

Bruno Delorme

Philosophie bouddhique et logique du Mādhyamaka

La logique de Nāgārjuna verse-t-elle dans le nihilisme ?

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

Introduction : le cas de la pensée de Nāgārjuna

Dans une réflexion approfondie sur le Bouddhisme, il semble aussi difficile de passer sous silence la pensée de Nāgārjuna que d'oser s'y confronter.

Pour nombre d'auteurs, celle-ci représente à elle seule une sorte de sommet de la pensée orientale¹. De plus, elle a été d'une importance si déterminante pour le développement du bouddhisme Mahāyāna, et a connu un tel succès en Occident depuis quelques décennies, qu'il semble impossible de la contourner². En tant que telle, cette pensée appartient au courant dénommé *Mādhyamaka*, qui prône, comme son nom l'indique, la "Voie du Milieu", celle située entre les deux extrêmes de l'ontologie éternaliste et du nihilisme³.

Mais comment la qualifier le plus justement possible ?

Est-elle l'une des plus hautes cimes de la spéculation mystique indienne ? Une excroissance du Bouddhisme ? Son apogée intellectuelle ? Ou, au contraire, représente-t-elle une œuvre hétérodoxe, voire décadente ? Plus encore, est-elle une entreprise de déconstruction, voire

1 Voir, G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, P.U.F., 1994. S. O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Paris, P.U.F., 2011, p.32. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu. Introduction à la vacuité dans la pensée bouddhiste indienne*, Paris, Dervy, 2007. J.-M. Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, A. Michel, 2001. Chandrakirti, *L'entrée au milieu*, Ed. Dharma, 1985. Dalai-lama, *Tant que durera l'espace*, Paris, A. Michel, 1996. M. Salen, *Quel bouddhisme pour le Tibet?*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1986. L. Viévard, *Vacuité (sūnyatā) et compassion (karunā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, Paris, Collège de France, 2002.

2 Cf. P. Harvey, *Le Bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 1993, ch.5.

3 Cf. A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. II. Les notions philosophiques. Dictionnaire. Tome 2*, Paris, P.U.F., 1990, art. "Madhyamaka (doctrine ou Ecole de la Voie Moyenne). L'adjectif mādhyamika, dérivé lui-même de Madhyamaka, désigne au masculin les tenants du Madhyamaka". Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, Paris, R. Laffont, 1989, art."Mādhyamika". Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 2001, art."Mādhyamika". Deux traductions du "Traité du milieu" en français: Nāgārjuna, *Traité du Milieu* [trad. G. Driessens], Paris, Le Seuil, 1995. Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], Paris, Gallimard, 2002.

de destruction systématique de toute tentative de pensée, une forme de liquidation de la philosophie et de la sagesse par l'absurde ?

Un constat s'impose, cependant. Toute la pensée de Nāgārjuna repose sur une dialectique auto-abolitive destinée à faire sauter les obstacles de la logique classique et à ébranler l'esprit dans son fonctionnement habituel⁴. Le Zen s'en inspirera dans des pratiques très spécifiques, mais dégagées de toute la logique qui constitue l'armature de l'argumentation nāgārjunienne⁵.

Nāgārjuna tente ainsi, en transgressant les limites de la pensée classique, de percer une sorte de brèche intellectuelle en vue de renverser les schémas traditionnels de la raison, et d'ouvrir l'intellect à une autre vision du monde. La vacuité, invoquée à la fois en tant que concept opérateur et réalité intangible, se situe au cœur de ce processus dialectique⁶. Ce dernier est si exigeant et si extrême qu'il va même, dans son exercice ultime, jusqu'à abolir sa propre énergie philosophique en s'annulant ou en s'annihilant dialectiquement lui-même. Difficile, dans ces conditions, de relever les défis posés par cette pensée quasi autodestructrice, et plus encore de tenter de la critiquer, voire de la réfuter. Même la position d'une altérité, qui n'aurait pas d'abord été comprise ou incluse a priori, puis évacuée et annihilée par la pensée nāgārjunienne, semble apparemment intenable. Et le cadre d'un débat philosophique, au sens moderne du terme⁷, implose dès que l'on laisse le redoutable système s'enclencher.

Selon nous, le cœur de l'argumentation nāgārjunienne oscille entre, d'une part, une logique de type modale⁸, et, de l'autre, l'usage débridé d'une dialectique à tendance sophistique. Quant à sa finalité, elle n'est autre que d'exhumer le nihilisme qui imprègne toute la pensée de son auteur pour le rendre philosophiquement acceptable⁹.

Avec, de surcroît, un souci extrême de déconstruction, voire de destruction philosophique¹⁰. L'obstination de cette pensée à vouloir réfuter systématiquement tout ce qui pourrait la contredire est poussée à bout, au risque même de mettre à mal les principes du Bouddhisme qu'elle prétend défendre, voire de les éradiquer. On pourrait très bien appliquer à Nāgārjuna le jugement que L. Silburn formule à propos du *Yogācāra*, à savoir que, dans cette pensée aux conséquences dévastatrices :

*"Les plus hautes valeurs du bouddhisme ne sont pas épargnées"*¹¹.

4 Cf. J.-M. Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, op. cit., p.54.

5 Cf. D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme zen*, Paris, A. Michel, 2003. Du même auteur, *Manuel de Bouddhisme zen*, Paris, Dervy, 1974.

6 Cf. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, op. cit., pp.156-161.

7 Ou d'une dispute, au sens médiéval.

8 Cf. A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. II. Les notions philosophiques. Dictionnaire. Tome 2* op. cit., art. "Modale (logique) : La logique modale est l'étude des notions de nécessité et de possibilité.", et art. "Modalité: Au sens étroit, on parle de modalité quand le contenu de la proposition, au lieu de faire l'objet d'une simple assertion, se trouve modifié (c'est-à-dire renforcé ou affaibli) par une idée de *nécessité, impossibilité, possibilité, ou contingence.*"

9 Nous tenterons de répondre à la question de savoir pourquoi Nāgārjuna fut habité par un tel nihilisme. Une chose, cependant, apparaît avec clarté: la philosophie de Nāgārjuna - comme celle des sophistes et du scepticisme, en Grèce antique, ou d'un Pascal et d'un Nietzsche, en Europe -, ne peut se concevoir que comme une pensée en crise, et qui s'est développée sur fond de grave crise civilisationnelle et existentielle. Et non comme une pensée dégagée des tensions de l'existence humaine, comme le croient naïvement ceux qui s'en inspirent habituellement.

10 Cf. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, op. cit., ch. VIII.

11 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, p.271.

De plus, on distingue sans peine, dans ces écrits volontairement hermétiques, une utilisation de la vacuité qui tend à l'obsession pathologique. On peut se demander si Nāgārjuna, dans ses écrits, n'a pas utilisé cette dialectique pour confondre, plus que pour prévenir, sa propre tentation ontologique, tout en tentant de détruire la pensée de ses interlocuteurs, de quelque tendance qu'ils fussent.

C'est en nous posant la question des fondements de la logique nāgārjunienne que nous mettrons à jour, par l'emploi redondant, voire obsessionnel, de la notion de vacuité appliquée à tous les possibles¹², une tendance profondément relativiste et nihiliste de cette pensée.

I - La vacuité : coeur du système de Nāgārjuna

Si les postulats essentiels de la pensée de Nāgārjuna sont la notion des deux vérités et l'utilisation des tétralemmes, la vacuité en est le cœur. Aussi, avant d'aborder ces deux principes, un rapide aperçu de la notion de vacuité permettra de saisir la philosophie du Mādhyamaka.

La notion de vacuité a fait couler beaucoup d'encre depuis sa découverte au XIXe siècle, aussi un exposé succinct de celle-ci sera suffisant¹³. Originellement, trois termes en sanscrit ou en langue pāli, désignent le vide :

1/- *anattā* (pāli) ou *anātman* (sanskrit);

2/- *sunna* (pāli) ou *sūnya* (sanskrit);

3/- *ākincanna* (pāli).

Respectivement, ces trois notions se recoupent parfois, mais sans jamais désigner la même réalité.

Ainsi, le premier terme - *anattā* - désigne l'absence d'âme immortelle en l'homme comme l'absence de substance éternelle dans toutes choses¹⁴. Il est d'ordre à la fois spirituel, psychologique et métaphysique. Il est très employé dans le Bouddhisme ancien ou Theravāda.

Le second - *sunna* - désigne le vide en tant que tel et sa forme adjectivale est *sūnyatā* (sanskrit), c'est-à-dire la vacuité¹⁵. Ces termes sont employés majoritairement par le Bouddhisme Mahāyāna et ses écoles. Ils se réfèrent à des notions de logique¹⁶.

Le dernier - *ākincanna* - est réservé à un état méditatif élevé, le septième sur une échelle classique de huit, où le méditant fait l'expérience de la vacuité de toutes choses, ou encore

12 On en dénote pas moins de seize emplois différents. Voir, Cf. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., pp.51-56. Parfois plus, voir, L. Viévard, *Vacuité (sūnyatā) et compassion (karunā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, op. cit., pp.33-34, note 56.

13 Quelques titres: R.-P. Droit, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Le Seuil, 1997. K. Kunzang Palden et M. K. Seunam, *Comprendre la vacuité*, Peyzac, Ed. Padmakara, 1993. *La Perfection de sagesse. Sutras courts du Grand Véhicule*, Paris, Le Seuil, 1996. E. Lamotte, *Le Traité de la Grande vertu de Sagesse de Nāgārjuna. Tome IV*, Louvain, Institut Orientaliste, 1976. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, op. cit. Cahiers "Hermès", *Le vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient*, Paris, Les Deux Océans, 1981.

14 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, Paris, Asia, 2009, pp.192-202.

15 Cf. A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. II. Les notions philosophiques. Dictionnaire. Tome 2* op. cit., art. "Sūnyatā (vacuité)."

16 Cf. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, op. cit., p.310: "Sūnya, on le sait, dénote en sanskrit la valeur zéro." L. Viévard, *Vacuité (sūnyatā) et compassion (karunā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, op. cit., pp.26-36. Il est

du vide en lui que son esprit a longuement préparé¹⁷. Ce vide, d'ordre expérimental, a son importance et nous y reviendrons.

Signalons dès à présent que le vide auquel le Bouddha et le bouddhisme ancien font le plus souvent allusion est le premier, l'*anattā*, que l'on peut traduire par "non-soi", et qui désigne l'absence d'âme ou d'essence éternelle en l'homme. Il provient des débats engagés entre le Bouddha, puis ses premiers disciples, avec les représentants du Brahmanisme¹⁸. Comme on le sait, ceux-ci maintenaient que l'homme était doté d'une âme immortelle, l'*ātman*, sujette à la réincarnation, et dont toutes les branches de l'Hindouisme s'inspireront par la suite. La *sūnya*, puis la *sūnyatā*, seront des concepts qui prendront leur essor ultérieurement et que les *mādhyamikā*, comme Nāgārjuna, vont hypertrophier dans leurs disputes philosophiques¹⁹.

C'est ce concept de vide, surévalué et hypertrophié dans tous les écrits par Nāgārjuna, qui pose problème et sur lequel nous reviendrons.

II - Les bases de la logique de Nāgārjuna

Ainsi que nous l'avons dit, on peut déceler deux bases à la logique de Nāgārjuna :

- la première est la notion des deux vérités ;
- la seconde est l'utilisation des tétralemmes.

A - La notion des deux vérités

L'un des premiers principes de la logique nāgārjunienne est la notion des deux vérités, ou des deux réalités²⁰. Celle-ci définit deux domaines distincts : celui du monde relatif et celui du monde absolu²¹. Autrement dit, d'une part, la réalité du *samsāra*, et, de l'autre, celle qui concerne le *nirvāna*²².

À chacun de ces domaines revient de droit une forme de logique et de langage : à la réalité relative convient un langage conventionnel, et à la réalité absolue, un langage absolu²³. Étant entendu que, selon le *Mādhyamaka*, il est possible de dépasser cette distinction jugée artificielle en faisant appel à une autre notion, mais qui n'est pas d'origine bouddhique, la non-dualité²⁴:

17 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., p.130. L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, De Boccard, 1989, pp.154 : "un autre terme que *sunna* désigne le vide, c'est *ākincanna*, qui comprend le vide de passion, le vide de l'existence, le vide des liens du plaisir et de ce vide, est-il précisé, les choses ne prennent pas naissance.", et p.167.

18 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris, Le Seuil, 1961, pp.81-96.

19 Il est significatif à cet égard de constater que l'école de la *Prajñāpāramitā*, proche du *Mādhyamaka*, interprète la stance du Dhammapada selon laquelle "Tous les dharmā sont vides" en y incluant le terme de *sūnya* qui n'est pas celui employé dans le texte. Car c'est *anattā*, et non *sūnya*, qui désigne ce vide d'âme ou de substance des dharmā. Ce qui représente une extrapolation induite. Voir, L. Viévard, *Vacuité (sūnyatā) et compassion (karunā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, op. cit., p.34.

20 Termes employés indistinctement dans les traductions. Voir, Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., art. "deux réalités ou deux vérités". P. Harvey, *Le Bouddhisme*, op. cit., pp.144-145.

21 Cf. Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], op. cit., pp.23-24, et ch. XXIV, 8-11. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., p.16.

22 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. "Mādhyamika", p.334. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., art. "Mādhyamika", p.324.

23 Voir l'article de G. Bugault: "Nāgārjuna parle du Nirvāna: Stances du milieu par excellence, 25.9", in F. Chenet (dir.), *Nirvāna*, Paris, L'Herne, 1993, pp.257-258. P. Harvey, *Le Bouddhisme*, op. cit., pp.144-145.

24 Cf. L. Viévard, *Vacuité (sūnyatā) et compassion (karunā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, op. cit., p.195: "Les Mādhyamika sont advayavādin. A la suite du Buddha, ils se sont faits les interprètes de la non-

"La double vérité repose sur le principe de la non-dualité. L'absolu ne serait tel s'il était séparé du relatif. Voilà pourquoi le Mādhyamaka affirme sans hésiter que l'extinction (*nirvāna*) est identique à la transmigration (*samsāra*)"²⁵.

Il en découle aussitôt une conséquence grave pour la pensée comme pour l'existence humaine, à savoir que le relatif n'est pas fondamentalement distinct de l'absolu²⁶.

Traduit en langage bouddhique, la transmigration ne se différencie pas de la délivrance, comme le *samsāra* n'est pas fondamentalement différent du *nirvāna*²⁷. Mais ils forment deux faces d'un même objet ou deux aspects d'une même réalité que l'esprit dual, et lié à la dualité, différencie, mais que l'esprit éveillé, lui, ne saurait distinguer²⁸.

Il reviendrait à celui-ci, tout d'abord, de dénoncer cette conception dualiste illusoire, puis, d'exprimer la vérité qui la surpasse. Cette vérité représenterait, en quelque sorte, le sens ultime de l'enseignement délivré par le Bouddha lui-même, et qui transcenderait toutes les thèses en opposition ainsi que toutes les contradictions envisageables²⁹. C'est la troisième voie : celle dite du Milieu. Nul doute, dans ces conditions, que la seule attitude possible à adopter face aux questions existentielles et métaphysiques qui ne peuvent manquer de surgir et de se poser, est, d'après les nâgârjuniens et les *mādhyamikā*, le silence³⁰. Celui que

dualité."

25 Cf. P. Magnin, *Bouddhisme. Unité et diversité*, Paris, Le Cerf, 2003, p.374. Sans doute une influence de l'hindouisme du Vedānta ou du tantrisme. Elle apparaît dans le Bouddhisme Mahāyāna avec les sermons de Vimalakīrti. Voir, *L'enseignement de Vimalakīrti*, [trad. E. Lamotte], Louvain, Institut Orientaliste, 1987, p.195:"La bodhi est non-dualité parce qu'il n'y a ni esprit ni objet de pensée." Et, pp.197-198, 314-315. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu, op. cit.*, p.85 : "Au plan de la réalité ultime, le subjectif et l'objectif coïncident, et ne commencent à s'opposer qu'au degré le plus grossier de la réalité de surface (...). La séparation des pôles objectif et subjectif n'est pas donnée, elle est un processus dynamique." C'est une description d'inspiration typiquement néoplatonicienne, hégélienne ou tantrique.

26 Cf. J.-M. Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité, op. cit.*, pp.51-54. Le bouddhisme tibétain inventera, dans cette perspective, une sorte de "base" qui précéderait ces deux réalités ou qui les transcenderait, et de laquelle le *samsāra* et le *nirvāna* émaneraient, devenant, par un coup de baguette magique ou dialectique, deux réalités inséparables. Voir, Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme, op. cit.*, art."Mahāmudrā", p.333 : "Cet esprit unique est la graine de toutes choses. Il en provient les manifestations du *samsāra* et du *nirvāna*". Ce qui revient, en fait, à supposer ou à inventer une forme de "nature" d'au-delà des natures, ou d'essence pure au-delà des essences. On retrouve cette tendance à hypostasier une réalité transcendante dans tous les courants issus du Mahāyāna.

27 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art."Samsāra": "Dans le Mahāyāna, le terme de Samsāra désigne le monde des phénomènes, il est considéré comme identique de nature avec le Nirvāna. L'unité de nature entre Samsāra et Nirvāna repose sur l'idée que tout est illusion; Samsāra et Nirvāna ne sont que de simples mots sans contenu réel, ils sont vacuité (Shūnyata). Si l'on considère la Vraie Nature du monde et non son seul aspect phénoménal, on s'aperçoit que Samsāra et Nirvāna ne sont pas distincts l'un de l'autre." Cette vision est à l'opposée de celle du Bouddha.

28 Alors, qu'au contraire, c'est le propre d'un esprit éveillé de pouvoir établir correctement la distinction entre ces deux dimensions sans les confondre. Cette confusion se retrouve dans le Ch'an et le Zen. Voir, *Le Traité de Bodhidharma*, [trad. B. Faure], Paris, Le Mail, 1986, p.102:"(...) le *samsāra* n'est autre que le *Nirvāna* (...), le *samsāra* est par nature le *Nirvāna* (...)."

29 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, pp.108-109. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu, op. cit.*, pp.69-72.

30 Cf. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu, op. cit.*, p.77.

la logique, appelée "*prasanga*"³¹, induit nécessairement, en réduisant au silence les adversaires des thèses opposées³².

Une première difficulté, cependant, surgit aussitôt avec cette division des deux vérités, ou des deux réalités.

Car, s'il existe bien deux plans ou deux domaines distincts pour le Bouddhisme - respectivement celui du *samsāra*, où les êtres humains vivent, meurent et renaissent, et celui du *nirvāna*, qui représente la fin de la souffrance et du cycle des existences -, il semble, en revanche, plus difficile de prétendre qu'à ces deux plans correspondraient deux vérités distinctes, c'est-à-dire deux langages différents ou encore deux types de discours. En effet, même les énoncés portant sur l'Absolu ou sur le *nirvāna*, aussi subtils soient-ils, appartiennent encore au plan du relatif, celui du *samsāra*, là où existent langage, pensées et paroles. C'est ainsi que le relatif peut exprimer l'Absolu³³. Et non l'inverse. Car ce n'est pas l'Absolu ou le *nirvāna* qui s'exprime dans des discours, mais ce sont des êtres humains qui décrivent une réalité dite ultime, et qui dépasse la vision ordinaire des choses. Pour nous, il ne peut en être autrement.

