilhard de Chardin, *le Phénomène humain*, Paris, Le Seuil, 1955. F. Capra, *Le Tao de la physique*, Paris, Sand, 1985. Dans le même ordre d'idée, voir, J. E. Charon comme *L'Esprit cet inconnu*, Paris, A. Michel, 1977 ou *L'homme à sa découverte*, Paris, Le Seuil, 1963. M. Cazeneuve, *La science et l'âme du monde*, Paris, Imago, 1983. R. Ruyer, *La gnose de Princeton*, Paris, L.G.F., 1977. Ainsi que toute les parutions autour du New Age, dont le livre principal reste celui de M. Ferguson, *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme*, Paris, Calmann-Lévy, 1981.

36 Il n'y a pas de science à proprement parler dans l'Antiquité hindoue, contrairement à la Grèce de la même époque. C'est l'erreur d'un auteur comme S. N. Goenka qui attribue abusivement au Bouddha une vision quantique des choses, de l'esprit et du monde, ce qui est impossible. Voir, S. N. Goenka, *Trois enseignements sr la méditation Vipassanâ*, Paris, Le Seuil, 2009, pp.121-123.

Dans un premier temps, la vacuité serait d'abord cette production en dépendance qui définit le cycle des renaissances dans lequel tout être est prisonnier.

Ce qui est déjà très énigmatique. Car pour établir une identité, plus encore qu'un lien formel, entre les deux, encore faut-il passer par des étapes conceptuelles que le maître du Mādhyamaka a visiblement délaissées ou qu'il a oublié de mentionner. En fait, ce saut logique a été effectué auparavant dans la littérature du Mahâyâna, et plus précisément dans un texte qui connaîtra une fortune considérable dans les bouddhismes chinois et japonais : le « *Sûtra du Cœur* »³⁸.

Celui-ci affirme, dans un hymne indéfiniment répété encore de nos jours dans les monastères et les dojos³⁹, que la forme n'est pas différente du vide, et le vide, pas différent de la forme⁴⁰. Mais on ignore ce qui a permis un tel saut spéculatif aussi périlleux, comme les raisons qui ont poussé ces auteurs anonymes à prendre ainsi d'énormes libertés avec la doctrine initiale du Bouddhisme. Quoi qu'il en soit, c'est à partir de ce type de textes que les spéculations nâgârjuniennes vont prendre leur essor.

Dans un deuxième temps, il s'agit pour Nâgârjuna d'affirmer que cette production en dépendance n'est en fait qu'une « *pure désignation* »⁴¹.

Exit le réel qui fait place au langage, mais considéré lui aussi comme un élément inconsistant⁴².

Une fois de plus, la pente idéaliste refait surface, celle à laquelle Nâgârjuna ne sait visiblement pas résister.

IV – Vacuité et causalité

De la vacuité, par définition insubstantielle, à la réalité du cycle des existences et à tous ses moments particuliers, Nâgârjuna et ses disciples passent, soudain, à la simple « désignation » de celle-ci.

Laquelle définit la vacuité uniquement sur un mode d'existence linguistique. La réalité est ainsi oubliée ou reléguée à un niveau inférieur, et comme n'ayant d'existence que mentale ou linguistique.

37 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, p.182. Voir, Nagarjuna, *Traité du Milieu*, [trad. G. Driessens], *op. cit.*, p.227 : « Nous appelons vacuité ce qui apparaît en dépendance. Cela est une désignation dépendante. C'est la voie du milieu. »

38 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art. « Sûtra du Cœur : La phrase-clé du Sûtra du Cœur dit : « *La forme n'est que vide. Le vide n'est que forme*, formule inlassablement répétée dans le zen. » L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, pp.160-161. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, p.145.

39 Dans le Zen, il s'agit de l'Hannya-Shingyô. Voir, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art. « Hannya-Shingyô ».

40 Cf. *La Perfection de sagesse. Soutras courts du Grand Véhicule*, [trad. G. Driessens], Paris, Le Seuil, 1996, pp.147-148.

41 On traduit aussi par « métaphore », qui est une figure de style. Voir, Cl. Petitmengin, *Le chemin du milieu, op. cit.*, p.15. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, p.178. Chandrakirti, *L'entrée au milieu, op. cit.*, p.259.

42 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, p.146. Cl. Petitmengin, *Le chemin du milieu, op. cit.*, pp.126-130. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, p.94.

L'argument s'achève par la mention de la « *voie du milieu* » qui n'explicite rien à proprement parler, puisque si la production conditionnée dit bien l'éloignement ou le refus des deux extrêmes – ceux du nihilisme et de l'éternalisme –, la mention de sa « *désignation* », comme mode d'existence linguistique, dit au contraire son abstraction et sa métamorphose en simple objet mental : représentation presque sans objet⁴³, puisque le cœur, on n'ose dire l'essence, de ce processus conditionnant n'est autre que la vacuité⁴⁴, elle-même pur signifiant dépourvu de tout référent concret.