Aussi, paraît-il abusif, voire absurde, de prétendre se placer sur le plan de la réalité absolue pour ensuite, et à partir de ce lieu sans lieu, tenir un discours qui ressortirait à sa logique propre, quand on sait que rien n'existe à proprement parler sur ce plan subtil. Ce serait d'ailleurs la meilleure définition de la vacuité, si chère à Nāgārjuna, puisqu'elle correspondrait au *nirvāna* lui-même. Comment, dès lors, une personne pourrait-elle se tenir à cette place vide, ou dans cet Absolu, pour prononcer un quelconque discours ? Même le Bouddha en personne n'a jamais prétendu réaliser une telle absurdité, et lui-même est demeuré dans le plan relatif jusqu'à sa mort et son *parinirvāna*. Et de là, il ne s'est plus jamais manifesté d'aucune façon. En ce sens, l'Éveillé en personne a tenu à respecter dans sa vie et son enseignement le principe de non-contradiction.

C'est pourquoi la relativisation des notions de réalité et d'absolu au profit d'un emploi unidimensionnel de la vacuité, et d'une logique floue qui ne parvient à s'échapper de ses contradictions que par un jeu infini de négations, et de négations de la négation, est plus que problématique. Car une telle logique épouse en fait une forme de régression à l'infini³⁴.

31 Cf. A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. II. Les notions philosophiques. Dictionnaire. Tome 2 op. cit.*, art. "Prasanga: Dans la, dispute philosophique, il désigne une *conséquence nécessaire* et absurde qui se présente à partir d'une thèse adverse. (...), il peut alors se traduire par *réduction à l'absurde*." P. Magnin, *Bouddhisme. Unité et diversité, op. cit.*, p.372. Voir, J.-M. Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité, op. cit.*, p.66: ""les purs Mādhyamika, souligne G. Bugault, ceux qu'on appelle Prāsangika, pratiquent le *prasajya-pratishedha*, la réfutation pure et simple sans contrepartie positive."" Et aussi, p.67. C'est là une façon de faire taire les objections, de réduire au silence l'adversaire par l'absurde, mais sans accepter les conditions d'un possible débat. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme, op.cit.*, art."Mādhyamika prāsangika": "La méthode proposée par les Prāsangika est la réduction par l'absurde." Mais cette réduction *ab absurdum* n'est pas la preuve que le prāsangika dit vrai, ni que ses discours ou son silence reflètent nécessairement la vérité.

32 C. Petitmengin, *Le chemin du milieu, op. cit.*, p.82: "La méthode *prāsangika* vise seulement à montrer l'auto-contradiction de toutes les thèses, l'absurdité de tous les arguments. Elle ne requiert donc pas d'arguments ni d'exemples particuliers (...)" Cette insistance sur l'absurdité des thèses - à commencer par les leurs - met de facto les *prāsangika* du côté du nihilisme.

33 Cf. F. Chenet, (dir.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp.51-52 : " c'est à partir des affirmations propres à la convention mondaine que le relatif est digne d'être réfuté. Tant il est vrai que la vérité conventionnelle est le moyen d'approcher la vérité de sens ultime, dès lors que la seule utilité réelle que détient la vérité d'ordre conventionnelle réside dans sa capacité de générer des contradictions qui nous incitent justement à les transcender."

34 Cf. P. Magnin, *Bouddhisme. Unité et diversité, op. cit.*, pp.372-373. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu, op. cit.*, p. 136 : "La vacuité, après avoir éliminé toutes les vues, tous les *dharma*, doit s'éliminer elle-même, et ainsi

Une stance permet de vérifier ce relativisme logique aux conséquences éthiques douteuses :

*"Les Bouddha disent : "Qu'est-ce que le Vrai ? Qu'est-ce que le Faux ? Le Vrai et le Faux sont tous deux inexistants." "*³⁵

On peut légitimement se demander à quel sūtra antique ce texte se réfère pour affirmer péremptoirement que "les Bouddha" - lesquels exactement ? - disent que le vrai et le faux sont inexistants ? Cette négation de la vérité, qui se fonde en indistinction avec le faux ou l'erreur, est le signe indéniable d'un relativisme, à la fois logique et philosophique. Or, ce relativisme - aux conséquences éthiques - induit par ce type de texte est omniprésent dans la pensée nāgārjunienne³⁶.

On peut percevoir l'origine d'une telle logique de l'évidement, et qui incline systématiquement à vider toutes choses de leur substance, dans un ouvrage majeur attribué à Nāgārjuna, où l'auteur s'emploie à une réduction à néant de toutes choses en prenant l'exemple de l'élément naturel représenté par la terre et de sa caractéristique principale, d'après lui inexistante en soi. Et d'en conclure, en se prévalant de la haute figure de l'Éveillé :

*"Le Bodhisattva voit que tous les dharma sont dépourvus de caractère propre. En effet, tous ces caractères sont issus d'un complexe de causes et de conditions et, comme ils n'ont pas de nature propre (svabhāva), ils n'existent pas." "*³⁷

Autant on peut saisir la dynamique de l'argumentation, et qui reprend la démonstration initiale décomposant les *dharma* selon leurs causes et leurs conditions, autant la conclusion abrupte est invalide. Ainsi, du fait que les choses ne possèdent pas de nature propre, c'est-à-dire éternelle, il n'en découle pas qu'ils n'existent pas. Car les choses comme les êtres existent, certes relativement et temporairement, c'est-à-dire en suivant le cycle universel de l'apparition et de la disparition³⁸. Mais ils n'en possèdent pas moins une existence et une durée de vie. On voit bien, grâce à cet exemple, en quoi consiste l'argumentation nāgārjunienne et quelle pente nihiliste elle suit naturellement.

En effet, avec de tels énoncés, qu'aucun sūtra antique pourtant ne vient conforter, la voie est libre pour une vision à la fois nihiliste, d'un point de vue métaphysique, sceptique, en ce qui concerne la question de la vérité, et relativiste dans le domaine de l'éthique. De fait, à suivre cette pensée, il n'y aurait de vérité, morale ou logique, ni dans la vie, ni dans la pensée, ni dans l'Histoire, ni même dans le Dharma. Il n'existerait que des points de vue qui ressortissent à un "dualisme" toujours honni, telles des opinions qui se contredisent, s'opposent et finissent par se dissoudre dans le vide.

de suite à l'infini. La vacuité recule, fuit perpétuellement, elle n'est jamais atteinte. Dès qu'on tente de l'imaginer ou de la nommer, elle s'échappe." Mais alors, pourquoi utiliser un concept aussi fantomatique à des fins aussi problématiques ?

35 Cf. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., p.77. On retrouve ce type d'assertion dans le Ch'an. Par exemple : "Celui qui demeure dans le Dao correct ne distingue pas ce qui est faux de ce qui est correct", in *Le Traité de Bodhidharma*, op. cit., p.95.

36 Par exemple, Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], op. cit., pp.288-292. A. Bareau : "La mystique bouddhiste", in A. Ravier (dir.), *La Mystique et les mystiques*, Paris, DDB, 1965, p.718: "Si tout est vide de nature propre, chaque chose est identique, ou du moins équivalente, à toutes les autres en tant qu'elle reflète la réalité ultime, absolue, unique, c'est-à-dire la vacuité, la quiddité, la non-dualité." C'est un discours que le Bouddha et le Bouddhisme ancien n'auraient jamais pu tenir.

37 Texte cité par C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., p.47.

38 On pourrait affiner encore en montrant que ce qui n'existe pas, selon ce texte, ce ne sont pas les choses mais leur caractère spécifique. Et parce que ceux-ci relèvent d'une sémantique désignative, ils n'existent que mentalement et non pas dans la réalité qui, elle, est parfaitement pourvue de choses et d'êtres. L'erreur résiderait alors à la fois dans la confusion entre les choses et les caractères perçus, et entre la pensée et la réalité désignée.

Mais ce postulat relativiste n'est pas sans défaut, et une critique un peu savante peut en venir à bout. En effet, affirmer qu'il n'y a ni vrai ni faux et que la vérité est introuvable, inaccessible ou inexistante, ou encore qu'elle ne se différencie pas de l'erreur ou de l'illusion, sont des positions aussi éthiquement intenable que philosophiquement réfutables. C'est ce qu'un auteur contemporain explique parfaitement :

"Affirmer, par exemple, qu'il n'y a plus de vérité accessible, c'est contredire la prétention à la vérité qui est impliquée par le fait même [de ce] que j'affirme."³⁹

De fait, le rejet de toute vérité, ou même de toute certitude, se fait au nom d'une conception implicite de la vérité, censée être encore supérieure aux autres visions. Cette conception permet d'affirmer arbitrairement qu'il n'existe pas de vérité, ou que celle-ci est indémontrable, voire inaccessible. Or, cette affirmation se présente paradoxalement sous la forme d'une proposition à la fois sceptique - la vérité étant décrétée **inaccessible** -, et dogmatique - la vérité étant **décrétée** inaccessible. Affirmation au nom de laquelle on se prononce ensuite catégoriquement ou dogmatiquement. Ce qui est contradictoire : la position sceptique est par définition antidogmatique, et inversement, le dogmatisme s'oppose à tout scepticisme.

Ainsi, l'affirmation, mais d'essence dogmatique, d'une vérité qui soit inaccessible, ou celle qui déclare que "*le Vrai et le Faux sont tous deux inexistantes*"⁴⁰, sont contraires à la position sceptique, qui, elle, se veut antidogmatique. Mais elles permettent abusivement de discréditer les autres points de vue en imposant le leur, tout en le déclarant neutre par ailleurs, ce qu'il n'est évidemment pas.

Mais ce qui pose encore plus problème dans le postulat de la double réalité, c'est l'assertion selon laquelle c'est la même réalité qui, considérée sous deux angles différents, correspond soit au *samsāra*, soit au *nirvāna*. La vérité ne réside plus alors dans les choses, mais dans la conception ou la perception que l'on en a⁴¹. Or, si c'est la vue qui, à partir d'une même réalité, donne consistance successivement au *samsāra* puis au *nirvāna*, cela signifie, d'une part, que c'est elle qui peut successivement presque créer et le *samsāra* et le *nirvāna* selon sa position, et, d'autre part, que cette même réalité n'est, en fait, ni le *samsāra* ni le *nirvāna*, lesquels ne sont que des surimpositions ou des projections illusoire.

Mais quelle est-elle alors exactement ? Peut-elle se différencier de la conception subjectiviste et relativiste qui accorde souverainement à la "vue" la prééminence sur le réel et sur le langage ? Et comment distinguer cette "vue" - qui agit comme un démiurge créant tour à tour l'univers et le résorbant -, de l'illusion, qui plonge l'être humain dans l'erreur et le cycle des existences ?

Selon nous, si le scepticisme de Nāgārjuna et de ses disciples est intenable, et repose sur des arguments infondés, c'est qu'il a négligé une leçon philosophique essentielle que la pensée occidentale a très tôt comprise et retenue : celle de la circularité des arguments. En effet, la philosophie a toujours eu soin de mettre en garde contre le fonctionnement illicite de certaines logiques stériles et aporétiques, notamment lorsqu'elles achoppent sur cette difficulté, qui est parfaitement résumée dans le trilemme d'Agrippa :

"Agrippa, nous rapporte Sextus Empiricus, mettait au défi les dogmatiques de se soustraire au trilemme suivant : (1) ou bien pour fonder la connaissance, il nous faut sans cesse recourir à des connaissances antérieures, et on régresse à l'infini ; (2) ou bien nos connaissances sont fondées en dernier lieu sur des principes ou

39 Cf. R. Barbaras, *La perception*, Paris, Vrin, 2009, p.46, note 1.

40 Cf. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., p.77.

41 On passerait ainsi d'un réalisme simple à un idéalisme. Voir, G. Bugault: "Nāgārjuna parle du Nirvāna: Stances du milieu par excellence, 25.9", op. cit., p.259.

jugements de base qui ne sont eux-mêmes fondés sur rien d'autre, auquel cas l'arrêt de la régression est purement arbitraire ; (3) ou bien la justification de la connaissance est circulaire (diallèle).⁴²

À cet égard, la logique argumentative, présentée par Nāgārjuna, oscille entre régression à l'infini et circularité. Les définitions de la vérité - conventionnelle, absolue et ultime -, ne font que reconduire ses présupposés mais sans jamais les vérifier, et tout en l'enfermant dans un cercle vicieux dont elle ne parvient pas à s'échapper.

De fait, la pensée nāgārjunienne se défie de la vérité relative ou conventionnelle, puisque, d'après elle, celle-ci est piégée par un dualisme erroné. Mais elle ne peut pas non plus s'appuyer sur la vérité absolue, puisque non seulement celle-ci est vide, mais qu'elle n'existe qu'en fonction de la vérité conventionnelle. Enfin, elle ne peut pas non plus se prévaloir de la vérité dite ultime, censée être supérieure aux deux autres, puisque la logique déployée à partir d'elle vise la non-dualité et à l'annihilation des arguments utilisés⁴³. C'est pourquoi la pensée nāgārjunienne est immédiatement aporétique, et donc inutilisable.

Un autre obstacle majeur auquel cette pensée se heurte est celle de sa vision de l'esprit délivré. En effet, d'après Nāgārjuna, celui-ci ne saurait rien distinguer de particulier et vivrait dans une non-dualité totale et définitive⁴⁴.

Sans doute. Mais alors, comment un tel esprit pourrait-il reconnaître une autre personne, encore prisonnière de l'erreur et de l'illusion, si pour lui tout est identique et immergé dans la non-dualité ? Comment lui serait-il possible d'aider autrui, s'il n'existe plus de différence entre lui et les autres ? Ou si les autres ont, pour lui, miraculeusement disparu en tant qu'autres ? Ne serait-ce pas là plutôt le résultat d'une forme d'extase artificielle, voire le symptôme d'une pathologie de type psychotique⁴⁵ ?

Autrement dit, comment, dans ces conditions non-duelles, un être comme le Bouddha aurait-il pu apparaître, s'éveiller, et transmettre son enseignement à ceux qui n'étaient pas éveillés ? Plongé dans la vacuité nāgārjunienne et dans une non-dualité indéfinie, il n'aurait rien pu distinguer qui fût différent de lui-même ou de son état de conscience, et aurait tout simplement négligé d'aider et d'enseigner d'autres personnes qui, d'après Nāgārjuna, n'existent pas. Un texte, qui énumère les qualités du Bodhisattva, le saint du bouddhisme Mahāyāna, l'affirme clairement :

42 Cf. J. Dutant et P. Engel (dir.), *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Paris, Vrin, 2005, p.18.

43 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme, op. cit.*, p.149: "Sur le plan de la réalité ultime, il faut même renoncer à parler de la "vacuité": comme les choses qui sont dites vides n'existent pas ultimement, on ne peut même dire qu'elles" sont "vides": "La vacuité de tous les *dharma* est vide de cette vacuité". Ainsi, la vérité ultime est que la réalité est inconcevable et inexprimable."

44 Cf. Nāgārjuna, *Traité du Milieu* [trad. G. Driessens], *op. cit.*, pp.69, 74, 101, 136. L'exemple type de la non-dualité dans le cas de Nāgārjuna est l'affirmation péremptoire de l'identité du *nirvāna* et du *samsāra*, ch. 25, versets 19 et 20: "Il n'y a aucune différence entre le *samsāra* et le *nirvāna*. Il n'y a aucune différence entre le *nirvāna* et le *samsāra*. Ce qui délimite le *samsāra* délimite le *nirvāna*. On ne peut trouver entre les deux fût-ce le plus subtil intervalle." G. Bugault dans son article, "Nāgārjuna parle du Nirvāna: Stances du milieu par excellence, 25.9", *op. cit.*, soutient (p.259) que l'affirmation de la non-différence entre *samsāra* et *nirvāna* n'est pas semblable à celle de leur identité. Et que Nāgārjuna s'exprimerait dans "un langage semi-négatif" (p.259). Mais il paraît difficile de soutenir une telle nuance quand on lit dans la stance en question qu'il n'y a aucune différence entre les deux. Et qu'aucune frontière nette ne les oppose pour les distinguer. Ce qui revient à affirmer leur non-dualité qui est synonyme d'identité car rien ne saurait les distinguer ni réellement, ni formellement.

45 La non-dualité pose la question de l'absence de frontière délimitée entre et moi et autrui, et peut signaler, psychologiquement, une forme de schizophrénie. Voir, B. Golse et R. Simas: "L'empathie est-elle encore ce qu'elle était?", in "*Revue d'éthique et de théologie morale*", Paris, Le Cerf, N°277 - Décembre 2013, pp.54-62.

"Il [Le Bodhisattva] ne voit jamais l'existence propre des êtres, mais, pour les mûrir, il parle des êtres. Il ne voit ni être vivant ni individu, mais, il parle d'être vivant et d'individu."⁴⁶

Certes, mais dans ces conditions, qu'est-ce qui aurait motivé le Bouddha à chercher l'Éveil ? Et est-ce qu'il aurait trouvé suffisamment de raisons pour s'extirper du *samsāra* et de la souffrance, puisque, toujours d'après Nāgārjuna, celle-ci n'existe pas, tout comme les quatre vérités ou le Bouddha lui-même⁴⁷?... Or, on peut constater que rien de tel n'est historiquement advenu, puisque le Bouddha a cherché la paix du *nirvāna* par l'Éveil.

C'est donc le concept de non-dualité qui pose de sérieux problèmes, et non pas la dualité des choses, du monde et des êtres. Cette dualité ne posait d'ailleurs pas de problème particulier au Bouddha lui-même, puisqu'il en connaissait la nature à laquelle il n'opposait aucune conscience non-duelle, notion calquée sur l'intuition mystique des Upanisads, et reprise par les courants tardifs du Bouddhisme⁴⁸. La vision éveillée du Bouddha se situe ainsi aux antipodes de la non-dualité, ainsi que l'explique L. Silburn :

"La connaissance intuitive n'a rien d'une inconscience extatique où le sujet et l'objet se fondent dans le Tout ; elle est au contraire une conscience intense des choses telles qu'elles sont, à savoir isolées, libérées de toute organisation mentale."⁴⁹

La non-dualité apparaît ainsi comme une expérience encore liée au mental et à une vision unitive du monde qui n'est, en fait, qu'un artifice éphémère et illusoire. Elle n'est donc pas équivalente à la vision éveillée du Bouddha, et ne peut prétendre être l'état ultime de la conscience humaine. Or, si cette non-dualité n'est ni la vision parfaite de l'Éveil, ni la vérité ultime, c'est la preuve que l'indifférenciation des niveaux de réalité et d'erreur, ou du relatif et de l'Absolu, induite par la logique nāgārjunienne, est elle aussi artificielle et non pertinente.

B - L'utilisation des tétralemmes⁵⁰

L'autre base de la pensée nāgārjunienne est l'utilisation des tétralemmes⁵¹.

En reprenant le schéma aristotélicien, et dans une perspective logique de l'affirmation de l'être et de sa négation, le non-être - qui en forment la base principielle -, on peut énoncer trois solutions possibles :

- 1/ ou l'être ou le non-être (principe du tiers exclu),
- 2/ et l'être et le non-être (négation de ce principe),
- 3/ ni l'être ni le non-être (négation de la négation).

46 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.167. Symptôme de cette fusion non-duelle : le sentiment de compassion qui incite à ne plus distinguer entre soi et autrui, et qui incline à la psychose.

47 Cf. Nāgārjuna, *Traité du Milieu* [trad. G. Driessens], op. cit., pp.227-228.

48 Cf. L. Silburn, *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., par ex., p.213: "Le bodhisattva sait que la conscience est naturellement lumineuse..."

49 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.188. Le Ch'an et le Zen affirmeront cependant le contraire. Voir D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen*, op. cit., p.80: "Dans un jugement, il y a un sujet et un prédicat; dans l'illumination le sujet est le prédicat et le prédicat est le sujet; ils sont fondus en un, non pas en un sur quoi l'on peut formuler quelque chose, mais en un dont naît le jugement. Nous ne pouvons aller plus loin que cet un absolu; toutes les opérations intellectuelles s'arrêtent là (...)." L'auteur rejoindrait la définition du transcendantal au sens kantien, mais non de l'Éveil au sens bouddhique.

50 Voir aussi, en fin d'article, l'Annexe - 2 -.

51 Cf. Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], op. cit., Introduction, pp.20 et 331. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, op. cit., pp.246-262.

Si l'on tient compte de l'affirmation et la négation premières de l'être qui ressortissent au principe d'identité - à savoir, $A = A$ et $A \neq B$ -, cela fait, en tout, quatre propositions⁵². Celles que nous avons exposées ci-dessus explicitent les trois possibilités à partir des énoncés principaux : l'être - l'affirmation -, et le non-être - sa négation.

Notons immédiatement qu'il est possible de trouver dans les *sūtrā* antiques les traces d'un début de logique non-classique. Notamment dans les descriptions des possibles, et dans les débats au sujet de l'existence ou de l'inexistence d'un esprit éveillé dans le *nirvāna* et après la mort⁵³. Mais l'ancien Bouddhisme s'était bien gardé d'étendre ce type d'argumentation aporétique à tout le reste, et surtout à la réalité indéniable du *samsāra* et de la voie spirituelle. D'autant qu'il n'a cessé de mettre en garde contre l'utilisation abusive de ce type de logique, notamment en ce qu'elle se révèle incapable de conduire avec certitude à la délivrance⁵⁴.

Pour Nāgārjuna, il s'agit surtout de contrecarrer les positions ontologiques, c'est-à-dire éternalistes, de ses adversaires. C'est pourquoi des trois énoncés formulés ci-dessus, celui qu'il privilégie est le troisième.

Toutefois, en insistant sur le fait qu'il n'y a ni être ni non-être - et quand bien même ses écrits ne s'y arrêteraient pas tout en reprenant constamment ce refrain logique -, Nāgārjuna n'explique pas ce qui l'autorise, d'un point de vue bouddhique, à répéter ad nauseam cette négation de la négation. Et c'est bien ce qui peut lui être reproché. Car la vision qui a permis au Bouddha lui-même de s'exempter de toute ontologie, et de son corollaire le nihilisme, ce n'est pas la négation de l'être ou du non-être, ou encore la vacuité⁵⁵. Mais, c'est la compréhension du *karma*, c'est-à-dire de l'acte. Les textes anciens sont, à cet égard, sans équivoque :

"Je n'enseigne qu'une seule chose, ô moines !, déclare le Bouddha, à savoir le *karman*."⁵⁶

52 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme*, op. cit., p.147: "[Nāgārjuna] utilise sa méthode de la "négation à quatre angles (*catuskoti*) qui consiste à examiner et réfuter les quatre possibilités logiques concernant un sujet: x est y , x est non- y , x est à la fois y et non- y , x n'est ni y ni non- y ." Mais l'ajout d'une négation de la négation après celle-ci ("*ni ni l'être, ni ni le non-être*"), censée réfuter la précédente, ne change en fait absolument rien, et n'est qu'un procédé sophistique qui soit revient à l'affirmation première (les deux négations s'annulent en une affirmation), soit incline vers la régression infinie.

53 Cf. P. Magnin, *Bouddhisme. Unité et diversité*, op. cit., pp.176-184.

54 Voir, M. Wijayarata, *La philosophie du Bouddha*, Paris, Lis, 2000, pp.194-205. Le livre de C. Petitmengin (*Le chemin du milieu*, op. cit.) signale bien cette impossibilité, en citant un *sūtra* qui met en garde les moines contre l'usage inconsidéré de la logique et de l'inférence (p.36), mais, étrangement, l'auteur, à l'instar de tout le courant du *Mādhyamaka*, n'en tient absolument pas compte.

55 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.191. Pour preuve l'étrange et paradoxal couple de concepts que vont constituer la forme et le vide dans les *sūtrā* du *Mahāyāna*, où la forme représente l'être, et la vacuité, le non-être. La forme n'est même plus considérée, dans cette philosophie, comme une conséquence des actes, mais comme une forme "en-soi", de même qu'il existerait une vacuité "en soi". Voir, "Le cœur de la perfection de sagesse", in *La Perfection de sagesse. Soutas courts du Grand Véhicule*, Paris, Le Seuil, 1996, p.147: "La forme est vide, la vacuité est forme. La vacuité n'est pas autre que la forme, la forme n'est pas autre que la vacuité." Ce qui pose problème, dans ces formulations, c'est l'identité établie d'office entre la forme et la vacuité. Et, L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.161.

56 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.189. Terme qui dans certains textes peut être remplacé par *dukkha*, la souffrance qui en découle, mais jamais par *sūnya*, le vide.

S'il n'y a ultimement, pour le Bouddhisme, ni être ni non-être, ce n'est pas parce qu'il y aurait d'abord, métaphysiquement parlant, de la vacuité, du vide ou du néant⁵⁷. Mais c'est avant tout parce qu'il y a de l'acte :

"Ces alternatives [sur la question de l'éternité de l'âme, de l'être, du soi...] perdent toute signification dès que, délaissant le plan de l'être où l'on s'entête à les poser, on se place sur le plan de l'acte, de son organisation et de sa désorganisation, le seul qu'admette le Buddha."⁵⁸

De ce fait, il était inutile au Bouddha, pour expliquer sa pensée, d'avoir recours à des procédés sophistiqués, à des mises en abîme systématiques ou à des paradoxes frôlant l'absurdité⁵⁹. Mais il lui suffisait de reconnaître la réalité de l'acte et de ses effets pour déplacer la question métaphysique de l'être sur un autre plan, et la poser autrement qu'en termes ontologiques, c'est-à-dire, en des termes qui impliquent nécessairement soit une vision éternaliste, celle de l'être, soit une vision nihiliste, celle du non-être. Ce qu'a oublié visiblement Nāgārjuna. En effet, celui-ci utilise tous les procédés logiques de son époque pour réduire à néant la position d'autrui, et le condamner au silence⁶⁰.

Cependant, en privilégiant ce type de formulations, la pensée de Nāgārjuna penche, malgré les mises en garde répétées de l'auteur⁶¹, vers un nihilisme implicite qui nie ou dénie

57 Pour une opinion inverse, voir, C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., pp.122-123: "Les choses ne sont pas rendues vides par la vacuité. Mais elles le sont de toute éternité (...). L'apaisement, l'extinction, la vacuité sont la nature même des *dharma*, leur nature réelle (...). Les tenants du Bouddhisme ancien qui considèrent le *nirvāna* comme l'extinction d'un flux de *dharma* réellement existants n'ont pas compris le sens profond de l'enseignement du Bouddha. Le *nirvāna* des *Mādhyamika* n'est pas l'extinction d'une lampe réelle mais (...) d'une lampe de magie, en réalité éteinte de toute éternité." Tout le vocabulaire employé ici est empreint d'une totale ambiguïté et dénote une propension indéniable au nihilisme. Ainsi, il est étrange de refuser une nature "réelle" à des "*dharma*" ou à des "choses" dont on dit qu'ils sont vides et éteints depuis toujours, tout en leur accordant, par ailleurs, une "éternité" propre à une vision éternaliste. Le *Mādhyamaka* ne pourrait-il sortir de son nihilisme qu'en affirmant un éternalisme, et inversement ? De plus, l'auteur affirme péremptoirement au début de sa thèse (p.7) que la vacuité est le concept central du Bouddhisme, ce qui va à l'encontre du principe énoncé par le Bouddha. À cet égard, il est remarquable que, dans ce livre, lexique et index compris, il ne soit quasiment jamais fait mention du mot *karma* (sauf à la p.29, mais inséré dans des noms composés).

58 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.191. Un spécialiste contemporain commet le même contre-sens. Voir, S. Arguillère: "Le Bouddhisme contempteur des vains plaisirs", in P. Carrique (dir.), *Phénoménologie des sentiments corporels. T. 3*, Argenteuil, Le Cercle Herm., 2010, p.124: " (...) il n'y a guère de "transcendance" dans le bouddhisme ancien et classique, si l'on entend par là une entreprise de dépassement de soi adossée à une ontologie scalaire (à "niveaux d'être", au sens platonicien et néoplatonicien). Le bouddhisme (...) est résolument une pensée de l'immanence, une ontologie "plate", "univoque" au sens de Deleuze, c'est-à-dire où l'être se dit de tous les étants en un seul sens." Ces propos sont formidablement contradictoires en ce qu'ils condamnent, d'une part, une conception de l'itinéraire spirituel bouddhique calquée sur des degrés spirituels, qui apparaît pourtant clairement dans les descriptions détaillées des états méditatifs du Bouddhisme ancien, et, d'autre part, en ce qu'ils admettent une ontologie que le même Bouddhisme n'a cessé de refuser au nom de la doctrine de l'acte. Le recours à une philosophie post-moderne teintée de scotisme (l'univocité de l'étant) est une erreur doublée d'une facilité intellectuelle. Le refus de l'auteur de considérer le *nirvāna* comme un arrière-monde (pp.124-125) est contredit par son recours au tantrisme et à sa physiologie imaginaire - le corps subtil - pourtant invisible et relevant d'une vision ésotérique et dualiste (p.154). Tout l'article est ainsi parcouru de contradictions, de contresens et d'erreurs que toute la littérature mahāyāniste n'a cessé de propager depuis son apparition.

59 On le constate même chez des auteurs contemporains, avec l'anecdote rapportée par G. Bugault dans son livre, *L'Inde pense-t-elle?*, op. cit., p.336, avec cette formule totalement sophistiquée: " Si l'on croit que c'est vrai, c'est faux ; si l'on sait que c'est faux, alors c'est vrai."

60 Cf., J.-M. Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, op. cit., pp.66-67.

61 Cf. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, op. cit., pp.311-313.

l'importance du *karma* et du *samsāra*⁶². De fait, ces jongleries mentales ne sont que de perpétuelles mises en abyme aboutissant à une paralysie de la pensée, et qui ne possèdent même pas l'efficacité des exercices méditatifs. De plus, si la logique aristotélicienne se trouve déstabilisée par la dialectique de Nāgārjuna, celle du Bouddhisme originel l'est tout autant. En ce sens, il n'est pas exagéré de dire que toute la pensée du *Mādhyamaka* est une vaste entreprise de déconstruction de l'histoire et de la philosophie du Bouddhisme.

Et ce qui, dans cette entreprise déconstructionniste érigée sous les auspices de la vacuité universelle, est incidemment remis en cause ou écarté, c'est tout simplement le *karma*⁶³. On peut le constater aisément dans l'application sans nuances des tétralemmes qui ont fait le succès de toute cette littérature, où l'être et le non-être se sont indûment substitués aux termes des notions premières du Bouddhisme, à savoir la souffrance et l'acte. Et avec l'acte, ce sont aussi le désir et l'ignorance qui se trouvent dévalorisés et relativisés.

Mais à vouloir vider ainsi le monde et l'existence de tout contenu et de toute forme, il n'est pas sûr que l'on gagne directement le *nirvāna*. Celui-ci n'est d'ailleurs pas la partie restante de l'univers lorsqu'on en soustrait l'être ou lorsqu'on en retranche le *samsāra*. Comme il n'est pas non plus l'illusion qui demeure lorsqu'on s'attache au *samsāra*, et qui se dissiperait miraculeusement dès qu'on ne les distingue plus l'un de l'autre, comme le recommande expressément le maître du *Mādhyamaka*⁶⁴. Mais il représente la réalité ultime qui s'oppose en tous points au cycle des renaissances et au *samsāra*. En ce sens, ce n'est pas la présence du *samsāra* qui permet d'induire le *nirvāna*, mais l'inverse, celle du *nirvāna* et de l'apaisement qui permet de concevoir la nature du cycle des existences, ainsi que l'enseignement du Bouddha le démontre⁶⁵. Autrement dit, c'est la compréhension de l'incomposé par excellence qui permet de saisir l'existence de tous les composés, et de concevoir leur vraie nature.

Nous l'avons vu, pour réduire son adversaire au silence, Nāgārjuna emploie toute sa science dialectique et logique composée d'argumentations sophistiques. Ces exercices d'argumentations débridés devaient provoquer, à l'époque et notamment lors des débats d'école, une sorte de suspension de la pensée qui n'est pas sans faire songer à l'*epochè* pratiquée par le Scepticisme antique⁶⁶. Et parallèlement à cette technique de la paralysie de

62 Ce nihilisme nāgārjunien fut reconnu par l'un des premiers orientalistes à s'intéresser à la question. Voir, L. de La Vallée-Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Paris, Beauchesne, 1930, pp.112-118.

63 Ce rejet du *karma*, ou sa dévalorisation, se vérifie aussi chez les successeurs et disciples actuels de Nāgārjuna, comme les bouddhistes tibétains. C'est ainsi que, dans leur conception idéaliste, ils affirment que ce qui succède et survit à la mort de l'individu, c'est une sorte de continuum mental ininterrompu qui serait la cause de la réincarnation. Voir, F.-J. Varela, *Dormir, rêver, mourir. Explorer la conscience avec le Dalai-Lama*, Paris, Nil, 1998, p.309. Ce qui est une vision arbitraire et fautive du processus de réincarnation d'après le Bouddhisme. Car le mental disparaît au moment de la mort, puisqu'il n'a plus de support physique. Mais c'est le *karma*, par sa puissance, qui déclenche le processus de réincarnation, et non le mental. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, op. cit., pp.54-57. Voir, plus bas, l'Annexe 1.

64 Voir, chapitre XXV, versets 19 et 20 du "Traité du milieu" : "Il n'y a aucune différence entre le *samsāra* et le *nirvāna*. Il n'y a aucune différence entre le *nirvāna* et le *samsāra*. Ce qui délimite le *samsāra* délimite le *nirvāna*. On ne peut trouver entre les deux fût-ce le plus subtil intervalle." Cf. Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], op. cit., p.332. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., pp.122-123. J.-M. Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, op. cit., pp.53-54. Nāgārjuna, *Traité du Milieu* [trad. G. Driessens], op. cit., p.242.

65 Cf. L. Silburn, *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.67 : "Puisqu'il existe un non-né, un non-produit, un non-fait, un non-composé, il existe une issue pour ce qui est né, produit, fait, composé."

66 Cf. E. Naya, *Le vocabulaire des Sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002, art. "Suspension du jugement", p.50. Voir aussi, Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Le Seuil, 1997, [Intro. par P. Pellegrin], p.529 : "Pour les sceptiques l'état d'aporie, loin de révéler un manque, est l'état normal du philosophe qui ne peut choisir entre

la pensée, existe aussi celle du langage. Car si Nāgārjuna vise à réduire au silence son adversaire, il tient aussi à faire taire définitivement les commentaires, réflexions, hypothèses et remarques qui pourraient encore subsister après lui, ou que l'on pourrait lui objecter. Cette méthode de réduction au silence sera très employée par la suite par les écoles du Ch'an et du Zen. Or, l'une des conséquences de cette méthode est de brouiller les frontières entre le langage et la réalité. Et d'un extrême - l'affirmation que tout existe par la puissance du langage - on passe à l'autre - la négation de toute forme d'existence, du fait de l'impossibilité de dire quoi que ce soit⁶⁷.

De fait, si le langage et la parole ont pour conséquence de créer performativement, c'est-à-dire à partir d'eux-mêmes, des événements voire des choses, ce qu'on peut appeler philosophiquement des "effets-mondes"⁶⁸, il n'en demeure pas moins qu'il existe une énorme différence, c'est-à-dire une différence de nature, entre la dimension linguistique et le monde lui-même :

"(...) quelque "effet-monde" que suscitent les actes de parole, la réalité du monde, elle, ne se réduit pas à l'effet-monde du langage, sauf à annuler en effet toute instance de vérité, ou à confondre ce qui est et ce qui s'exprime."⁶⁹

Le Bouddhisme ancien avait parfaitement repéré cette différence, et avait tenu à la respecter, ce qui lui avait permis de se tenir à distance de toute forme d'idéalisme dont la caractéristique principale est de confondre l'être avec la pensée. Or, cette caractéristique se retrouve dans tous les écrits du *Mādhyamaka* et du *Vijnānavāda*⁷⁰. Négliger cette différence, ou la nier, revient à la fois à conférer des bases ontologiques au nihilisme et des fondements nihilistes à l'ontologie, l'un soutenant l'autre dans son exercice simultané de déconstruction puis de reconstruction imaginaire du réel⁷¹. C'est la preuve que la logique nāgārjunienne ne parvient pas à se défaire de sa tendance idéaliste à hypostasier la réalité ou à ontologiser les concepts⁷².

les thèses opposées qui lui sont proposées. L'aporie n'est pas non plus à l'orée du travail philosophique, mais sa reconnaissance apparaît au terme de ce travail. L'aporie est donc condition de la tranquillité de l'esprit."

67 Cette confusion se retrouve sous la plume des disciples modernes de Nāgārjuna qui reprennent la dialectique du Maître sans la questionner. On pourra ainsi le constater chez des auteurs comme Cl. Petitmengin, avec son ouvrage cité, celui de G. Bugault, ou encore le livre de R. Pinheiro Machado, *Kant et Nāgārjuna. Vers la fin de la philosophie comme herméneutique*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp.95-106. Voir, ci-dessous, Annexe 1.

68 L'expression est de B. Cassin, dans *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p.13.

69 Cf. A. Castel-Bouchouchi et P.-H. Castel : "La vérité", in D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie. II*, Paris, Gallimard, 1995, p.290.

70 Cf. S. Arguillère: "La réalité de la totalité dans l'idéalisme bouddhique", in F. Chenet (dir.), *Nirvāna, op. cit.*, notamment p.279, pour un credo idéaliste aux conséquences dévastatrices. Pour le bouddhisme tibétain, voir, A. Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine*, Paris, A. Michel, 1960, p.125: "Le bouddhiste ne croit pas à un monde extérieur objectif différent ou séparé de lui, dans les forces motrices duquel il pourrait s'insinuer. Monde extérieur et monde intérieur sont pour lui les deux faces d'un même tissu dans lequel les fils de toutes les forces, de tous les événements, de tous les objets ou formes de conscience, sont entrelacs en un réseau sans fin, infrangible, de rapports qui se conditionnent mutuellement." Et l'auteur d'évoquer l'étymologie du mot "tantra"...