Ce qui est d'ailleurs hautement problématique. Car si la vacuité est bien le moteur, en quelque sorte, du cycle de la production, c'est-à-dire son mouvement ou ce qui la met en mouvement pour échapper à la réification ou à la substantialisation⁴⁵, cela signifie qu'elle est aussi l'un des responsables du *samsâra*. Comment se détacher de celui-ci si la vacuité est inhérente à ce dernier ? Sinon, peut-être, en postulant la non-dualité ou l'identité des deux dimensions, du *nirvâna* et du *samsâra*, ainsi que l'affirme de façon toujours sophistiquée et provocatrice Nâgârjuna⁴⁶...

On peut d'ores et déjà en conclure que la vacuité est un concept, une abstraction, une simple « *désignation* » conventionnelle qui relève du mental, et dont il faut se défaire pour accéder à l'impossible ou à l'indicible d'une réalité dite « ultime ». Il est à noter que cette dérive linguistique est d'ailleurs déjà présente dans un des livres les plus importants pour les courants du Mahâyâna, le *Sermon de Vimalakîrti*⁴⁷.

Mais alors en quoi cette vacuité concernerait-elle la réalité des *dharma* puisqu'elle est inexistante ? Et qu'elle ne se laisse appréhender que par ou dans les champs du mental et du langage, qui sont eux aussi irréels ?

De l'irréalité de la vacuité, due à son abstraction, à sa désignation, quasiment fictive, et de l'insubstantialité des choses à leur idéation, tout aussi irréalité, on peut donc en conclure à l'irréalité de tout, et inversement. Tel est l'un des ressorts de la logique nâgârjunienne...

Dès lors, un cercle, qui est loin d'être vertueux, se dessine dans la démonstration nâgârjunienne et entraîne l'esprit dans une série d'aporées dans lesquelles le maître de la « *voie du milieu* » n'a cessé de se débattre sans parvenir à les déjouer. Et pour cause !

Parmi ces apories, on peut citer la question de la réalité qui subit un traitement dissolvant. En effet, ce qui disparaît toujours par enchantement, dans ce discours péremptoire, pour ne pas dire prétentieux, c'est tout simplement le réel : celui de la vie, de la souffrance, de la naissance, de la mort, de la maladie, de l'éveil..., bref tout ce qui appartient à la découverte même du Bouddha⁴⁸.

43 C'est effectivement le cas de certaines représentations mentales fictives qui ont fait l'objet d'études depuis la scolastique médiévale et la philosophie du XIXe siècle. Voir, J. Benoist, *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, P.U.F., 2001. S. Richard, *De la forme à l'être*, Paris, Ithaque, 2014, ch.2.

44 Mais cela n'assure ni de l'Éveil ni de la fin du cycle...

45 Ou encore au spectre de la « *nature propre* ». P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, op. cit., p.146.

46 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, op. cit., pp.150-151. Voir, Nagarjuna, *Traité du Milieu*, [trad. G. Driessens], op. cit., p.242 (ch. 25, 19-20).

47 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. « *Vimalakîrtinirdesha-sûtra* ». Voir, *L'enseignement de Vimalakîrti*, [trad. E. Lamotte], Louvain, Institut Orientaliste, 1987, pp.47, 196.

48 Cf. Nagarjuna, *Traité du Milieu*, [trad. G. Driessens], op. cit., pp.55-57.

Plus encore, si la vacuité n'est qu'une désignation, et relève d'un mode de désignation inconsistant et sans conséquence, c'est bien la preuve qu'elle ne concerne pas la dimension de l'existence humaine. En quoi nous concernerait-elle donc ?

La critique nâgârjunienne des différentes définitions de la causalité pose le même problème⁴⁹.

Car en croyant apporter un « antidote »⁵⁰ à toutes les « vues », lesquelles sont ainsi philosophiquement égalisées ou mises à égalité⁵¹, puis en réduisant à l'absurde les définitions de la causalité, Nâgârjuna apporte moins une aide qu'il ne plonge l'esprit dans un désarroi sans fond, lequel n'est pas l'une des prémices à l'éveil. En effet, en dissolvant ou en détruisant l'idée même de causalité, concept central dans le Bouddhisme, on peut se poser la question de ce qui advient du réel, et si celui-ci n'est pas abusivement nié ou confondu avec le plan ultime.

En vérité, la vacuité, de quelque façon qu'on la définisse et l'utilise, ne peut en aucun cas invalider ou réfuter la causalité. Les deux n'étant ni identiques ni du même ordre.

Car la première - qu'elle soit d'ordre physique ou psychologique - concerne la réalité lorsqu'elle s'évide de tout étant⁵², quand l'autre - qui est une catégorie relevant de la philosophie et de la logique - désigne ce qui fait mouvoir et se transformer les choses et les êtres⁵³. L'une désigne la fin de la souffrance comme la paix du *nirvâna*, l'autre le processus qui préside au devenir. Il est donc impossible de les confondre.

À moins d'imaginer que la vacuité posséderait en elle, comme par miracle, une sorte de potentialité mystérieuse apte à faire mouvoir les choses et les êtres, comme l'ont pensé les auteurs du Yogâcâra, courant qui concurrença celui de Nâgârjuna⁵⁴. Mais là, évidemment, on ne parle plus de la vacuité en tant que telle, mais d'un vide qui est saturé d'énergie, ou encore d'une vacuité qui est aussi une plénitude⁵⁵.

Ce qui change tout, mais n'appartient plus à la pensée du Bouddhisme...

Ce que fait Nâgârjuna est donc spirituellement et intellectuellement criminel, car il efface artificiellement la réalité au profit d'une dimension langagière éthérée, puis dissout celle-ci dans l'irréalité d'un vide inexistant. Ce procédé est pour le moins gratuit et destructeur. Il n'obéit qu'à sa propre logique irrationnelle qui fait fi de la raison, du réel et de l'intelligence.

Que Nâgârjuna ne parvienne pas à comprendre le mode de fonctionnement de la causalité, ce qui n'est pas sans rappeler les arguments d'un Hume sur le même sujet, ne signifie pas que celle-ci n'existe pas et n'est pas à l'œuvre dans nos vies ou dans le fonctionnement du

49 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, pp.147-149.

50 *Ibid.*, p.148.

51 C'est le thème, récurrent dans nombre de mystiques orientales, de la non-dualité. Voir, L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, p.170.

52 Cela relève aussi d'une ontologie qui parvient à intelliger le non-étant jusque dans l'être même ou au-dessus de l'être. C'est la définition même de la transcendance et de ce qui est au-delà de tout, surtout pour la théologie négative depuis le néoplatonisme. Voir, F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 2004, ch. XI. Laurent et C. Romano (dir.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, P.U.F., 2006. F. Nef, *La force du vide. Essai de métaphysique*, Paris, Le Seuil, 2011.

53 Cf. P. Engel, *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, 1996, ch. II.

54 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques, op. cit.*, p.156.

55 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, p.219.

monde, comme l'a bien vu le Bouddhisme. Cela signifie seulement que la logique déviante de Nâgârjuna et de son école ne saisit rien du devenir dans lequel nous sommes engagés, parfois malgré nous, qu'elle s'efforce de détruire par sa sophistique ou de déréaliser par sa sophistique. Mais rien ne nous oblige à suivre ce chemin dévoyé de destruction et d'autodestruction.

Un mot au sujet de la nature propre des *dharma*, que tout le Bouddhisme Mahâyâna, a toujours affirmé inexistante⁵⁶.

Aucune « nature propre », au sens d'un soi tangible et permanent, n'est trouvable dans les choses, les êtres ou le monde. Si les auteurs comme Nâgârjuna en parlent, c'est uniquement au sens de la vérité mondaine et par souci pédagogique⁵⁷. D'où l'emploi des métaphores et autres figures de style. Mais il serait néanmoins possible d'émettre une autre hypothèse à ce sujet.

Rappelons tout d'abord les trois caractéristiques des *dharma* :

- 1/ la douleur,
- 2/ l'impermanence,
- 3/ l'insubstantialité⁵⁸.

Ces trois caractéristiques ne sont pas du même ordre.

La première est d'ordre psychologique et physiologique. La seconde concerne le monde physique. La troisième est métaphysique.

Les deux dernières peuvent être causes de souffrances, mais ne sont pas douloureuses en elles-mêmes ou en soi. La première seule concerne la psyché humaine, son affectivité, sa mémoire, l'appréhension des choses, des événements et du monde, ou de soi-même. Mais la douleur est aussi impermanente, et si elle est impermanente c'est parce qu'elle dénuée de substance ou de soi éternel.

La première caractéristique totalise en elle les trois autres pour la conscience humaine. Les deux dernières sont corrélées, mais leur nature douloureuse n'apparaît pas immédiatement et n'affecte que la conscience humaine. La vacuité est la définition de la troisième : « vide de soi » signifie qu'un soi permanent, éternel, inchangé n'est pas présent dans les choses et les êtres⁵⁹. Mais cela n'implique pas qu'il ne puisse pas exister un soi possédant les trois caractéristiques, à savoir d'être douloureux, impermanent et insubstantiel. Un « soi » relatif et temporaire, en somme.