71 Il en est bien ainsi dans les textes du *Mādhyamaka* où l'imagination joue un rôle considérable et se substitue au karma. Voir, L. Viévard, *Vacuité (sūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme Madhyamaka, op. cit.*, p.100 : "Le *samsāra* provient d'une nescience qui n'est qu'une illusion. (...) Que l'on fasse de *trṣṇā* ou d'*avidyā* la racine privilégiée du *samsāra*, l'important est de remarquer que toutes deux sont des passions. Les actes (*karman*) n'apparaissent qu'à leur suite." (pp.101-107) Mais c'est oublier que l'ignorance n'est pas une cause originelle et que c'est le karma qui emporte la conscience dans le cycle des existences. Voir W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op.cit.*, pp.80-81.

72 Cf. F. Chenet, (dir.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident, op. cit.*, pp.49-52.

L'antiréalisme de Nāgārjuna, pertinemment relevé par quelques auteurs⁷³, signifierait donc bien son idéalisme, lequel se situe aux antipodes du Bouddhisme. Un auteur révèle d'ailleurs l'impensé propre aux auteurs du *Mādhyamaka*, à propos des différents plans susceptibles d'être différenciés par la pensée, et en commentant une citation :

"*Le conflit ne se situe pas sur le plan empirique". Cette affirmation (...) laisse une impression de malaise, difficile à préciser : elle présuppose en effet la division classique entre être et connaissance, qui ne convient guère au Mādhyamika, ni d'ailleurs à la pensée bouddhiste en général, ou du moins ne leur est pas essentielle. Le Mādhyamika en effet ne sépare pas les représentations et les choses.*"⁷⁴

Et de préciser, en citant un spécialiste de la pensée de Nāgārjuna :

"*Les représentations sont aussi des choses, et les représentations sont les choses." Effectivement, les Mādhyamika ne distinguent pas le plan de l'être et le plan de la connaissance...*"⁷⁵

Voilà une véritable profession de foi totalement idéaliste, parfaitement étrangère au Bouddhisme premier ! Et qui a conduit la pensée nāgārjunienne aux impasses que nous avons relevées.

En effet, non seulement la pensée mais aussi le langage employés par Nāgārjuna confondent les mots avec les choses et ne les différencie plus. Comment dès lors reconnaître l'Éveil de l'ignorance, ou la Voie de l'erreur ? Les conséquences en sont d'autant plus dramatiques pour le méditant. Par exemple, la vacuité, conceptualisée par les textes et la pensée peut ainsi être confondue avec celle vécue dans la méditation ou perçue par la puissance de l'Éveil. Ce qui est une erreur grave que n'aurait certainement pas commise le Bouddha, lui qui savait parfaitement différencier, d'une part, ce qui est de l'ordre du langage et de la pensée, et, de l'autre, ce qui est de l'ordre du réel⁷⁶. Ce qui n'est pas le cas de Nāgārjuna et du *Mādhyamaka*. Or, dans le Bouddhisme ancien, il ne semble pas que la vacuité puisse être l'objet de spéculations logiques ou dialectiques visant à obtenir l'Éveil. Le mouvement inverse s'avérerait d'ailleurs plus juste⁷⁷.

En effet, c'est par la force de la méditation que la vacuité des choses ou des êtres - *sunyata* ou *anātman* - apparaît et s'impose à la conscience, et non pas comme un présupposé philosophique déjà là et qu'il faudrait ensuite logiquement démontrer ou défendre. L'erreur de Nāgārjuna est donc d'utiliser au début, de façon dialectique et intellectuelle, ce qui ne fait l'objet que d'une méditation finale et ultime⁷⁸.

C'est toute la question de la pertinence de la méthode employée par le maître du *Mādhyamaka* qui mérite ainsi d'être soulevée.

73 Récemment, F. Nef, dans un ouvrage consacré à la question du vide, a analysé la logique du *Mādhyamaka*. Il en résulte, selon lui, que la position de Nāgārjuna serait anti-réaliste, c'est-à-dire en fait idéaliste, et non pas nominaliste comme le soutient erronément l'auteur. Voir, F. Nef, *La force du vide*, Paris, Le Seuil, 2011, ch. VI, VII, et pp.309-312.

74 Cf. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., p.84.

75 *Ibid.*, pp.84-85. La remarque de L. de La Vallée-Poussin, citée par l'auteur, est parfaitement justifiée.

76 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.186. On imagine aisément ce que de telles confusions peuvent provoquer dans des esprits psychologiquement fragiles ou sujet à des pathologies mentales...

77 La vacuité est une sphère qui peut être atteinte par la méditation, mais elle n'est pas le stade ultime de celle-ci. Voir, D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., pp.135-136.

78 Le tantrisme reprendra et s'appuiera sur cette fausse méthode d'inversion spirituelle pour tenter d'accélérer indûment le processus de l'Éveil. Au détriment de la réalité - celle du psychisme humain notamment - qui, elle, résiste à toutes ces formes de violence spirituelle...

Trop rarement interrogée par ses utilisateurs, surtout contemporains, qui l'emploient sans jamais la critiquer, cette logique, d'après eux, serait en droit de soumettre à la question les autres systèmes, notamment en hyperbolisant la technique du doute. Or, cette soi-disant supériorité de la dialectique nâgârjunienne devrait être plus amplement démontrée pour être validée. De fait, lorsqu'on aura sciemment démontré que cette méthode, qui se veut au-delà de toute méthode, ou que cet exercice rationnel, exacerbé jusqu'à l'irrationnel, est capable de mener à l'Éveil et à la délivrance, et non pas à des états d'apathie ou de paralysie mentales tout aussi temporaires et conditionnés que ceux qu'elle dénonce et tente de réfuter, on pourra effectivement admettre qu'elle peut faire partie de ces "*upāyā*", de ces moyens réputés appropriés pour atteindre la délivrance⁷⁹. Mais pas avant. La prudence, en ce domaine, doit rester un principe que même les aphorismes les plus sceptiques ne sauraient remettre en cause.

Qui plus est, ce sont les affirmations nâgârjuniennes, toujours équivoques, qui doivent impérativement être analysées pour en valider le bien-fondé avant de les utiliser autant d'un point de vue théorique que pratique⁸⁰. À commencer par les formules ambiguës, très prisées par la postmodernité⁸¹, qui font du *samsāra* et du *nirvāna* deux réalités aussi intangibles l'une que l'autre, ou deux interfaces quasi identiques d'une même réalité inaccessible⁸². Or, comme nous l'avons vu, ce qui a ainsi disparu, c'est tout simplement la réalité de l'acte et de la souffrance, et c'est un néant peint aux couleurs de la vacuité qui apparaît dans tout son artifice. En ce sens, la pensée de *Nāgārjuna* représente bien une rupture, autant spirituelle qu'épistémologique, avec le Bouddhisme, et non sa systématisation ou son parachèvement. Et avec cette excroissance de la pensée du Mahāyāna, on se trouve aux antipodes d'un Bouddhisme sain et équilibré.

79 Cf. P. Harvey *Le Bouddhisme*, op. cit., p.147. Et, Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], op. cit., Introduction, p.17.

80 Cela est déjà vrai pour le grand *sūtra* inaugural du *Mahāyāna*, l'enseignement de *Vimalakīrti*. Voir, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, op. cit., p.39: "Un nouveau pas fut franchi par les penseurs et les docteurs du Mahāyāna qui sapèrent à cœur joie l'édifice grandiose, mais fragile, des Abhidharma. Non contents de nier, comme leurs prédécesseurs, l'âme substantielle, ils proclament en outre l'inexistence des choses de l'expérience, des choses causées et relatives. Ils énoncent à la fois l'inexistence de l'individu et l'inexistence des choses; ils cherchent à implanter chez leurs adeptes la "conviction que les dharma ne naissent pas". La tentation d'hypostasier la vacuité est, en ce sens, toujours difficile à combattre. Pour un exemple type de cette ambiguïté, voir J. S. O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, op. cit., p.70 : "Par la pratique de l'attention sereine et de l'analyse, *samatha* et *vipasyanā*, on avance d'une compréhension seulement conceptuelle vers "une perception directe et non-dualiste de la vacuité". C'est-à-dire qu'on rejoint la texture même du réel, son ainsité ou *tathatā*." Mais quelle est donc cette "ainsité" qu'on rejoindrait miraculeusement par une voie directe non-duelle qui admet, cependant, une dualité entre elle-même et son appréhension ou sa nomination? De plus, il semblerait que le réel de cette "ainsité" possède encore une "texture", autrement dit qu'il se compose de quelque chose de substantiel ou d'essentiel, voire d'une forme, que l'esprit pourrait toucher ou connaître. Qu'en serait-il alors de sa qualité de vacuité qui n'admet, par définition, aucun composant aussi subtil soit-il ? L'appel au paradoxe, ici, n'est qu'un aveu d'échec qui ne conduit à aucune illumination spirituelle.

81 On pourrait citer toute la littérature d'essence post-moderne et new age influencée par le zen, comme les livres d'E. Herrigel, d'A. Watts, de D. T. Suzuki, de Ch. Trungpa, de T. Deshimaru..., mais aussi les thérapies qui s'en inspirèrent, la poésie postmoderne, la philosophie heideggerienne... Voir, J.-S. O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, op. cit., pp.92-94.

82 Chapitre XXV, versets 19 et 20 du "Traité du milieu". Voir, Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], op. cit., pp.332 : "Il n'y a aucune différence entre le *samsāra* et le *nirvāna*. Il n'y a aucune différence entre le *nirvāna* et le *samsāra*." C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., p.137.

III - Tentative de rationalisation : l'exemple de la notion de *nirvāna*

Est-il possible, cependant, au-delà des saillies provocantes des textes appartenant aux courants de la *Prajñāpāramitā* et du *Mādhyamaka* qui sont constitutifs du Bouddhisme Mahāyāna, de retrouver une trame intellectuelle solide qui fasse droit à la rationalité sans se perdre dans les méandres des paradoxes ? Et d'identifier un fondement à la pensée du Bouddhisme qui permette de se faire une idée fiable des grandes notions que cette sagesse a élaborées ?

Car tout, dans les spéculations nâgârjuniennes, est question de notion et de définition, puisque tout est question de langage ou d'effet de langage, et de leur rapport complexe au réel. Réel qui se trouve étrangement aboli, avant même d'être ou de pouvoir seulement apparaître...

Il ne serait donc pas inutile de tenter de redéfinir un certain nombre de concepts. Et plutôt que de se focaliser obsessionnellement sur la vacuité, qui n'est pas le concept central du Bouddhisme, conviendrait-il de se tourner vers des notions encore plus fondamentales, comme le *karma*, le *samsāra* et surtout le *nirvāna*. Car ce que doit atteindre tout méditant dans sa longue quête spirituelle, ce n'est pas la vacuité, qui n'est qu'un stade sur l'échelle spirituelle, mais bien l'Éveil, qui donne accès au *nirvāna*.

Un moine contemporain, appartenant au courant du *Theravāda*, tente de fournir une explication de ce que peut être le *nirvāna* :

*"Il serait incorrect de penser que le Nirvāna est le résultat de l'extinction du désir. Le Nirvāna n'est pas le résultat de quoi que ce soit. S'il était un résultat, il serait le produit d'une cause. Ce serait alors un samkhata "produit" et "conditionné". Le Nirvāna n'est ni cause ni effet. Il est au-delà des causes et des effets. La vérité n'est ni un résultat, ni un effet. Elle n'est pas produite comme un état mental mystique, spirituel, comme dhyāna ou samādhi. LA VÉRITÉ EST. LE NIRVĀNA EST. La seule chose que vous puissiez faire est de le voir, de le comprendre. Il y a un sentier qui y conduit. Mais le Nirvāna n'est pas le résultat du sentier. Vous pouvez gravir la montagne en suivant un sentier, mais on ne peut pas dire que la montagne est un résultat."*⁸³

Et d'appuyer sa démonstration sur un passage d'un ancien *sūtra* qui affirme :

*"Ô, moines, ce qui est irréalité est faux, ce qui est réalité, Nibbāna, est Vérité (sacca). Donc, ô moines, une personne ainsi pourvue est pourvue de la Vérité absolue. Car la Noble Vérité absolue, est Nibbāna, qui est la réalité."*⁸⁴

Ces extraits démontrent la difficulté de définir le *nirvāna* avec exactitude.

Car s'il est parfaitement correct de souligner que le *nirvāna* n'est ni un effet ni une cause, et surtout pas une cause première sur laquelle spéculent depuis vingt-cinq siècles les métaphysiques⁸⁵, il semble, en revanche, plus difficile d'admettre, comme l'auteur l'écrit, que: " *le Nirvāna Est*". Ou encore d'identifier le *nirvāna* à la Vérité, qui serait aussi la Réalité absolue. De même, les formulations identifiant la vérité comme quelque chose qui ne serait ni un effet ni un résultat, sont à, notre avis, sujettes à caution. En effet, dans l'histoire de la philosophie occidentale, la question de la vérité ne se pose pas tout à fait en ces termes. Si l'on excepte les définitions de la vérité directement inspirées de la théologie chrétienne -

83 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., p.65.

84 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., p.64. Cette formulation s'oppose exactement à l'énoncé nâgârjunien formulé ici, plus haut, p.9.

85 En ce sens, le *nirvāna* n'est pas plus la cause du *samsāra*, que celle du monde ou des êtres.

laquelle postule l'idée du divin à la fois comme vérité et réalité suprêmes, mais qui ne peut concerner la pensée bouddhique -, il existe deux autres types de définitions de la vérité :

- 1/ celles qui la considèrent comme la réalité ultime;

- 2/ et celles qui concernent la véracité des propositions et des énoncés, c'est-à-dire leur caractère véridique⁸⁶.

Avant d'aborder la question de la vérité comme réalité absolue, il importe d'abord de comprendre ce qu'est la vérité au sens d'une proposition véridique, c'est-à-dire vérifiable en tant que telle.

Car la vérité, comprise en ce sens - c'est-à-dire contenue dans les termes d'une argumentation qui engage une réflexion à laquelle l'esprit peut adhérer jusque dans ses conclusions -, est bien l'effet d'une production intellectuelle. Ou encore le résultat d'une démonstration intelligible à partir d'énoncés vérifiables. De plus, la connaissance de la vérité a été identifiée, dans la tradition philosophique occidentale, à celle de la cause des choses ou des êtres. Et de cette connaissance causale, il est ensuite possible de passer à celle de la conclusion d'une proposition⁸⁷.

Il en découle que la vérité se présente sur un double registre : d'abord, celui de la réalité des choses et des êtres, et en ce sens la vérité est de l'ordre de la causalité et de l'ontologie. Ensuite, celui de l'énoncé sur les choses et les êtres, et en ce sens, la vérité est de l'ordre du langage et de la pensée, c'est-à-dire de la connaissance. Aussi pouvons-nous comprendre que cette vérité peut à la fois désigner la cause d'une chose et une proposition à laquelle on peut adhérer, c'est-à-dire qui implique ou appelle un assentiment ou une reconnaissance de la part de celui qui la conçoit ou la reçoit⁸⁸.

D'ores et déjà, on peut comprendre que le *nirvāna* - qui n'est ni une cause ni un être, encore moins l'Être par excellence -, n'est pas de l'ordre d'une vérité de type causale ou d'une réalité ontologique. Et que sa définition est plutôt de l'ordre d'une proposition qui l'énonce en tant que tel. Autrement dit, la vérité du *nirvāna* n'est pas d'abord du registre de l'être ou de l'ontologie, puisqu'il n'est pas une cause et n'est pas concerné par la causalité. Mais elle relève plus précisément d'un énoncé philosophique ou logique⁸⁹.

Aussi, affirmer comme le fait l'auteur, que : "*La Vérité est*", ou que : "*Le Nirvāna est*", revient abusivement à assimiler le *nirvāna* à un être ou à l'Être. C'est-à-dire que cette formulation

86 Cf. A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. II. Les notions philosophiques. Dictionnaire. Tome 2, op. cit.*, art. "Vérité" : "A) vérité personnifiée; B) réalité, état des choses; C) caractère de ce qui est vrai. La source principale de la réflexion médiévale sur la vérité aux sens A et B est l'œuvre de saint Augustin ; celle de la vérité au sens C est d'Aristote."

87 Voir, E. Perini-Santos, *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Paris, Vrin, 2006, p.19: "Nous disons connaître une chose quand nous pensons connaître sa cause (...). La connaissance de la cause rentre dans le cadre plus spécifique de la construction syllogistique du savoir (...). Nous avons la science démonstrative d'une conclusion à partir des principes qui sont vrais, premiers, immédiats, plus connus, antérieurs et causes de la conclusion. Cette dernière condition est la reprise, dans la structure syllogistique de la science, de l'idée générale selon laquelle connaître quelque chose, c'est connaître la cause nécessaire en raison de laquelle elle est ainsi, et pas autrement. (...), nous passons de la cause comme ce qui est connu à la cause comme ce à partir de quoi on connaît une autre chose, en l'occurrence, la conclusion. Si la première occurrence est claire, la deuxième n'est pas sans apporter un certain doute. La cause de la conclusion est-elle la cause du fait qu'il est dans les choses comme la conclusion le dit ou la cause de l'assentiment à la conclusion?" Sur la question de la connaissance depuis l'Antiquité, voir, M. Panza et A. Sereni, *Introduction à la philosophie des mathématiques*, Paris, Flammarion, 2013, ch. I.

88 Sur la question complexe de l'assentiment, on se reportera à l'ouvrage d'H. Élie, *Le signifiable par complexe. La proposition et son objet*, Paris, Vrin, 1936.

89 En ce sens, le *nirvāna* expérimenté par le Bouddha lors de son Éveil, est d'abord et avant tout une réalité d'ordre psychologique et spirituel.

revient à s'appuyer sur une ontologie que le Bouddhisme a pourtant refusée et réfutée dès ses origines. En ce sens, il semble aussi incorrect de dire que le *nirvāna* ou bien est ou bien n'est pas, puisque, à proprement parler, il se situe à la fois au-delà de l'être et du non-être, c'est-à-dire des effets de l'acte, du *karma*. Alors que la vérité, quant à elle, ou bien, est - c'est-à-dire est véridique -, ou bien, n'est pas, et, de ce fait, est fausse ou n'est pas véridique. La question du *nirvāna* considéré en tant que réalité pose le même problème. Car identifier celui-ci à une réalité, voire à la réalité la plus haute qui soit, revient implicitement à ontologiser le *nirvāna* et à lui opposer une irréalité. Or, la réalité du monde, celle de la souffrance, de l'acte et de ses conséquences, ne peut être irréelle ou illusoire, même si elle est d'une réalité qui, de par sa nature, reste relative.