C'est en ce sens qu'il ne serait pas faux de dire que les *dharma* sont pourvus d'une nature propre, laquelle posséderait effectivement ces trois caractéristiques.

Ce principe s'adresse à la fois à la réalité extra-linguistique et extra-mentale, celle des choses et du monde, et à celle provenant de la pensée. Ainsi, en tant qu'énoncé rationnel et intelligible, ce principe s'applique aussi au mental. Et sur ces deux plans, il est valide. Cette « nature propre » n'est évidemment pas une âme ou un soi éternel, mais il est l'ensemble des caractéristiques qui définissent les êtres humains ainsi que le *samsâra* dans lequel ils

56 Cf. Chandrakirti, *L'entrée au milieu*, op. cit., pp.52-54. Nagarjuna, *Traité du Milieu*, [trad. G. Driessens], op. cit., ch. 15. J.-M. Vivenza, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, A. Michel, 2009, pp.24-28.

57 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., pp.172, 178.

58 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, op. cit., pp.86-90.

59 *Ibid.*, p.87.

évoluent et que ces derniers contribuent à créer par leurs actes. Or, ce *samsâra* est un flux sans commencement ni fin, doté d'une éternité, négative et discontinue, en quelque sorte. Une métaphysique des propriétés, qui emprunte ses idées au nominalisme, et respecte à la fois le registre du langage, qui n'est pas nul ou inefficace, et celui du réel, qui existe bien même relativement, est donc envisageable. Et cela selon la doctrine même du Bouddhisme, qui peut être ainsi intelligemment complétée. Cette proposition établit aussi une passerelle entre la pensée du Bouddhisme et la philosophie occidentale.

V - Idéalisme et négation du réel

Pour achever cette réflexion, nous revenons sur la question de l'idéalisme qui grève la pensée du Bouddhisme Mahâyâna. Il s'agit d'un double mouvement qui, d'une part, pose la négation du réel en affirmant, de l'autre, la toute-puissance de la pensée et de l'imaginaire.

Nâgârjuna affirme explicitement ces deux tendances inhérentes à sa pensée dans l'un de ses plus célèbres ouvrages, lorsqu'il écrit ceci : « *Quand la pensée intentionnelle cesse de se mouvoir en quête d'aliment, la chose sur laquelle on cherche à mettre un nom cesse aussi.* »⁶⁰

Ce sophisme qui supprime les choses par l'arrêt de la pensée - ou sous prétexte qu'il n'y aurait pas de mots pour les désigner⁶¹ -, relève plus du monde de la magie que de la rationalité philosophique, et d'un mode intellectuel pour le moins pré-moderne.

Asanga, illustre représentant du courant Yogâcâra, va renchérir sur ce sujet en affirmant tout aussi péremptoirement : « (...) *que la chose est une simple parole mentale, que la nature propre attribuée au nom ou à la chose n'est que désignation.* »⁶²

Nâgârjuna croit pouvoir, en supprimant les mots et le langage, supprimer la chose désignée et par là même le réel. Et Asanga, après lui, fait de même⁶³.

Ici le déni de la réalité, joint à une conception toute-puissante du langage, croise les pensées des nihilistes et des idéalistes auxquelles la pensée de ces auteurs s'alimente. Cette confusion du langage et du réel, que nous relevons ici chez les deux plus grands auteurs des deux plus grands courants du Mahâyâna, est suffisamment explicite et démontre sans l'ombre d'un doute leur idéalisme et les conséquences désastreuses de celui-ci, qui se répercuteront dans tous les bouddhismes asiatiques, comme le ch'an, le zen et le tantrisme tibétain.

Ceci est d'autant plus fâcheux que la piste d'un nominalisme a vraisemblablement pu être envisagée, comme le prouve cette phrase d'Asanga au début de la citation précédente : « (...) *découvrir que le nom est une simple parole mentale.* »⁶⁴

Ou encore, cet extrait de la citation, mise au début de notre réflexion : « (...) *car dans le contexte d'une absence totale de nature propre les Conséquentialistes sont capables de*

60 Cf. Nâgârjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], Paris, Gallimard, 2002, p.233.

61 Cf. Nagarjuna, *Traité du Milieu*, [trad. G. Driessens], *op. cit.*, p.55: « Là où il n'y a pas de mot pour la réunion et de mots pour la séparation, il n'existe ni allée ni venue. »

62 Cf. E. Lamotte, *La somme du grand véhicule d'Asanga. Tome II*, Louvain, Institut Orientaliste, 1973, p.161.

63 Cf. F. Chenet (dir.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp.43-44.

64 Cf. E. Lamotte, *La somme du grand véhicule d'Asanga. Tome II, op.cit.*, p.161.

*présenter la simple existence nominale de tous les phénomènes du cycle et de l'au-delà des peines. »*⁶⁵

Entre le nom et la parole, ou le concept, une voie était effectivement ouverte, mais que ces auteurs ont aussitôt refermée du fait de leur parti-pris philosophique.

Car cette présentation des phénomènes uniquement sous la forme ou sur le mode de leur « *existence nominale* » montre le processus de réduction du réel opéré par les Conséquentialistes. Celui-ci n'aboutit malheureusement pas à l'élaboration d'une pensée du langage, ou d'une philosophie basée sur le langage, comme le nominalisme. En effet, cette « *simple existence nominale* » est tout ce qui reste de la réalité et des phénomènes au détriment de leur consistance ou de leur existence qui sont ainsi niées.

On relèvera d'ailleurs que le nom, pour Asanga, est une parole mentale, ce qui dit bien son idéalisme qui ne peut considérer le mot comme une parole élocutée ni comme l'expression d'un langage intérieur. Le mental, que ces auteurs tentent de dénoncer, est à l'œuvre partout dans leurs écrits et dans leur pensée, mais n'est jamais contredit ou contrarié.

Quand à Nâgârjuna, sa conception nihiliste est toujours plus flagrante à mesure que l'on découvre l'étendue des ravages de sa pensée, comme le montre la fin de la stance citée ci-dessus : « *La vraie nature des choses est sans production, sans destruction, comme le nirvâna.* »⁶⁶

Mais du fait que la « *vraie nature des choses* » est justement de n'être pas comme le *nirvâna* –leur vacuité n'étant pas identique⁶⁷ –, comment pourrait-on les assimiler au *nirvâna*, même de façon « métaphorique », ainsi que la conjonction « *comme* » le souligne dans cette stance? En effet, la « *vraie nature des choses* » est d'être précisément sujette, comme les choses elles-mêmes dont d'ailleurs elle ne se différencie pas, à l'apparition, à la temporalité et à la disparition. C'est-à-dire à la production et à la destruction. La fin des choses et du monde peuvent peut-être faire signe vers le *nirvâna*, en tant que fin de toute souffrance, mais pas leur nature qui est d'être identique au *samsâra*, ou constitutive de celui-ci.

Par ailleurs, une « *vraie nature des choses* » renvoie à un mode de pensée ontologique – celle qui décrit précisément une « *nature* » –, quoique sur le mode de la vacuité, elle-même essentialisée et ontologisée par Nâgârjuna et les besoins de sa pensée. Auquel cas on aurait bien affaire à une nature ontologique des choses qui ne serait certainement pas celle du *nirvâna*.

Quant Asanga parle d'une nature propre attribuée au nom ou à la chose comme n'étant qu'une désignation, il fait appel à la puissance du langage capable selon lui de créer ou de faire apparaître les choses elles-mêmes. Mais, en ce cas, que devient la « *vraie nature des choses* » nâgârjunienne si elle n'est qu'un mode de désignation linguistique, et que celle-ci s'applique aussi bien au réel ordinaire, celui des choses, qu'au *nirvâna*? Celui-ci ne serait-il à son tour rien d'autre qu'un nom, comme le pensent ces auteurs? Une « *simple parole mentale* »⁶⁸ ?

65 Cf. Chandrakirti, *L'entrée au milieu*, op. cit., p.17.

66 Cf. Nâgârjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], op. cit., p.233.

67 Le fait de comprendre, éprouver ou réaliser la vacuité n'est pas encore l'Eveil ni l'accession au nirvâna, qui dépendent d'une compréhension plus globale des choses, d'une profonde méditation et d'un détachement souverain.

68 Cf. E. Lamotte, *La somme du grand véhicule d'Asanga. Tome II*, op.cit., p.161.

Le commentaire de G. Bugault, qui accompagne les chapitres du livre de Nâgârjuna, incline vers une compréhension de cette stance par la référence aux états méditatifs du yoga⁶⁹. Ce qui spécifierait mieux la trame spirituelle ou ascétique sous-jacente aux écrits de Nâgârjuna. Mais comment G. Bugault lui-même a-t-il fait pour ne pas prendre en considération le fait que si cette stance renvoie effectivement à de tels états, c'est qu'elle ne parle pas de la réalité commune ou ordinaire, mais plutôt de la vision que l'on peut avoir du fait même de ces états méditatifs et de leurs effets sur le psychisme ? Dans ces états de conscience élevés ou modifiés, effectivement, on peut percevoir que « *la vraie nature des choses* », celle de ces états eux-mêmes ou encore celles que perçoivent ces états, est « *sans production, sans destruction, comme le nirvâna* », d'autant qu'on approche de celui-ci. Mais cela ne signifie pas que les choses en tant que telles soient pourvues de cette « nature » nâgârjunienne, égale au *nirvâna*.