Ainsi, il revient à l'Éveil, qui est un phénomène psychologique intime, de donner accès au *nirvāna* considéré comme étant la fin de la souffrance. L'Éveil est alors un état de conscience spécifique qui ouvre l'esprit sur une réalité autre que la réalité ordinaire. Mais cette réalité, ineffable et insaisissable, n'est pas la seule. Celle du *samsāra* existe tout autant. On peut même affirmer que la réalité du *samsāra* est plus tangible que celle du *nirvāna* qui nécessite une expérience extraordinaire pour être perçue, grâce à un état de conscience aussi rare que difficile à mettre en œuvre. C'est pourquoi il est absolument nécessaire de bien différencier une expérience spirituelle, aussi sublime soit-elle et qui est avant tout un état de conscience, de la réalité ordinaire, et ne pas projeter inconsidérément les caractéristiques de l'une sur l'autre. En ce sens, l'Éveil ne plonge pas la conscience dans un état second ou modifié puisque c'est par lui que l'être humain peut percevoir parfaitement la texture du réel et de l'existence, comme il peut éprouver le *nirvāna*. C'est la raison pour laquelle le *nirvāna*, fin de toute souffrance et terme du *samsāra*, ne peut être qualifié de vrai et de réel que de façon psychologique et surtout philosophique.

Pour y voir un peu plus clair, tentons de définir la vérité selon les différents registres de la vie humaine :

- Moralement, la vérité s'oppose au mensonge.
- Logiquement, elle contredit ce qui est faux ou s'oppose à l'erreur.
- Spirituellement, elle est ce qui permet de dévoiler l'illusion.
- Métaphysiquement, la vérité, corrélée à la connaissance et à la raison, est le contraire de l'ignorance.

Ainsi formulée, on se rend compte que la vérité dépend, pour sa compréhension ou sa recevabilité, et jusque dans ses diverses définitions, d'autres caractéristiques que la sienne. Mais sans que cela implique pour autant un relativisme qui ruinerait les fondements de la notion de vérité comme les conditions de sa quête. Même hissée à un niveau transcendant, la vérité n'en demeure pas moins un concept élaboré, et non une simple évidence ou un état immuable. Dire que "*la vérité est*", c'est d'abord signifier quelque chose par la parole et la pensée, c'est-à-dire énoncer une proposition qui peut être soit vérifiée et confirmée, soit invalidée et réfutée, et non décrire un état ou une réalité extra mentale.

Ainsi, ce qui, selon le Bouddhisme, exprime la vérité se situe, en fait, dans l'énoncé des "Quatre vérités" et dans celui de la production conditionnée⁹⁰.

C'est ainsi qu'on peut dire que la vérité "illumine", notamment lorsqu'elle est comprise et intelligée par la conscience ou l'esprit. Ce qui est le propre de l'expérience de l'Éveil. Autrement dit, toujours d'un point de vue bouddhique, la vérité ne se différencie pas de l'acte d'Éveil, dont le contenu intellectuel se trouve dans l'énoncé des "Quatre vérités" et

90 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., pp.237-268, 431. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., pp.79-81.

dans celui du cycle de la production conditionnée. Et le Bouddha n'a pas expérimenté autre chose lors de son Éveil et de son accession au *nirvāna*⁹¹.

Mais la vérité n'est pas d'abord le *nirvāna* en tant que tel qui, lui, est d'un autre ordre. Plus précisément, le *nirvāna* ne peut être défini comme "vérité" qu'à partir du moment où l'esprit humain a trouvé la voie qui mène à l'Éveil et au *nirvāna*. C'est ce même esprit qui déclarera ensuite que le *nirvāna* est la réalité ultime, comme il pourra affirmer la vérité philosophique qui l'exprime, et plus précisément, celle contenue dans le troisième énoncé des "Quatre vérités", à savoir la fin de la souffrance et des causes de la souffrance⁹².

Approfondissons ce point :

En tant que sujet d'une démonstration ou d'un énoncé - notamment le troisième des "Quatre vérités", à savoir la fin de la souffrance⁹³ -, le *nirvāna* peut être considéré comme faisant partie de la vérité dévoilée par le Bouddhisme, c'est-à-dire celle de l'existence humaine, de sa finitude et de sa finalité spirituelle, la délivrance en cette vie. Ainsi, d'après le Bouddha, l'existence est constituée de souffrance, des causes qui engendrent celle-ci, mais aussi de ce qui met un terme à la souffrance. La vérité présentée ici concerne donc deux choses différentes et qui s'élabore sur deux plans distincts:

-1/ d'une part, ce qui est vécu par l'être humain en quête de la délivrance, c'est-à-dire la réalité de l'expérience existentielle de la souffrance, depuis ses causes jusqu'à son extinction.

En ce sens le *nirvāna* est bien le fruit d'une expérience spirituelle, celle de la délivrance;

- 2/ de l'autre, l'énoncé intelligible de cette même réalité, et qui contient, entre autres, le terme de "*nirvāna*". Dans ce cas, le *nirvāna* est l'objet de représentations, de spéculations et de concepts qui tentent d'en rendre compte aussi parfaitement que possible.

Cette vérité se déploie donc sur deux registres différents : celui du vécu personnel et existentiel de la personne qui éprouve la fin de la souffrance. Et celui de l'énoncé qui explicite ce qui est ressenti et vécu, et qui en montre les causes et les raisons.

C'est ainsi que lorsque l'auteur cité plus haut parle, dans son texte, de "*comprendre*" le *nirvāna*,⁹⁴ il fait allusion non pas d'abord à la compréhension intellectuelle de la fin de la souffrance⁹⁵, mais à la manière intime de vivre et de prendre conscience, en soi-même et par soi-même, individuellement donc, de la fin de toute souffrance⁹⁶. Et donc de celle-ci constater en soi et par soi, personnellement. C'est ce qu'on appelle, en termes de spiritualité, une "réalisation", à la fois déroulement d'un processus psychologique jusqu'à son parachèvement, et compréhension de celui-ci et de ce qu'il implique.

Certes, en tant que réalité absolue recherchée par le Bouddha qui n'a pu se satisfaire des principes philosophiques ou théologiques des religions de son époque, le *nirvāna* échappe non seulement à toute définition, mais aussi à tout effet, c'est-à-dire à tout résultat, à tout sentiment et à toute pensée. État au-delà de tout état mental, il transcende toute forme

91 Cf. R. Dhamma, *Le premier enseignement du Bouddha. Le sermon de Bénarès*, Paris, Claire Lumière, 1998, ch.7.

92 Cf. P. Magnin, *Bouddhisme. Unité et diversité*, op. cit., p.116: "La cessation (*nirodha*) des causes de la douleur conduit à l'extinction (*nirvāna*)."

93 Rappelons les quatre vérités du Bouddhisme: 1/ la souffrance (*dukkha*), 2/ l'origine de la souffrance (qui réside dans le désir et l'ignorance), 3/ la fin de la souffrance (le *nirvāna*), et 4/, le chemin qui y conduit. Voir, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., p.37. R. Dhamma, *Le premier enseignement du Bouddha*, op. cit.,ch.5.

94 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., p. 64: "La compréhension de cette Vérité, c'est-à-dire voir les choses telles qu'elles sont..."

95 C'est la vérité au sens du point 2/citée au-dessus.

96 C'est la vérité au sens du point 1/.

d'existence. Et ce *nirvāna* est le contenu même de l'expérience ultime faite par le Bouddha au moment de son Éveil. Mais cela signifie qu'en tant que fin de la souffrance, laquelle peut être désignée et intelligée comme telle, le *nirvāna* est bien l'expression de la vérité de deux choses différentes, ou encore d'une double vérité :

- d'abord, une vérité existentielle qui concerne une réalité humaine et spirituelle indéniable, celle de la souffrance inhérente à la condition humaine, et de son possible achèvement en cette vie même.

Et en tant que tel, le *nirvāna* est alors l'objet d'une expérience extraordinaire, la fin de toute souffrance éprouvée et réalisée dans le corps et l'esprit d'un homme. C'est d'ailleurs la signification du mot lui-même : à savoir "extinction"⁹⁷, notamment du désir et de la souffrance. Extinction qui est aussi une libération⁹⁸. C'est la raison pour laquelle le *nirvāna* n'est pas identique à la mort, bien qu'il ne soit pas non plus synonyme de vie et de désir.

- ensuite, une vérité logique et philosophique, qui concerne la conclusion d'un raisonnement. Celui des "Quatre vérités" édictées par le Bouddha au moment de son Éveil ou peu après.

En ce sens, le *nirvāna*, en tant que mot ou signifiant, représente le terme d'une argumentation, c'est-à-dire la fin d'un syllogisme⁹⁹, qui avait pour prémisse la constatation universelle de la souffrance humaine, et pour conclusion, la fin de celle-ci. Vérité exprimée par la troisième des "Quatre vérités" : la fin de la souffrance.

Mais il faut ajouter que le *nirvāna* n'est pas la seule vérité du Bouddhisme, puisque la souffrance et son origine sont tout autant véridiques, et révèlent le tragique de la condition humaine, notamment en tant que vérités premières. Le *nirvāna*, en tant que vérité énoncée, ou faisant partie d'un énoncé philosophique, appartient bien, à ce titre, aux "Quatre Vérités" du Bouddhisme. Et, comme leur nom l'indique, il y a bien **quatre** vérités, et non pas seulement une.

Ainsi, le *nirvāna* est doublement véridique, ou recèle une vérité qui doit être comprise en deux sens : d'abord, il est la réalité absolue, celle qui surpasse toute autre réalité en ce monde et dans tous les autres mondes possibles. En tant que *nirvāna*, il est donc bien une réalité séparée d'une autre réalité : le *samsāra*. Avec cette nuance, que la réalité du *samsāra* est ontologique parce que liée au *karma*, à l'acte et à ses effets, alors que la réalité du *nirvāna* échappe au domaine de l'être et du non-être. Ensuite, en tant que terme et concept, il se présente sous la forme d'une conclusion d'un raisonnement logique, celui de la démonstration concernant la souffrance et la fin de toute souffrance.

En ce sens, on peut dire que le *nirvāna* est bien la vérité recherchée et établie par la pensée, puisque, d'une part, il est l'objet d'un raisonnement intellectuel compréhensible, et, d'autre part, il représente une réalité transcendante, mais que l'esprit humain peut toucher et expérimenter en cette vie selon certaines conditions. Étant entendu que dans le processus de compréhension intellectuelle et pratique qui mène à la délivrance, le *nirvāna* n'intervient pas en tant que tel. C'est au contraire l'Éveil qui est au cœur de ce processus d'intelligibilité qui a permis au Bouddha d'énoncer les "Quatre vérités" et de définir le cycle de la production conditionnée.

97 Cf. N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris, Maisonneuve, 1987, p.377, art. "nirvāna : extinction, disparition, cessation, dissolution".

98 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., pp.432-438.

99 Sans doute sur la base d'une étiologie antique, de type médicale, et qui se décline ainsi : 1/ la constatation ou le diagnostic : tout est souffrance (*dukkha*). 2/ La cause de cette souffrance, l'étiologie : le désir insatiable (*tanhā*). 3/ Le pronostic : la fin de la souffrance consiste à mettre fin au désir insatiable (*nirodha, nirvāna*). 4/ Le remède et l'ordonnance : la voie qui mène à la fin de la souffrance (*magga*). Ceci est fort bien explicité par G. Bugault dans, *L'Inde pense-t-elle?*, op. cit, pp.115-121.

Autrement dit, c'est l'Éveil, et la voie qui mène à l'Éveil, qui permettent de comprendre et d'atteindre le *nirvāna*. Et non l'inverse. Car le *nirvāna* ne se manifeste pas et n'intervient pas en se révélant de lui-même à la conscience humaine. Et c'est encore l'Éveil qui est le moteur du processus de la compréhension de la souffrance, de ses causes et de sa fin. Le *nirvāna*, lui, représente autant la fin de la souffrance que sa compréhension rationnelle, quoique celle-ci en soit aussi l'une des conditions d'accès.

IV - Production conditionnée ou vacuité ?

On le constate, la vacuité, qui est au cœur de tout le dispositif *Mādhyamaka* et de la pensée de Nāgārjuna, ne fait pas partie intégrante des quatre vérités du Bouddhisme, ni même de la production conditionnée, cette série causale qui ne saurait se confondre avec le vide. Mais elle n'intervient qu'après leurs énoncés, et comme une implication logique qui a été trouvée a posteriori¹⁰⁰. Non comme une vérité totalisante ou l'acmé de l'expérience spirituelle.

Il est aisé de constater que les formules de Nāgārjuna surprennent souvent par leur puissance dialectique et logique. Elles puisent dans celle-ci leur force de persuasion, tout en déstabilisant l'esprit du lecteur. Ainsi en est-il de la définition plus qu'ambiguë de la production conditionnée. Elle se situe dans le "*Traité du Milieu*":

*"Nous appelons vacuité ce qui apparaît en dépendance. Cela est une désignation dépendante. C'est la voie du milieu."*¹⁰¹

Voilà un énoncé qui frappe par sa concision et sa force de conviction. Mais il n'en demeure pas moins, d'un point de vue bouddhique, parfaitement critiquable.

Reprenons-en les termes. À commencer par les définitions des concepts utilisés, et notamment celui d'apparition en dépendance qui désigne la production conditionnée.

En fait, la production conditionnée, est tout simplement ce que l'on appelle, en termes philosophiques, le devenir. Ce devenir a pour caractéristique d'être relatif, éphémère et contingent, et donc de s'opposer à l'Absolu. De plus, la production conditionnée désigne à la fois un ensemble de conditions particulières, et un enchaînement causal dont les moments ou les maillons sont reliés causalement entre eux¹⁰².

En tant qu'énoncé philosophique, la production conditionnée explicite cette suite causale des choses en devenir, notamment celles qui concernent l'existence humaine, depuis l'ignorance jusqu'aux conséquences de la renaissance, comme la souffrance et la mort¹⁰³. Cette chaîne montre les conséquences des actes selon la causalité humaine, ainsi que les différentes causes qui apparaissent selon les conditions qui les enchaînent les unes aux autres en un cycle non vertueux, et dont chacune en particulier dépend. Cette série ne

100 Les *dharmā* ou les choses sont 1/ d'abord considérées comme impermanentes, 2/ ensuite, parce qu'elles sont impermanentes, elles sont de ce fait considérées comme douloureuses, 3/enfin, parce qu'elles sont douloureuses, cela signifie qu'elles sont dépourvues de soi et donc vides. Voir, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., p.84. A. Bareau, *Bouddha*, op. cit., pp.30-31.

101 Chapitre XXIV, verset 18. Voir, Nāgārjuna, *Traité du Milieu* [trad. G. Driessens], op. cit., p.226. Autres traductions, C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., p.15 : "C'est la production par conditions que nous appelons vacuité. La vacuité est désignation métaphorique; c'est elle qui est la voie moyenne." Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], op. cit., p.311: "C'est la production conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que le voie du milieu." J.-M. Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, op. cit., p.114 : "Nous appelons vacuité ce qui apparaît en dépendance. Cela est une désignation dépendante. C'est la Voie du Milieu." Et, plus loin, p.93: "C'est la production conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la Voie du Milieu."

102 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., pp.241-242.

103 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., p.79-81.

saurait exister sans les deux propriétés qui lui sont constitutives : la causalité et la conditionnalité¹⁰⁴. Ainsi, ces deux éléments étant conjoints, la production conditionnée peut se mouvoir et se déployer selon sa logique propre, jusqu'à ce qu'une ascèse de type méditative en vienne à la contrarier, voire à l'arrêter. Ce cycle de production conditionné est aussi appelé "*le dharma par le milieu*"¹⁰⁵, la voie qui mène à la délivrance et qui évite l'écueil des deux extrêmes philosophiques : l'éternalisme et le nihilisme. D'ailleurs, il est remarquable que dans le principal *sūtra* sur la production conditionnée, il ne soit nulle part fait mention de la vacuité¹⁰⁶. Quant à ce qui cause ou meut ce cycle de production conditionnée, c'est-à-dire le devenir, ce n'est pas le vide, mais l'appropriation¹⁰⁷. Cependant, selon Nāgārjuna, cette production en dépendance serait équivalente à la vacuité¹⁰⁸. Et cette vacuité, selon les traductions, ne serait qu'une appellation "*dépendante*", ou encore une désignation "*métaphorique*". Littéralement, d'après G. Bugault, cela traduit l'expression : "*désignation sur la base de*"¹⁰⁹. Elle désigne ainsi ce qui dépend d'autre chose que de soi-même pour exister, c'est-à-dire un état relatif. Et sous ce phénomène relatif, on retrouverait, intacte et pure, la vacuité¹¹⁰. De la réalité relative à la vacuité, il n'y a qu'un pas - ou peut-être même que l'illusion d'un pas -, et de celle-ci à la réalité absolue, il n'y a rien. Autrement dit, réalité relative et absolue ne sont que des dénominations "*en dépendance*", des noms "*métaphoriques*", presque interchangeables¹¹¹, et dont la nature même ne serait que la vacuité :

*"Le conditionné et l'inconditionné ne peuvent donc pas être différenciés, puisque tous deux "sont" vacuité."*¹¹²

Mais comment est-il possible, dans le champ de la logique, de désigner la vacuité comme une "métaphore" - ou comme quelque chose de métaphorique -, laquelle est une figure de style qui appartient avant tout aux registres de la rhétorique et de la poésie¹¹³? Il y a là une

104 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., p.255. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.197.

105 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.192.

106 Le vide est mentionné en tant que sphère atteinte par la méditation, mais cette sphère du vide est appelée *ākincannāyatana*. Le nom de *sūnya* est absent. Voir, M. Wijayaratna, *Les entretiens du Bouddha*, Paris, Le Seuil, 2001, p.228.

107 Cf. M. Wijayaratna, *Les entretiens du Bouddha*, op. cit., p.215 : "Ainsi, ô Ananda, sache que la base, le fondement, l'origine et l'apparition du processus du devenir, ce n'est autre que l'appropriation."

108 "Nous considérons la vacuité comme la production en dépendance ; elle est pure désignation et c'est elle, exclusivement, la voie du milieu.", in L. Silburn, *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.182. Mais comment la vacuité peut elle être identique à la production conditionnée dont le vide n'est ni la nature ni le moteur ? Et comment affirmer ensuite que l'une comme l'autre seraient la "Voie du Milieu" qui mène à l'Éveil ? Ce texte est à la limite de l'absurde.

109 Cf. Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], op. cit., p.312.

110 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme*, op. cit., p.150.

111 Il est tout de même étrange de voir apparaître cet adjectif de "métaphorique" qui, en français, signifie bien plus et bien autre chose qu'une désignation sur une base quelconque ou en dépendance d'autre chose, et qui, depuis Aristote, reste réservé à la rhétorique et à la poésie.

112 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme*, op. cit., p.150 : "Pour les Sūnyatāvādin, le *Nirvāna* ainsi réalisé n'est pas un *dharma* différent des *dharma* conditionnés du samsāra: "il n'y a pas la moindre différence entre les deux."