Apprendre à ne pas confondre ce que ces états peuvent induire quant à la perception de la réalité avec celle-ci est une leçon élémentaire que n'ont ni apprise ni retenue Nâgârjuna et ses commentateurs et traducteurs.

Le texte d'Asanga recèle encore bien d'autres contradictions qu'il semble intéressant de relever. En voici un exemple typique : « *Chez le Boddhisattva, l'objet du savoir intuitif est l'indicible nature des choses, la vraie nature non-substantielle.* »⁷⁰

Une « *indicible nature des choses* » est un contre-sens, car si celle-ci est indicible, que devient cette même nature, et comment pourrait-on la voir ou la désigner ? Quant à la « *la vraie nature non-substantielle* », c'est une absurdité dans la mesure où les concepts de nature et d'insubstantialité s'opposent et se réfutent mutuellement. Dit autrement, ou bien il existe une nature, et celle-ci est substantielle avec ses caractéristiques, ou bien il n'y en a pas, et c'est l'insubstantialité qui l'emporte, mais dépourvue de toute nature et de toute référence à une nature quelconque.

On me rétorquera que c'est justement le propre de l'argumentation des écoles Mâdhyâmika et Yogâcâra que d'induire des paradoxes qui paralysent la pensée et ouvrent sur le silence mystique de la vraie nature des choses, indicible et insubstantielle⁷¹.

Certes, mais en ce cas, pourquoi produire autant de textes et de laborieuses démonstrations sur ce sujet ? N'aurait-il pas suffi, pour le dire, d'un seul texte simple avec quelques principes ? Mieux encore, le silence lui-même invitant au silence, n'aurait-il pas été mieux approprié de ne rien dire du tout ou d'écrire le moins possible sur un tel sujet ?

Or, ce n'est nullement le cas. Et les auteurs de ces écoles du Bouddhisme Mahâyâna ainsi que leurs élèves se révèlent étonnamment diserts sur les questions de la pensée de la non-pensée et de la vacuité universelle. Leurs écrits répondent souvent à des détracteurs – souvent imaginaires –, et attaquent autant qu'ils se défendent. Ils se mêlent ainsi aux conflits d'interprétation propres à toute pensée philosophique, et invitent par là même d'autres

69 Cf. Nâgârjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], *op. cit.*, p.233.

70 Cf. E. Lamotte, *La somme du grand véhicule d'Asanga. Tome II, op.cit.*, p.236. Ce serait l'ouvrage tout entier qu'il faudrait reprendre et commenter pour en discuter toutes les thèses afin d'en démontrer l'inanité, de même pour ceux de Nâgârjuna. Vaste entreprise, assurément, mais qui serait spirituellement salutaire !

71 Thèse pourtant critiquée par un autre représentant du Mâdhyâmika, Candrakîrti. Voir, F. Chenet (dir.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident, op. cit.*, p.51.

penseurs à réagir et à répondre à leurs arguments. Ce que nous faisons ici même à notre tour.

Toutefois, ce que l'on peut constater chez ces auteurs, qui ne jurent que par la vacuité et la compassion⁷², c'est un étrange acharnement à déconsidérer et à dévaloriser le langage et ses fonctions. Ne serait-ce pas le signe d'un nihilisme à l'œuvre qui s'en prend d'abord au langage, puis aux objets du langage et enfin au sujet qui s'exprime par le langage ? D'autant que ces mêmes penseurs peuvent tout aussi bien attribuer à la parole et au langage une puissance de création démiurgique ou quasi divine⁷³. Illusion néfaste de l'idéalisme qui va du rien au tout et inversement.

C'est ainsi que Chandrakirti, après Nâgârjuna, développe une ontologie minimaliste et éliminativiste qui réduit l'être à un simple mode et l'existence à une désignation : « *L'existence désignée, vraie mode d'être de la personne* »⁷⁴, écrit-il en une formule concise.

C'est le mouvement inverse décrit ci-dessus, puisqu'il s'agit ici de nier l'être en en faisant un mode, puis de réduire ce mode ontologique à une désignation, « *parole mentale* », pour signifier l'existence comme la personne, lesquelles n'existent pas en-dehors du langage, c'est-à-dire en fait du mental lui-même⁷⁵. Il suffira ensuite d'enlever au langage sa consistance sémantique en le dénonçant comme une fiction ou un moteur produisant des fictions propres à l'esprit pour que la déconstruction nihiliste soit achevée.

Car si le « moi » n'existe que comme désignation, et non plus comme sujet - du langage de la pensée, de la mémoire, des actes, du corps... -, alors la dissolution de la personne est d'ores et déjà effectuée. Inutile en ce cas de la réfuter. Toutefois, ne pas croire à la personne ou au moi ne vaut pas démonstration, et celle-ci dépend en vérité bien trop souvent de cette croyance.