113 Cf. H. Morier, *Dictionnaire de poésie et de rhétorique*, Paris, P.U.F., 1989, art."Métaphore". C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., p.136 : "La métaphore de la vacuité, comme celle de l'extinction, est offerte par le Bouddha comme un moyen." Mais où cela est-il écrit, hormis dans les *sūtrā* nāgārjuniens ? Et comment l'extinction serait-elle une métaphore, alors qu'elle désigne exactement ce que ce terme définit par lui-même, à savoir la fin du désir et de la souffrance ? Fins qui ne sont nullement métaphoriques.

tournure de phrase dont l'équivocité cache, tout en la révélant, une ambiguïté conceptuelle dont tout le Mahāyāna se joue et profite indûment.

En fait, la production conditionnée signifie que les *dharmā*, autrement dit les éléments composés dont l'être humain est constitué, tout d'abord apparaissent, perdurent pendant un temps, puis disparaissent¹¹⁴. Elle signifie aussi que tous ces éléments sont tributaires de ce principe ou de cette loi, jusqu'à la réalité qui nous entoure, à l'exception des incomposés, comme le *nirvāna*. Ce qui est la base même de la réflexion du Bouddha, et de la voie vers l'Éveil.

Mais Nāgārjuna, lui, affirme exactement le contraire. Notamment lorsqu'il écrit :

"(...) si tout ce qui est donné dans l'expérience est non vide, il n'y a ni apparition ni disparition."¹¹⁵

Pour affirmer cela, il s'appuie sur un *sūtra* du Mahāyāna qui affirme que :

"(...) absolument rien n'a été produit, n'est produit et ne sera produit ; absolument rien n'a disparu, ne disparaît et ne disparaîtra..."¹¹⁶

Et encore, au sujet des *dharmā* :

"Rien n'apparaît, rien ne disparaît."¹¹⁷

Il suffit de se remémorer l'un des principes fondamentaux du Bouddhisme qui énonce que :

"Tout ce qui est sujet à la naissance, tout cela est sujet à la disparition"¹¹⁸,

pour saisir immédiatement la contradiction qui oppose les deux énoncés.

Comment prétendre ensuite que les deux énoncés sont identiques, ou qu'ils expriment différemment la même chose ? Autrement dit, comment peut-on passer sans coup férir du premier énoncé au second, ou prétendre qu'ils se complètent, alors qu'ils se contredisent mutuellement ?

La mauvaise foi des *mādhyamikā* est, ici, évidente, ou c'est alors l'une des conséquences de leur logique erronée et pervertie. L'on ne peut nullement affirmer que la production

114 Voir, pour un exemple de description des éléments psycho-somatiques liée à une pratique, Buddhaghosa, *Visuddhimagga. Le Chemin de la pureté*, Paris, Fayard, 2002, pp.381-396.

115 Cf. Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], *op. cit.*, XXIV, 20, p.312. Voir, P. Harvey, *Le bouddhisme, op. cit.*, p.150: "De plus, alors que toutes les écoles du bouddhisme considèrent que le Nirvāna est "non-né", "sans-mort" et non impermanent, pour les Sūnyatāvādin les *dharmā* conditionnés peuvent être décrits de la même manière. Parce que s'ils ne possèdent pas de nature propre et n'existent pas en tant que tels, on ne peut dire qu'ils "naissent" ou "cessent". Par conséquent, on ne peut dire qu'ils sont impermanents (ni permanents): ils demeurent "non commencés", "non nés", et sans différenciation du Nirvāna." Le même type de formulation confuse et contestable se lit dans un autre ouvrage de Nāgārjuna : "Les *dharmā* qui périssent aussitôt nés n'ont pas de moment de durée, et n'ayant pas de moment de durée, ne sont pas saisis.", in E. Lamotte, *Le Traité de la Grande vertu de Sagesse de Nāgārjuna. Tome IV, op. cit.*, p.2062. Cet énoncé est faux, puisque les *dharmā*, aussi éphémères qu'ils puissent être, ne périssent jamais "aussitôt" nés, mais ils perdurent, même pour un temps très court. Voir, de même, J.-M. Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité, op. cit.*, p.108.

116 Cf. L. Silburn, *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, pp.169-170.

117 *Ibid.*, p.171. Et encore: "Si tout cela est vide, l'apparition et la destruction n'existent pas", Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, XXV, 1.

118 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.177. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.*, p.55 : "Tout ce qui a la nature de l'apparition, tout cela a la nature de la cessation." Étant entendu que cette cessation n'est pas le *nirvāna* qui ne peut être compris et éprouvé que par un être humain qui comprend la fin de la souffrance. Ce ne sont pas les éléments qui sont "*nirvānés*" pour reprendre une expression chère aux *mādhyamikā*, mais c'est l'esprit humain qui seul atteint le *nirvāna*. Si les *dharmā* ou les éléments étaient *nirvānés* ou parvenaient au *nirvāna* de par leur cessation, ils ne réapparaîtraient plus. En ce sens, la vacuité de la production conditionnée, selon Nāgārjuna, ne peut absolument pas être synonyme d'Éveil, de Voie du Milieu encore moins de délivrance ou de *nirvāna*.

conditionnée¹¹⁹, même réduite à n'être qu'une désignation en dépendance ou métaphorique, n'existe pas et ne possède aucune efficacité ou aucune réalité.

Rappelons l'analyse de L. Silburn à ce sujet :

*"Par leur simple réunion les mots qui constituent le pratīyasamutpāda vont enseigner la voie médiane : contre l'éternalisme, le terme "en dépendance", "pratīya" met en évidence l'ensemble des conditions qui sont indispensables à l'apparition d'une chose (dharma), laquelle surgit en relation, et non pas d'elle-même, ni non plus sans condition. Ce même aspect d'harmonie des causes a pour but d'écarter la doctrine d'une cause unique, permanente, douée de durée, aussi bien que la doctrine inverse qui affirme l'absence de toute cause. Le terme "samutpāda", "production en relation", fait échec à l'hérésie de l'annihilation et de non action en montrant que les choses se produisent en dépendance et non au hasard."*¹²⁰

Nihilisme et éternalisme sont ainsi réfutés sans concession. Mais tout en respectant parfaitement la réalité relative que ce processus produit de par lui-même.

Le nihilisme de Nāgārjuna se remarque donc à sa conception de la production conditionnée qu'il assimile arbitrairement à la vacuité. Les textes du Bouddhisme ancien sont pourtant clairs, la vacuité n'est accessible qu'en dehors du cercle vicieux de la production conditionnée¹²¹. En ce sens, il est impossible de prétendre que la production conditionnée puisse équivaloir à la vacuité. Car ces deux notions sont antithétiques et, de ce fait, ne peuvent se confondre ou être interchangeables. De même, la vacuité - tout en désignant originellement la conclusion d'une réflexion sur les *dharmā* en tant qu'ils sont impermanents et douloureux¹²² -, n'est pas la vérité de la production conditionnée¹²³. Pour Nāgārjuna, la vacuité réfute la causalité qui n'existe que dans l'esprit ou l'imagination. Au mieux, reviendrait-elle à une définition de type humienne qui niait la causalité en tant que processus réel¹²⁴. Mais, elle ne répond pas à la définition posée par le Bouddhisme premier. Pour ce dernier, la vacuité n'invalide nullement la causalité, les deux n'étant pas du même ordre.

V - Tentative d'explication par le recours à un état méditatif

Au vrai, la vacuité au sens nāgārjunien gagnerait peut-être en compréhension si on la référerait à l'une des explications données par le maître du *Mādhyamaka* en personne dans l'un de ses plus fameux ouvrages.

Ainsi, en réponse à la question de savoir pourquoi, d'une façon générale, on doit affirmer l'inexistence du mal ou du péché comme celle du bien, dans ce système qui insiste pourtant sur l'importance de la moralité, Nāgārjuna donne la réponse suivante :

119 Le *pratīyasamutpāda*.

120 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*, p.163.

121 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, *op. cit.*, pp.135-136. A. Bareaux, *Bouddha*, Paris, Seghers, 1962, pp.53-55.

122 Selon le schéma primitif hérité du Dhammapada : "Toutes les choses conditionnées (*samkhārā*) sont impermanentes. Toutes les choses conditionnées sont *dukkha*. Tous les *dharmā* sont sans soi (*anattā*)." Voir, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, *op. cit.*, p.84. La notion de *dharmā* englobe celle de *samkhārā* (*Ibid.*, pp.84-85). À noter que la terminologie du texte, pour spécifier le vide, parle d'*anattā* et non de *sūnya*.

123 En effet, même si ces derniers sont dépourvus d'un soi éternel ou immortel, ils peuvent être affectés d'un soi relatif et temporel, celui de leur identité relative.

124 Cf. R. Pinheiro Machado, *Kant et Nāgārjuna*, *op. cit.*, pp.87-94.

"Parler de leur non-existence n'est pas vue fausse ni conception grossière ; si on pénètre à fond le caractère des dharmas et **qu'on pratique le samādhi du vide**, on voit par l'œil de la sagesse (prajñā) que le péché n'existe pas. Si le péché n'existe pas, l'absence de péché, n'existe pas non plus."¹²⁵

Ce texte éclaire la conception nāgārjunienne de la vacuité d'un jour nouveau, rarement relevé par ses commentateurs toujours pressés d'affirmer leur nihilisme.

En effet, ce que ce texte dit clairement, c'est que pour percevoir l'inexistence du bien comme du mal, il faut réaliser, successivement ou parallèlement, deux opérations mentales distinctes. La première est de pénétrer "à fond" le caractère des dharmā, la seconde de réaliser un *samādhi*, celui du vide. Ce *samādhi*, qui est un état méditatif subtil, devant sans doute servir à la compréhension de celle-là.

Or, ce *samādhi* a été thématiqué par le premier Bouddhisme, qui le situe très exactement en septième position sur l'échelle des étapes méditatives les plus élevées¹²⁶. Autrement dit, pour percevoir l'inexistence des vertus morales comme de leurs contraires, les vices, il faut s'appliquer, selon Nāgārjuna, à entrer dans ce *samādhi* du vide. Cet état méditatif permet d'accéder à la sphère du vide, appelée *ākincanyāyatana*¹²⁷. Mais aussi sublime soit-il, cet état possède deux défauts : d'abord, de ne pas être le plus élevé. En effet, d'autres états le surpassent. Ensuite, d'être une production de l'esprit, au même titre que tout ce qui existe dans le *samsāra*. Autrement dit, rien n'oblige de l'identifier au *nirvāna*. En revanche, comme cet état n'admet en lui-même rien qui soit ou puisse être, une impression de non-dualité peut en émerger. Pour autant, elle ne s'applique qu'à cet état méditatif, et à rien d'autre. Projeter sur le monde et sur la vie les qualités de vide, ou les non-qualités de cet état est une extrapolation infondée¹²⁸. C'est pourquoi, il ne saurait se confondre avec l'Éveil ou le *nirvāna*. Il n'est qu'un exercice de méditation, succédant aux premiers, plus grossiers, qui doivent être dépassés à leur tour par d'autres, encore plus subtils. Cependant, dans cet état méditatif, le vide, effectivement, est omniprésent et toute chose a disparu. Mais cet état n'est pas censé révéler la véritable nature des choses¹²⁹. Il doit simplement préparer à la délivrance par le moyen du détachement et de la concentration. Rien d'autre. Il n'est donc pas requis pour comprendre la nature des choses et des êtres, et l'on ne peut s'en prévaloir pour décrire le

125 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.153 (c'est nous qui surlignons). Il s'agit de la *Mahāprajñāpāramitāsāstra* de Nāgārjuna.

126 Cf. H. Gunaratana, *Initiation à la méditation profonde en pleine conscience*, Paris, Marabout, 2009, pp.125, 195-196. Mais son nom n'est pas associé à la terminologie nāgārjunienne, celle de la *sūnyatā*. Voir, M. Wijayaratna, *Les entretiens du Bouddha*, op. cit., p.228.

127 Cf. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien. Des origines à l'ère saka*, Louvain, Institut orientaliste, 1976, p.47. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., p.130.

128 Un autre état méditatif, plus élevé, appelé *nirodhasamāpatti*, lui succède dans la technique de la méditation. Il permet d'atteindre une sphère caractérisée par l'absence totale de fluctuations et par l'abolition de toute disparité. Comme cet état de *samādhi* a pour nom "extinction", on l'assimile volontiers au *nirvāna* lui-même. Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, op. cit., XXIII,52, p.784. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, op. cit., p.46. Le mot *samāpatti* est l'équivalent, en pāli, du mot *samādhi* en sanscrit. Voir, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art."Nirodha : État de concentration intense caractérisé par l'abolition de toute différence entre sujet et objet. Nirodha est fréquemment assimilé au Nirvāna ", et art." Nirodha-samāpatti". Pour les auteurs du Mahāyāna, il signifie la non-dualité. Voir, *L'enseignement de Vimalakīrti*, op. cit., p.315 : "Pour l'ascète entré en recueillement d'arrêt (*nirodhasamāpatti*), il n'y a ni ténèbres ni lumière, et il en est ainsi de tous les dharmas. Comprendre cette égalité (*samatā*), c'est entrer dans la non-dualité." Voir, P. Magnin, *Bouddhisme. Unité et diversité*, op. cit., pp.240-243.

129 Contrairement à ce qu'affirme le *Mādhyamaka*. Voir, L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.171 : "Dès lors, la production en dépendance au sens restreint ne s'applique qu'à un monde de dualité et du seul point de vue relatif et non aux données "telles qu'elles sont."

monde. Ce qui expliquerait l'amalgame effectué par le maître du *Mādhyamaka*, qui aurait ainsi projeté la vacuité méditative propre à cet état sur le monde et sur les êtres.

On peut, dès lors, relever la confusion qu'opère Nāgārjuna entre, tout d'abord, les mots, puis, leur interprétation, et, enfin, la réalité qu'ils désignent¹³⁰. Confondre ces trois registres, c'est attenter à la vérité du monde et de l'existence. Or, cette confusion du langage et de la réalité est une attitude typique propre à toute forme d'idéalisme. Idéalisme qui est bien une autre des caractéristiques de la philosophie de Nāgārjuna, comme elle sera celle de tous les courants du Mahāyāna.

Une fois cette faute d'idéalisme intégrée et commise, c'est-à-dire gommée en tant que telle, il est évidemment aisé d'affirmer qu'il n'y a ni cycle des existences, ni renaissances, ni actes, ni mort, ni souffrance, ni *samsāra*, ni *nirvāna*..., ainsi de suite¹³¹. Et cela dans une litanie répétée *ad nauseam* par le maître du *Mādhyamaka*¹³², jusque dans une vision de la non-dualité inconnue du Bouddhisme ancien¹³³. C'est pourquoi il est parfaitement légitime de poser la question de la valeur épistémique et philosophique des écrits de Nāgārjuna.

Car, en répétant sans cesse que tout ce qui apparaît, disparaît aussitôt¹³⁴, ou qu'il n'y a ni être ni non-être¹³⁵, cet auteur décrit-il vraiment notre monde ? Et sa logique nous concerne-t-elle effectivement ? Ou fait-elle allusion à une autre dimension, à un autre monde ? Autrement dit, si la pensée nāgārjunienne n'a pour but ni une description, même critique, de l'ontologie - qu'elle nie farouchement en voulant l'éradiquer -, ni celle de la logique de la pensée - qu'elle tente d'abolir de toutes les façons possibles -, alors à qui ou à quoi s'adresse-telle vraiment¹³⁶ ? Et de quoi parle-t-elle précisément ?

À vrai dire, peu de commentateurs ont relevé que cette obsession de la vacuité et cette hantise de toute forme d'ontologie pouvaient bien s'apparenter à quelque pathologie mentale. Et non pas à une démarche rationnelle visant à éveiller l'esprit de ses illusions.

130 Cf. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., pp.85, 110. Ce qui fait défaut à cette pensée, c'est un nominalisme qui permettrait de clarifier les énoncés et les démonstrations. Celui-ci apparaît pourtant au début de la réflexion du *Mādhyamaka*, dans *Le chemin du milieu*, op. cit., p.28 : "Toute existence, pour les bouddhistes, est singulière, l'universel est une construction de la pensée conceptuelle." Voilà un énoncé parfaitement nominaliste. Malheureusement, cette pensée a disparu aussitôt sans avoir pu se développer. Or, le Bouddhisme ancien aurait permis un tel développement philosophique. Voir, plus bas, l'Annexe - 2 -, en fin d'article.

131 Cf. J.-M. Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, op. cit., pp.115-117.

132 Lire, par ex., le ch. XXV du "*Traité du milieu*".

133 Cf. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., pp.53, 79, 128. Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., pp.186-188.

134 Cf. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., p.43 : "(...) les *dharma* ne durent qu'un instant, disparaissent **aussitôt** nés (...). (c'est nous qui surlignons). Comme nous l'avons indiqué, c'est l'adverbe "**aussitôt**" qui pose problème. On retrouve cette idée d'instantanéité chez des auteurs de la même époque. Voir, L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.276 : "Ce sont ces mêmes philosophes qui poussèrent jusqu'à leurs conséquences extrêmes les théories de la **discontinuité** : le point-instant de l'efficiencia devient la base ultime de la réalité, tout le reste n'étant que construction de l'imagination. La réalité est définie par l'**efficience** et ne sont efficaces que les choses **instantanées**. (...) Tous les *samskāras* sont **instantanés**. "p.277: "L'instant, c'est l'acquisition de la nature propre **périssant immédiatement**."; p.278 : "Pour les Sautrāntika être et nature propre sont synonymes d'efficiencia. À la différence de l'élément des Sarvastivādin, leur élément **ne dure pas**, ne fût-ce qu'un **instant**. **Aussitôt né, il périt**, sa destruction est spontanée et **sans cause**. (...) L'instant est la nature de la chose, nature qui est de **périr immédiatement**, après être née. La chose qui possède cette nature est dite "**instantanée**." Et, pp.357, 373 : "Lien et délivrance n'apparaissent pas dans le même substrat puisque **tout périt aussitôt né**." (c'est nous qui surlignons). Instantanéité, efficiencia et absence de causalité sont les concepts employés par tous ces courants. Voir, ci-dessous, Annexe - 1 -.

135 Cf. J.-M. Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, op. cit., pp.79-81.

136 Voir, ci-dessous, Annexe - 2 -.

La pensée de Nāgārjuna est, en effet, assez peu vertueuse pour un auteur qui se réclame du Bouddhisme et de la Voie du Milieu qu'il tient à établir envers et contre tout. Et ce, au risque de détruire le Bouddhisme lui-même. Son combat acharné contre ses supposés adversaires - contre lui-même aussi et sa propre pensée ? - ne ressemble pas à un itinéraire spirituel serein et vertueux, détaché de tout, à commencer par sa fascination pour la dialectique et la logique. Mais, elle fait plutôt songer à un acharnement intellectuel qui ne fait place à aucune éthique du débat et de la discussion. Ses écrits, ses aphorismes et ses répliques ne font preuve d'aucun souci de mesure ou de "milieu", ni d'aucune compassion, vertu pourtant majeure dans les courants du Mahāyāna.