En fait, plusieurs plans sont intriqués dans les démonstrations sophistiquées des auteurs du Mâdhyâmika et du Yogâcâra, comme Nâgârjuna et Asanga :

- 1/** celui du sémiotique, des mots et des signes en tant que tels ;
- 2/** celui du mental, du champ noétique, où circulent et se déploient concepts et idées ;
- 3/** celui du sémantique, c'est-à-dire du sens qui ne relève ni du sémiotique ni du conceptuel, mais du langage, et plus précisément de la syntaxe. Ainsi, c'est la phrase qui est considérée comme unité minimale de sens. Et non les mots, contrairement à ce que pensent les auteurs en question⁷⁶. Ce sens est aussi celui des signifiés de la phrase et non des signifiants ;
- 4/** celui de la morale, auquel se réfèrent les notions de sujet, de personne, de relations sociales, et qui est le domaine du devoir-être ;

72 Cf. Nagarjuna, *Traité du Milieu*, [trad. G. Driessens], *op. cit.*, p.262.

73 Cf. F. Chenet (dir.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, *op. cit.*, p.56.

74 *Ibid.*, p.51.

75 La distinction opérée à la p.238 de l'ouvrage d'Asanga (E. Lamotte, *La somme du grand véhicule d'Asanga. Tome II, op.cit.*), entre la désignation et l'objet désigné n'est pas le signe d'une position réaliste accordant une consistance à la réalité externe, mais un simple moyen sophistique de réaffirmer, comme l'indique clairement la conclusion, l'indicibilité supposée de toutes choses.

76 La philosophie brahmanique avait bien conçu ceci. Voir, F. Chenet (dir.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, *op. cit.*, p.61. Contre la linguistique saussurienne aussi et le structuralisme.

5/ celui de la psychologie, avec les notions de « moi », de conscience et d'inconscient, d'intersubjectivité, domaine scientifique de l'être et des états d'être, et non du devoir-être qui relève de la morale ;

Ces amalgames et ces confusions sont plus que fâcheux dans la mesure où ils induisent des réflexions et des conduites qui sont tout aussi erronées.

La distinction entre les deux vérités – conventionnelle et ultime⁷⁷ – rappelle incidemment le dualisme kantien avec sa division de la réalité en deux plans: celui des phénomènes et des noumènes. Distinction inutile, car si elle tente d'explicitier la différence qui existe entre le *samsâra* et le *nirvâna*, le langage qui sait les différencier appartient bel et bien au domaine de relatif et du conventionnel, et non à celui de l'absolu. Les deux plans restant inconfusibles. Mais s'il n'existe pas de « choses en soi », ni de vérité ultime, toujours indicible, cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de choses du tout, ni de domaine ultime. Enfin, c'est par le plan relatif que l'on atteint le domaine de l'ultime, preuve de sa réalité et de son utilité.

En conclusion

Qu'est-ce que la pensée nâgârjunienne peut nous apprendre en matière d'éveil ? Et en quoi sa logique déviante peut-elle nous aider sur la voie spirituelle?

Voilà de vraies questions rarement posées...

Dit autrement, en quoi Nâgârjuna est-il un maître éveillé susceptible de nous instruire par ses ouvrages et de nous conduire au *nirvâna* et à la délivrance, si lui-même n'est pas capable de différencier l'état d'ignorance de celui de l'éveil ?

La logique déviante, pour ne pas dire pervertie et nocive, de Nâgârjuna implique à la fois un idéalisme - qui est un pur constructivisme, à la limite du délire -, et un nihilisme, qui nie l'existence des choses et des êtres sous prétexte de ne rien affirmer de leur être ou de leur devenir.

Comment qualifier philosophiquement une telle position qui ne prend même pas la peine de respecter les conventions d'une éthique du débat intellectuel ? Et par là même ses éventuels interlocuteurs qu'elle veut réduire définitivement au silence ? Faut-il encore lui conserver une place dans les études philosophiques, ou l'exclure définitivement pour vice de forme?

On peut se poser, dès lors, la question du succès de cet auteur et de sa pensée pour le moins hétérodoxe dans les bouddhismes asiatiques et jusqu'en Occident...

Peu de confrontations philosophiques sérieuses ont eu lieu, jusqu'à présent et à notre connaissance, entre la pensée nâgârjunienne et la philosophie occidentale⁷⁸. La plupart des commentateurs et des traducteurs se sont contentés de colporter cette pensée sans jamais la remettre en cause ni oser la critiquer, comme si celle-ci était sacrée ou inattaquable. Cette situation est intellectuellement inacceptable.

Il est temps qu'une critique fondée est sérieuse soit mise en œuvre pour contrer et réfuter cette tentation nihiliste orientale. C'est ce que nous avons tenté, ici, de faire avec nos moyens.