En hypertrophiant la vacuité au détriment de tous les autres concepts du Bouddhisme, Nāgārjuna a pris le risque inconsidéré de verser dans un nihilisme qui ne peut être réfuté qu'en se niant lui-même, c'est-à-dire qu'en posant indéfiniment des négations de négations pour échapper à toute réappropriation positive. Mais ce faisant, exprime-t-il vraiment le cœur de la sagesse du Bouddhisme? Ou ne fait-il qu'aggraver sa propre obsession, à la limite de la paranoïa ? Enfin, puisque la non-dualité semble la finalité visée par ces exercices de logique acrobatique¹³⁷, celle-ci est-elle bien celle de l'Éveil et du *nirvāna* du Bouddha lui-même ? Ou n'est-ce qu'une invention des courants du Mahāyāna qui ont reconstruit le Bouddhisme sur d'autres bases ?

Un autre élément frappe par son ambiguïté: l'irrationalité des propos tenus par Nāgārjuna et ses successeurs, ainsi que leur anti-intellectualisme¹³⁸. Un exemple, parmi d'autres, pris chez Shantideva :

*"L'ultime n'est pas du domaine de l'intelligence (buddhi). Car ici l'intelligence est dite "ce qui masque." "*¹³⁹

Même si certains critiques peuvent objecter, à la façon de l'auteur qui fait cette citation, que cette inscience est encore sujette à substantialisation, l'énoncé pose un sérieux problème en tant que tel¹⁴⁰. Car c'est au contraire grâce à la mise en œuvre de sa *bodhi*, c'est-à-dire de son intelligence, que le Bouddha, justement ainsi appelé, a pu s'éveiller et atteindre le *nirvāna*¹⁴¹. Ce qui signifie que l'Éveil est un acte intellectif autant que l'effet ultime d'un processus méditatif de détachement. Et non le fruit d'un hasard, d'une extase, d'une grâce surnaturelle ou d'un miracle inattendu. Or, tout l'enseignement du Ch'an et du Zen, qui dépendront de la logique irrationnelle de Nāgārjuna, repose sur un dénigrement systématique de la raison et sur un anti-intellectualisme érigé en modèle spirituel¹⁴². En témoignent ces lignes d'un spécialiste :

"Aussi voyons-nous que l'Illumination n'est pas l'issue d'un processus intellectuel, ou une idée suit l'autre dans un ordre logique aboutissant à une

137 Cf. P. Magnin, *Bouddhisme. Unité et diversité*, op. cit., p.372: "Nāgārjuna démontre que l'existence est aussi illusoire que la non-existence. Il en va de même pour la permanence et la non-permanence, le relatif et l'absolu, le composé et l'incomposé, le présent, le passé et le futur. Nāgārjuna pose clairement le principe de la non-dualité: les choses ne sont ni existantes ni inexistantes, ni composées ni non-composées, etc."

138 Cf. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., p.110-112.

139 *Ibid.*, p.109.

140 pp.109-112.

141 Cf. G. Duceœur, *Initiation au bouddhisme*, Paris, Ellipses, 2011, p.334: "La racine sanskrite budh- désigne, au sens propre, le passage de l'état de sommeil à celui de veille, mais aussi, au sens figuré, la prise de **conscience** de la nature véritable des choses. En ce sens, le bodhisattva, qui était sujet au samsāra, est devenu un Éveillé dès lors qu'il a pris **conscience** de son mécanisme et découvrit le moyen de l'enrayer. L'Éveil est donc affaire de **connaissance**." (c'est nous qui surlignons).

142 Pour une analyse plus complète, voir, ici, l'Annexe - 2 - en fin d'article.

*conclusion et à un jugement. Il n'y a dans l'illumination ni processus ni jugement (...)*¹⁴³.

Un tel contre-sens n'aurait jamais pu apparaître sans l'autorité spirituellement ruineuse des écrits nâgârjuniens.

Plus encore, car si la conscience ou la *bodhi* est bien l'élément crucial capable d'éveiller un être humain, elle possède aussi un pouvoir qui lui est paradoxalement refusé par les tenants du *Mādhyamaka* : celui d'être conscience de soi-même.

En effet, les nâgârjuniens rejettent l'idée d'une conscience qui serait consciente d'elle-même au motif spécieux, et sur la base d'un matérialisme confondant qui frôle le ridicule, qu'une lame ne saurait elle-même se trancher, ni un feu se consumer lui-même¹⁴⁴! Mais comment ces brillants esprits ont-ils fait pour ne pas voir que la nature de la conscience, ou de l'esprit, est justement de ne pas être du même ordre que les objets matériels qu'elle peut décrire ? Du fait que le feu, pas plus que l'acier d'une lame, ne peuvent se brûler ni se couper eux-mêmes, encore moins se décrire comme phénomènes, il ne s'ensuit pas que la conscience qui, elle, peut les analyser à la perfection comme tous les autres phénomènes, ne saurait se penser ni se décrire elle-même¹⁴⁵. Tout au contraire¹⁴⁶. Et nous savons aujourd'hui qu'une des propriétés de la pensée est justement de pouvoir se penser elle-même, comme l'une des caractéristiques de la conscience est de se rendre consciente d'elle-même¹⁴⁷. Le Bouddhisme ancien en avait d'ailleurs fait l'un de ses exercices spirituels, après la contemplation du corps, des sensations et des différents agrégats qui composent le corps. C'est ainsi qu'il est recommandé par les *sūtrā* de contempler la conscience (sansc. *citta*) en tant que telle, et même de contempler la conscience dans la conscience¹⁴⁸. Or, comment cette opération serait-elle possible sans la capacité intrinsèque de la conscience à se connaître elle-même, et à prendre conscience d'elle-même par elle-même ?

143 Cf. D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen*, op. cit., p.80. L'auteur confond l'illumination avec le *nirvāna*.

144 Cf. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, op. cit., pp.160-161. L'auteur est elle-même totalement sous l'emprise de la pensée nâgârjunienne pour affirmer qu'il est absurde qu'une pensée puisse se connaître elle-même (p.160). Voir Collectif, *Compassion et sagesse*, Ed. Prajnā, 1992, p.53 : "Le sujet ne peut se connaître lui-même, comme l'œil ne peut se voir lui-même, ni le fil de l'épée se couper. La connaissance transcendante est ainsi appelée parce qu'elle dépasse ce paradoxe de la dualité sujet-objet, observateur-observé. Elle est la découverte de l'expérience non-dualiste en laquelle l'esprit est auto-connaissant, il est le sujet et l'objet de sa propre connaissance." Mais c'est justement parce qu'il est auto-connaissant que l'esprit détient le pouvoir de se connaître lui-même...

145 Pour une reprise de ce thème dans la littérature tibétaine, voir, K. Rinpoché, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Paris, Le Seuil, 1993, p.46. On en trouve aussi des traces dans le Ch'an et le Zen. Ainsi dans le "*Traité de Bodhidharma*" est-il écrit que "la sagesse ne peut se connaître elle-même, elle est dénuée de connaissance." Voir, *Le Traité de Bodhidharma*, op. cit., p.78.

146 Toute la pensée philosophique, depuis au moins Descartes, montre que la conscience peut être à elle-même son propre objet ou son sujet de pensée. Car c'est le propre de la conscience que d'avoir toujours conscience de quelque chose (définition de l'intentionnalité), à commencer d'elle-même. Déjà, en son temps, Thomas d'Aquin se posait cette question, et, en se référant à Aristote, en concluait que l'âme intellectuelle pouvait se connaître par son acte. Voir, S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique - 1a - Question 87, art. 1*, Paris, Desclée, 1930, pp.144-146. Voir aussi, J. C. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Flammarion, 1994, pp.270-274. P. Uzan, *Conscience et physique quantique*, Paris, Vrin, 2013, pp.30-33. J.-M. Besnier, *Les théories de la connaissance*, Paris, P.U.F., 2005. J. Proust, *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005.

147 C'est le propre de l'intentionnalité. Dans l'Antiquité, c'est la définition aristotélicienne de Dieu. Voir, D. Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes. A-J*, Paris, P.U.F., 1984, art."Aristote", p.115. P. Uzan, *Conscience et physique quantique*, op. cit., pp.30-33.

148 Cf. A. Bareau, *En suivant Bouddha*, Paris, Ed. du Félin, 2000, pp.158-160. A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda*, Paris, Algora, 2011, pp.112-114.

La faute intellectuelle de ces auteurs a donc fait prendre un retard considérable à la pensée du Bouddhisme Mahāyāna, aggravée par l'incapacité des petits maîtres *mādhyamikā* à la soumettre à un regard critique¹⁴⁹. N'aurait-il pas mieux valu que ces derniers s'interrogent sur l'un des pouvoirs de la pensée - et de l'attention qu'ils devaient pratiquer -, à savoir celui de transformer les choses ou les phénomènes sur lesquels ils peuvent se poser, avant d'émettre des déclarations aussi absurdes qu'infondées¹⁵⁰? Le Bouddhisme ancien a fait preuve, à cet égard, d'une bien plus grande subtilité.

Il en est de même des démonstrations de l'absence d'ego¹⁵¹. Si l'ego n'était qu'une réalité fugace et sans épaisseur, pourquoi le Bouddha lui-même aurait-il pris la peine de s'en détacher après une ascèse difficile ? Et quel élément en particulier peut réfuter ou discuter de l'inanité de l'ego, si ce n'est un individu encore doté d'une pensée, capable de dire "je" ou "moi" et de différencier les choses¹⁵²? Enfin, si tout n'est que rêve et qu'illusion, comme le répètent encore des siècles plus tard des lamas tibétains qui reprennent les enseignements du *Mādhyamaka* et du *Vijnānavāda*, malheureusement sans les avoir vérifiés¹⁵³, comment ceux-ci seraient-ils suffisamment puissants pour nous emprisonner dans leurs rets pendant des vies entières ?

Au vrai, si la logique nāgārjunienne peut s'appliquer à une réalité, et encore dans les limites du raisonnement qu'elle induit, ce serait sans doute au *nirvāna*¹⁵⁴. Car la confusion opérée entre le *samsāra* et le *nirvāna* vise à réduire le premier au second, et à faire disparaître celui-ci dans la vacuité¹⁵⁵. C'est ainsi que Nāgārjuna, dans une citation devenue célèbre, peut péremptoirement affirmer que:

"Il n'y a aucune différence entre le *samsāra* et le *nirvāna*. Il n'y a aucune différence entre le *nirvāna* et le *samsāra*."¹⁵⁶

Soit.

Mais si, dans le *nirvāna*, le *samsāra* n'existe plus et ne produit plus aucun effet - ce qui n'implique nullement qu'il n'existe aucune différence entre les deux réalités -, en revanche, il

149 Incapacité reléguée plus tard par les lamas tibétains et leurs enseignements lénifiants dépourvus de tout esprit critique.

150 Voir, H. Gunaratana, *Méditer au quotidien*, Paris, Marabout, 2011, pp.194-209.

151 Voir, Chandrakirti, *L'entrée au milieu*, op. cit., pp.144-300. Pas une seule fois cet auteur ni ses semblables ne se sont posé la question de savoir quelle instance psychique tente de réfuter l'inexistence de l'ego et d'affirmer la vacuité des choses et de l'être humain? Ni qui exactement a rédigé les ouvrages qu'ils ont pris la peine d'écrire, ou encore de savoir qui a établi les idées qu'ils ont tant voulu défendre ou réfuter?...

152 Un exemple tiré d'un ouvrage récent illustre parfaitement ce type de raisonnement par l'absurde. Voir, M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance*, Paris, Nil, 2013, pp.303-310.

153 Cf. K. Rinpoché, *La voie du Bouddha*, op. cit., pp.64, 185.

154 C'est ce qu'un auteur comme L. Silburn a sans doute pressenti. Voir, L. Silburn, *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.174.

155 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art."Samsāra": "Dans le Mahāyāna, le terme de Samsāra désigne le monde des phénomènes, il est considéré comme identique de nature avec le Nirvāna. L'unité de nature entre Samsāra et Nirvāna repose sur l'idée que tout est illusion ; Samsāra et Nirvāna ne sont que de simples mots sans contenu réel, ils sont vacuité (Shūnyata)."

156 Cf. Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, [trad. G. Bugault], op. cit., pp.332. Voir, E. Lamotte, *Le Traité de la Grande vertu de Sagesse de Nāgārjuna. Tome IV*, op. cit., p.2060: "Aux disciples du Mahāyāna "Grand Véhicule" qui sont de facultés vives, on enseigne la vacuité des dharma, et aussitôt ils savent que le Samsāra est éternellement vide et pareil au Nirvāna." Effectivement, en vidant le *samsāra* des objets et des êtres, il ne peut rien rester, sauf le vide. Voir, L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., pp.186, 192. Et aussi, K. K. Palden et M. K. Seunam, *Comprendre la vacuité*, op. cit., p.218: "Le *samsāra* ne présente pas la moindre différence avec le *nirvāna*, le *nirvāna* ne présente pas la moindre différence avec le *samsāra*. Les limites du *nirvāna* sont précisément celles du *samsāra* : il ne saurait entre eux exister la moindre différence."

semble bien que dans le *samsāra* ces mêmes effets, découlant des mêmes causes, perdurent encore malgré les dénégations et les confusions nâgârjuniennes. L'énoncé de cette stance est donc faux dans les deux domaines: et dans le *samsāra*, qui est constitué, entre autres, des actes humains, de leurs effets comme de leurs causes effectives, et dans le *nirvāna*, qui n'est plus concerné par cette même causalité.

Toutefois, ce qu'on pourrait peut-être dire, avec toute la prudence requise à ce sujet, c'est que dans le *nirvāna*, on ne discerne plus ni moi, ni autrui, ni souffrance, ni devenir, ni naissance, ni mort..., ni même *nirvāna*. Et puisque la vacuité règne sans partage dans le *nirvāna*, effectivement, il n'existe ni matière, ni forme, ni être ordinaire ou éveillé. Mais est-ce une raison suffisante pour englober le *samsāra* dans le *nirvāna*, et de le nier ou de le faire disparaître comme par enchantement ? Et comment serait-il possible, depuis le *nirvāna*, d'émettre encore des idées et des arguments afin de contrer des réfutations ou de répondre à des objections¹⁵⁷? N'y a-t-il pas là quelque faute majeure commise par Nâgârjuna et ses commentateurs, comme l'ont bien relevé ses adversaires ?

Une chose, cependant, paraît certaine : dans le *nirvāna*, il n'y a plus ni logique, ni pensée, ni acte, ni rien, sauf peut-être un silence infini¹⁵⁸...

Toutefois, on peut se demander si ce silence, aussi sublime soit-il, est un état de conscience universel partagé par tous les mystiques, quand les techniques de son obtention resteraient singulières et individuelles? Ou, au contraire, si ce sont les méthodes spirituelles et sapientielles qui peuvent prétendre à l'universalité, et être universellement communicables et transmissibles, quand le silence mystique obtenu ne serait, lui, qu'une expérience singulière et indicible?... Un tel état pose d'ailleurs problème du fait qu'il ne semble pas que le Bouddha, de son vivant, soit jamais demeuré ni enfermé dans un tel silence, et que celui-ci fût, de surcroît, la principale caractéristique de son Éveil¹⁵⁹...

Quoi qu'il en soit, on peut le constater : la réalité relative, ou la vérité conventionnelle, ne se laisse pas si aisément réduire ni éradiquer sous prétexte d'une logique bancaire dont les contradictions apparaissent dès que l'on tente de l'appliquer au réel. Celui-là même qui résiste à toutes les tentatives de dénégation ou de dissolution.

157 Par exemple, le commentaire du verset 8 du ch. XXIV du *Traité du Milieu*, dans la traduction de G. Driessens, fait la part entre les deux vérités : conventionnelle et ultime. Mais comment, dans la vérité ultime, émettre encore un jugement sur ces deux vérités et leurs caractéristiques, comme la vacuité ? L'auteur, qui, visiblement, n'est pas dans le *nirvāna*, ne voit pas l'absurdité de sa position, car celle-ci est propre à la vérité conventionnelle. Voir, Nâgârjuna, *Traité du Milieu* [trad. G. Driessens], *op. cit.*, p.222.

158 Cf. C. Petitmengin, *Le chemin du milieu*, *op. cit.*, p.77 : "La réalité ultime en effet est silencieuse, le silence en est donc l'expression parfaite." Formulation ambiguë, d'essence poétique, puisque le silence justement ne peut être "**l'expression**" (qui signifie "*représenter, signifier par le langage*") de quoi que ce soit! L'auteur poursuit plus loin sur une pente idéaliste, à visée non-duelle, en affirmant que "La distance qui existe d'ordinaire entre le signe et son objet est ici annulée." Voir, L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, *op. cit.*, p.174: "*Selon la belle formule de Candrakirti* : "La Réalité absolue est le silence des mystiques. Dès lors comment pourrait-on discourir avec eux?" Mais c'est oublier que ce sont eux qui se mettent à discourir sur leur expérience de l'Absolu...

159 Contrairement à ce que prétend un commentateur de Nâgârjuna comme Chandrakirti, cité par L. Silburn à la p.194 de son anthologie, selon lequel le Bouddha n'aurait jamais proféré la moindre parole. En ce sens, L. Silburn a eu tort de dédier l'anthologie des textes qu'elle a dirigée au "*Grand Silencieux*" (pp.5 et 481). Car le Bouddha, lors son existence, a infiniment plus fait usage de sa parole que de son silence, les nombreux *sūtrā* étant là pour le prouver... Dans la même perspective, voir J.-M. Vivanza, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*, *op. cit.*, p.111 : "Si tout est apaisé de toute éternité; effectivement le Bouddha n'a rien dit (...). La langue du Bouddha c'est la langue de l'Eveil, celle dont l'unique grammaire est le silence (...)." Mais l'Éveil est justement un phénomène qui mobilise la parole, comme la pensée et la réflexion, et qui n'est pas une extase de pur silence. Voir, A. Bareau, *Bouddha*, *op. cit.*, pp.90-93.

Qu'un être humain puisse s'affranchir de cette réalité relative et de ses effets par l'ascèse et la méditation, c'est ce qui demeure effectivement pensable et possible. Mais que la fin de sa propre souffrance et de son ignorance entraînent aussitôt celles du monde et de l'humanité, cela relève de l'illusion ou de la mégalomanie. Et non de la sagesse.

En conclusion

Une constatation s'impose au terme de cette réflexion : quelques vertus intellectuelles ou spirituelles qu'on ait pu attribuer à l'œuvre de Nāgārjuna, ces jugements élogieux ne sont pas justifiés par cette œuvre à tendance sophistiquée et nihiliste. On ne peut donc la reconnaître comme étant l'une des plus belles constructions intellectuelles du Bouddhisme. Mais elle représente plutôt une excroissance spirituelle et intellectuelle pathologique qui se doit d'être traitée comme telle, et avec toute la prudence requise.

En résumé, on peut relever au moins quatre défauts majeurs dans la pensée de Nāgārjuna, et que nous avons longuement développés dans notre réflexion :

- 1/ Nihiliste par principe, cette pensée implique un scepticisme quant à la question de la vérité, ainsi qu'un relativisme en matière d'éthique. Ce relativisme a pour conséquence d'ouvrir une brèche vers l'irresponsabilité dans le domaine de la morale, attitude qui est totalement incompatible avec l'éthique du Bouddhisme. Le *karma* et le *Dharma* ne sont pas des notions floues ni relatives.