Une démarche plus profonde pourrait opposer au nihilisme nâgârjunien une métaphysique des propriétés, et faire valoir une ontologie équilibrée qui saurait résister à toutes les

77 *Ibid.*, p.55. Et, P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, op. cit., pp.144-145.

78 Hormis les livres de G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, op. cit. F. Nef, *La force du vide*, op. cit., pp.213-282.

tentations abolitives et autodestructrices⁷⁹. Elle redonnerait à la « vérité conventionnelle » et au devenir leur cohérence et leur consistance, leur âpreté aussi, celles dans lesquelles les êtres que nous sommes évoluent et se débattent, et qui fut le même milieu dans lequel le Bouddha a vécu, souffert et trouvé la délivrance.

Une constatation, toutefois, s'impose au terme de notre réflexion et qui déborde le cadre des débats philosophiques, mais concerne une réalité socio-historique importante, à savoir celle du Tibet et de sa religion.

Car, des deux sources auxquelles s'alimente le bouddhisme tibétain⁸⁰ – à savoir le tantrisme, d'une part, et la doctrine de Nâgârjuna, de l'autre -, aucune n'est d'origine bouddhique et chacune conduit à une forme d'immoralité et à une vision du monde transgressive et subversive⁸¹.

C'est un fait qui a rarement été souligné, mais qu'il faut tenter d'expliquer en ce qui concerne la religion tibétaine qui est porteuse de ces deux courants.

Le tantrisme est une religion archaïque d'origine himalayenne, dont le cœur est constitué de sacrifices, d'origines humains pour la plupart, et de pratiques transgressives jusque dans le domaine de la sexualité si prisé par les mouvements de la contre-culture⁸².

La pensée de Nâgârjuna évolue, quant à elle, dans un nihilisme et un déconstructionnisme total qui aboutit à une vision immorale du monde et de l'homme, et où les notions de bien et de mal, à l'instar de celles du *samsâra* et du *nirvâna*⁸³, sont volontairement renversées et confondues.

Ces deux courants se soutiennent et se confortent mutuellement. Un vernis de moralité, provenant du Bouddhisme, a recouvert en partie les pratiques cruelles et malsaines du tantrisme pour les rendre éthiquement plus acceptables. Ce qui n'a rien enlevé au caractère transgressif et violent de cette religion sanglante.

La pensée de Nâgârjuna n'a pas subi une telle remise en forme, et elle est encore enseignée telle quelle par les clercs et les lamas qui la considèrent comme le sommet de la sagesse bouddhique.

C'est ainsi qu'une pratique religieuse transgressive soutenue par une doctrine philosophique immorale se sont répandues au Tibet, pays pourtant considéré comme un modèle spirituel unique et d'une pureté mystique inégalée.

À quoi peut bien aboutir une telle vision philosophique doublée d'une semblable pratique religieuse, aussi transgressives et subversives l'une que l'autre⁸⁴ ?

79 Cf. Cl. Tiercelin, *Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Ithaque, 2011.

80 Nous renvoyons aux ouvrages d'A. David-Neel, de Chögyam Trungpa Rinpoché, de Kalou Rinpoché, du Dalai-lama et de tant d'autres...

81 Cela est parfaitement repérable avec cet être hybride et fantasmatique du Mahâyâna, le Bodhisattva, qui peut tout faire sans être éthiquement concerné. Voir, L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, pp.163-164.

82 Nous renvoyons à notre étude sur le shivaïsme et le tantrisme, consultable sur notre site : <http://brunodelorme1.wixsite.com/religionsphilopsycho>.

83 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, pp.186, 192.

84 Collusion idéologique, ou philosophico-religieuse, qui légitime ensuite bien des comportements déviants, mais toujours justifiés par le recours à la sainteté présumée du tantrisme et de ses pratiques. Ce qui est dûment condamné dans bien d'autres religions, à commencer par le Christianisme qui a connu de semblables dévoiements ou débordements, est impossible à justifier

On s'étonne encore qu'un pays comme le Tibet ne se soit pas effondré plus vite sous le poids d'une telle chape de plomb délétère, quoiqu'il ait vécu lui-même en vase clos pendant des siècles, signe d'une grave fermeture de l'esprit, voire d'une politique symboliquement incestueuse, lesquelles en disent long sur les soi-disant vertus du Tibet et sur sa sagesse légendaire.

Table des matières

I - Le courant « Conséquentialiste »	p. 1
II - Quelques exemples	p. 3
III - Une faute d'idéalisme	p. 4
IV - Vacuité et causalité	p. 8
V - Idéalisme et négation du réel	p. 12
En conclusion	p. 16

par le recours à des textes saints. Ce qui n'est pas le cas du tantrisme... Voir les travaux de M. Dapsance sur ce sujet.