- 2/ Une obsession la trahit, celle de l'éternalisme, propre au *Mādhyamaka*, qui aveugle Nāgārjuna et ses partisans sur deux points précis :

- d'abord, sur le fait qu'il existe bien une éternité pour le Bouddhisme. Non pas celle du *nirvāna*, qui ne contient aucun élément éternel. Mais celle du *samsāra*. Celui-ci est d'ailleurs décrit dans les *sūtrā* comme n'ayant ni commencement ni fin¹⁶⁰. Il forme donc une sorte d'éternité négative, absurde et douloureuse ;

- ensuite, sur la possibilité d'une ontologie, mais qui n'est pas absolue, c'est-à-dire qui ne partage pas les caractéristiques de l'éternalisme. Celle-ci est parfaitement pensable et ne s'oppose pas à la doctrine bouddhique, qui reste un système de l'acte. Car, pour celui-ci, l'acte, considéré comme cause, a pour effet d'engendrer de l'être ou des êtres. Cette conception est d'ailleurs celle du Bouddhisme originel.

- 3/ Une double obsession la hante : celle de l'être et celle de la vacuité. Or, cette obsession relève moins d'une tendance intellectuelle cohérente et justifiée, que d'une forme de pathologie. On peut la définir à partir d'un concept provenant de la psychanalyse : la pulsion de mort¹⁶¹. Celle-ci se reconnaît aussi bien dans la recherche effrénée d'une non-dualité de type spirituelle ou psychologique que dans un nihilisme qui en forme la trame philosophique. En effet, le nihilisme de Nāgārjuna peut très bien être conçu comme un effet de cette pulsion de mort à laquelle celui-ci n'aurait su résister. Cette pulsion l'aurait entraîné dans une spirale paranoïde et l'aurait confiné dans une position doctrinale obsidionale, en hypertrophiant un concept au détriment de tous les autres : la vacuité. La fascination obsessionnelle de la vacuité relèverait alors de cette pathologie mortifère¹⁶². Aussi, s'attacher à l'œuvre de

160 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.39: "Ô moines, le *samsāra* a pour origine l'éternité. On ne découvre aucun terme initial à partir duquel les êtres engagés dans l'ignorance et entravés par la soif errent de naissance en naissance." Voir, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., p.49 : "O bhikkus, sans fin concevable est ce cycle de continuité (*samsāra*) et le premier commencement des êtres errants, tournant en rond, enveloppés d'ignorance et liés par les empêchements de la soif ne peut être conçu."

161 Cf. E. Roudinesco et M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Plon, 1997, art. "Pulsion", p.859.

162 L'hypertrophie de la compassion, recommandée par les auteurs et les adeptes du Mahāyāna, confirmerait bien cette tendance pathologique, où ce sentiment vient contrebalancer les effets délétères de la vacuité.

Nāgārjuna pour la défendre et s'en imprégner, comme le font, par exemple, les lamas tibétains et leurs disciples, c'est prendre le risque de s'exposer aux effets de cette même pulsion de mort, d'autant plus difficile à maîtriser quand elle n'est pas correctement identifiée¹⁶³. Vouloir abolir inconsidérément les frontières existant entre le *samsāra* et le *nirvāna*, par une fascination pour les états non-duels, est ainsi le propre d'une pensée qui serait l'expression d'une logique irrationnelle sous-tendue par la pulsion de mort.

- 4/ Enfin, la logique nāgārjunienne pêche par idéalisme. C'est là son défaut le plus remarquable¹⁶⁴. Cet idéalisme l'a systématiquement poussé à confondre le langage, ou l'emploi de la dialectique, avec la réalité du monde. Par un oubli volontaire des leçons fondamentales du Bouddhisme ancien dont il s'est toujours écarté, Nāgārjuna n'a cessé de confondre sa propre pensée avec la réalité même, considérée comme une vague illusion inconsistante. Si l'on ajoute à ce tableau le fait que la logique nāgārjunienne, contrairement à la logique occidentale¹⁶⁵, n'a jamais fait l'objet d'une formalisation¹⁶⁶, on constatera ses faiblesses et ses limites qu'elle n'a jamais pu excéder depuis son apparition.

Cette logique, plus destructrice encore que déconstructrice, pêche donc par des défauts notables du fait sans doute de la psychologie défaillante de son auteur.

En ce sens, Nāgārjuna n'offre pas l'exemple d'un être éveillé. Mais il apparaît comme un corrupteur de la pensée du Bouddhisme, et le fondateur d'une doctrine hérétique fondée sur la seule vacuité. Hérésie dont vont s'inspirer tous les courants qui apparaîtront par la suite, comme le Zen ou le tantrisme tibétain, et qui ne feront que la reconduire indéfiniment sans jamais l'interroger.

163 On peut le constater à l'incroyable faculté des principaux représentants du tantrisme tibétain, à commencer par le Dalāi-lama en personne, à s'aveugler sur les causes effectives et historiques de la chute du Tibet et de son invasion par la Chine. Il en est de même de leur incapacité à remettre en cause leur propre système idéologique fondé sur le tantrisme et sur la logique nihiliste nāgārjunienne qui ne leur a apporté aucune aide en ce domaine. Pour plus de détails voir, S. Batchelor, *Itinéraire d'un bouddhiste athée*, Paris, Le Seuil, 2012, pp.55-65, 124-129, et le ch. XVI. Et G. Van Grasdorff, *Opération Shambhala: des SS au pays des dalāi-lamas*, Paris, Presses du Châtelet, 2012.

164 Un exemple dans la thèse de L. Viévard, *Vacuité (sūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, op. cit., citant un texte de Nāgārjuna, p.101 : "Le monde est conditionné par la nescience (...). Comment donc ne serait-il pas juste que les mondes, eux aussi, soient imagination fautive ?" Tout ce que le Bouddhisme ancien avait construit et établi se trouve ruiné par cette thèse idéaliste, où le monde devient une forme de *māyā* hindoue, une illusion, un voile irréel, et le produit d'une simple imagination.

165 Cette formalisation a commencé très tôt, dès la dialectique et la logique stoïciennes. Voir, J.-P. Belna, *Histoire de la logique*, Paris, Ellipses, 2014, pp.27-35.

166 En ce sens la logique nāgārjunienne ne forme pas un métalangage, à peine une dialectique qui s'auto-abolit incessamment.

Table des matières

Introduction: le cas de la pensée de Nāgārjuna	p.1
I - La vacuité : cœur du système nāgārjunien	p.3
II - Les bases de la logique de Nāgārjuna	p.4
<i>A - La notion des deux vérités</i>	p.4
<i>B - L'utilisation des tétralemmes</i>	p.10
III - Tentative de rationalisation : l'exemple de la notion de <i>nirvāna</i>	p.17
IV - Production conditionnée ou vacuité ?	p.22
V - Tentative d'explication par le recours à un état méditatif	p.25
En conclusion.	p.32
- Annexe 1 - Instantanéité des dharmā et continuité du karma	p.35
- Annexe 2 - Refus de l'ontologie et tétralemmes	p.41
- Annexe 3 - Un exemple de credo zen anti-intellectualiste	p.44

Instantanéité des dharmā et continuité du karma

L'exemple de la thèse de Lilian Silburn¹⁶⁷

L. Silburn, dans sa présentation du foisonnement des différentes écoles qui ont succédé au Bouddhisme premier, revient à plusieurs reprises sur la thèse de l'instantanéité des choses et des êtres, et notamment du *karma*¹⁶⁸. Ce postulat, érigé en principe par le *Yogācāra* et le *Mādhyamaka* dont Nāgārjuna fut le maître incontesté, est repris de façon systématique par ces courants sous forme d'argument ad hominem pour contrer les thèses de leurs adversaires, ainsi que celles provenant du Bouddhisme *Theravāda*.

Âprement discuté tout au long des siècles qui ont suivi l'apparition du Bouddhisme, ce postulat fait l'objet de la troisième partie de la thèse de l'auteur¹⁶⁹.

En voici un passage représentatif :

*"Bien qu'ils aient attribué une certaine durée à l'acte corporel dont ils firent un mouvement issu d'une volition, les Vâtsîputrîya-Sâmmîtîya resteront néanmoins fidèles à la théorie de l'instantanéité en ce qui concerne le karman lequel **périt aussitôt né**. Seul existe, disent-ils, l'acte présent. Les actes passés et futurs sont entièrement dépourvus d'existence."*¹⁷⁰

C'est cette thèse de l'instantanéité de l'acte qui - avec celle l'efficiencie et de l'absence de causalité - pose problème.

Apparue relativement tôt, celle-ci risque de ruiner les fondements mêmes de la théorie du *karma*, qu'elle était pourtant initialement censée expliquer et soutenir. Il est certain que la notion de vacuité, considérée sous cet angle aussi nouveau que problématique, s'en trouve transformée au point d'en devenir méconnaissable. Et l'on comprend mieux comment un nihilisme implicite a pu insidieusement se répandre dans ces écoles nouvelles.

Ce que nous avons tenté de comprendre tout au long de cette réflexion, c'est de savoir d'où a pu provenir une telle idée rejetée initialement par le Bouddhisme ancien. Mais plus encore, ce que nous voudrions tenter de saisir à présent, c'est de comprendre comment la pensée d'un auteur comme L. Silburn, malgré son indéniable génie et son immense érudition, a pu subir un infléchissement vers de telles théories. Non pour lui faire un procès d'intention, ce qui serait aussi injuste que déplacé. Mais pour élucider cette pente sur laquelle tout un pan de la pensée indienne et bouddhiste a insensiblement glissé, donnant ainsi des lettres de noblesse à des théories qui furent condamnées ou rejetées à l'origine.

167 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*

168 Voir, ici, plus haut, note 108. Et les passages suivants, p.276 : "Ce sont ces mêmes philosophes qui poussèrent jusqu'à leurs conséquences extrêmes les théories de la **discontinuité**: le point-instant de l'efficiencie devient la base ultime de la réalité, tout le reste n'étant que construction de l'imagination. La réalité est définie par l'**efficiencie** et ne sont efficienciees que les choses **instantanées**. (...) Tous les samskāras sont **instantanés**." Et, p.277 : "L'instant, c'est l'acquisition de la nature propre **périssant immédiatement**."; p.278 : " Pour les Sautrāntika être et nature propre sont synonymes d'efficiencie. À la différence de l'élément des Sarvastivādin, leur élément **ne dure pas**, ne fût-ce qu'un **instant**. **Aussitôt né, il périt**, sa destruction est spontanée et **sans cause**. (...) L'instant est la nature de la chose, nature qui est de **périr immédiatement**, après être née. La chose qui possède cette nature est dite "**instantanée**"." Et, pp.357, 373: "Lien et délivrance n'apparaissent pas dans le même substrat puisque **tout périt aussitôt né**." (c'est nous qui surlignons). Instantanéité, efficiencie et absence de causalité sont les concepts employés par ces courants.

169 La première partie concerne l'idée de discontinuité dans le Védisme et le Brahmanisme. La seconde fait l'objet de la présentation du Bouddhisme ancien et de l'intuition du Bouddha. La troisième développe les thèses propres aux sectes anciennes et plus particulièrement celles de l'école de Dignāga.

170 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*, p.249 (c'est nous qui surlignons).

Pour ce faire, il faut revenir au début de la troisième partie de l'ouvrage, lorsque l'auteur explicite pour la première fois l'intuition géniale du Bouddha :

"(...) si les choses peuvent être en connexion, au sens nouveau que le Bouddha donnera au terme *nidāna*, ce n'est que parce qu'elles sont naturellement séparées : discontinuité et relation ne sont qu'un seul aspect d'une seule intuition ; il n'y a pas de connexion possible si les expériences ne sont pas originellement isolées les unes des autres, car la connexion n'a rien d'une relation qui unirait substance et attribut. Les maillons de la chaîne, les *nidāna*, ne sont pas soudés les uns aux autres par une causalité substantielle (...). "Cela étant, ceci est" : telle est leur loi."¹⁷¹

Cette étonnante et magistrale description de la vision du Bouddha au sujet des choses, du monde et de l'existence doit sans doute beaucoup à la pensée de G. Bachelard, dont l'auteur fut l'élève, et qui fit partie de son jury de thèse¹⁷². En effet, celui-ci a soutenu l'idée d'une discontinuité fondamentale du temps et du réel en s'opposant ainsi à la thèse de Bergson d'une durée homogène, largement répandue à son époque¹⁷³. Toutefois, cette conception, qui fut aussi apparemment celle du Bouddha, et quoique parfaitement décrite par L. Silburn, cache une contradiction dont son texte est porteur et qui n'est pas sans conséquence pour la suite de ses développements. Car dans sa volonté de se départir de la pensée occidentale et de son ontologie, et plus particulièrement de la notion aristotélicienne de causalité, l'auteur fait malheureusement l'impasse sur un élément essentiel de l'explication de la pensée du Bouddha.

En effet, en affirmant que les *nidāna* sont les maillons d'une chaîne qui agrègent entre eux les éléments primordiaux que sont les *dharmā*, et dont sont constitués les *samskāra*, L. Silburn leur attribue une loi qui, tout en les connectant, leur confère un degré d'efficacité mais qui ne les implique ou ne les imbrique pas véritablement. Un peu comme si ces éléments, originellement isolés, en venaient, par la loi qui les connecte, à se juxtaposer sans que cela ne les affecte. Intervient alors, pour expliquer cette connexion, une notion centrale qui va prendre des proportions démesurées dans la littérature spirituelle vulgarisée¹⁷⁴, celle d'interdépendance :

"Cette vision d'interdépendance s'oppose à la vue fautive de l'*ālaya* dans laquelle les *dharmā* apparaissent aux ignorants comme des substances réelles, agglutinées les unes aux autres. C'est pourquoi, nous est-il dit, ceux qui sont attachés à l'*ālaya* ne peuvent comprendre cette loi d'interdépendance."¹⁷⁵

Cette loi d'interdépendance, qui organise et compose le flux samsarique des *dharmā* et de l'existence, n'est autre que la production conditionnée, le *pratīyasamutpāda*, que l'auteur explicite au chapitre suivant¹⁷⁶. Or, cette loi est un processus à la fois conditionnel et causal. Les deux, inextricablement. Le défaut de raisonnement de L. Silburn fait qu'elle n'insiste pas suffisamment sur ce double aspect, notamment sur la causalité qui engendre le cycle des renaissances.

171 *Ibid.*, p.174. L'auteur nuancera son propos plus loin en écrivant à propos de cette loi qu'elle est bien une loi de causalité (p.354).

172 "Avant-propos".

173 Cf. G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, Paris, Boivin, 1936, pp.3-5.

174 Quoique réinterprétée dans un sens inverse à son modèle original qui soulignait l'aspect négatif de cette loi.

175 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*, p.174.

176 *Ibid.*, pp.197-200.

En effet, que des conditions précises soient nécessaires pour qu'apparaisse un phénomène semble évident. Mais ces mêmes conditions sont souvent insuffisantes pour le faire émerger et surtout le faire perdurer. Notamment pour établir celui-ci comme le maillon d'une chaîne solide comme cet enchaînement fatal qui produit le *samsāra* et que celui-ci produit à son tour. Il faut donc non seulement que ce maillon ou ce *nidāna* conditionne la chaîne en question, ou qu'il soit lui-même conditionné, mais aussi qu'il soit causalement efficace, et enclenche la chaîne toute entière, ou encore la maintienne en l'état tant qu'elle peut et doit durer.

L. Silburn revient à plusieurs reprises sur la notion de causalité, en définissant la loi de production conditionnée, mais qu'elle tente de décrire autrement qu'en termes aristotéliens :

"C'est par ce processus causal que l'acte est relié à son effet lointain; mais cette dépendance n'a rien d'une causalité de proche en proche; elle n'est pas l'évolution d'un devenir ; elle se réduit à la concaténation (...)."177

Mais si ce processus, comme l'explique l'auteur, n'est pas un devenir qui forme et entraîne l'être à partir de l'acte et de sa puissance dans ce flux irrépressible qu'est le *samsāra*, qu'est-il donc exactement ? Une concaténation d'éléments distincts et connectés entre eux peut-elle avoir la puissance nécessaire à sa mise en mouvement et à son déploiement temporel ? N'apparaît-elle pas plutôt comme une collection de singularités dépourvues de toute efficience ? De plus, si le devenir n'existe pas ou n'est qu'une illusion, comment expliquer la transformation des choses, des êtres et le déroulement de l'Histoire ?

Aussi, pour que cette collection de points ou de singularités soit dotée d'une telle efficience, il est nécessaire qu'un autre élément intervienne : la causalité. De fait, un ensemble de conditions ne peuvent suffire à mettre un cycle en branle ou à mouvoir un phénomène, il faut aussi une causalité qui en constitue le moteur efficace et puisse, par sa force, les mettre en mouvement¹⁷⁸. Sans quoi le *samsāra* ne serait qu'une succession d'éléments sans consistance et sans aucune conséquence, un voile d'illusions fragiles dépourvues de puissance¹⁷⁹. Et les êtres que nous sommes ne pourraient ni pâtir, ni réfléchir, ni même parvenir à prendre conscience d'eux-mêmes en tant que corps et esprit, c'est-à-dire se représenter ce qu'ils sont ou encore poser la question de leur propre existence.

Si la concaténation que décrit L. Silburn produit des connexions ainsi qu'une continuité, c'est bien parce qu'elle possède une efficience causale¹⁸⁰ susceptible d'entraîner un mouvement

177 p.192 (c'est nous qui surlignons).

178 Étant entendu que dans le cas de la survenance - du mental sur le physique - ce ne sont pas les propriétés physiques et mentales qui changent et se transforment, notamment dans les rapports de causalité, mais ce sont les phénomènes, physiques ou mentaux, qui changent. Voir, P. Engel, *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, 1996, pp.194-199.

179 C'est ce qu'affirme Nāgārjuna par sa critique de l'inconsistance de la causalité comme celle du soi. Voir, R. Pinheiro Machado, *Kant et Nāgārjuna, op. cit.*, p.208: "Si (...) cause et effet ne sont qu'un produit de l'esprit qui impose toute *relation* à la réalité, et que de cette façon s'élève l'idée fautive qu'une chose est le produit, et que l'autre est productrice, le *soi* est désormais lui aussi considéré comme un simple effet de la *discrimination*. Sans un *soi* capable de garantir l'origine *intentionnelle* d'une *action* (karma), Nāgārjuna conclut que toute *action* est dépourvue d'essence réelle." Mais n'est-ce pas l'intention d'une action comme telle qui, au contraire, crée et produit cet effet qui s'appelle un soi ou un moi? Auquel cas, il n'est pas nécessaire que celui-ci préside à toute action, il suffit qu'une volonté ou qu'un acte volontaire "s'élève" pour que l'action se déroule et produise son effet, karmiquement. De plus, cet acte peut être parfaitement référé à un agent qui en prend la responsabilité simplement en posant l'acte. Même si celui-ci se déroule malgré lui ou à son insu - comme une pulsion, un automatisme, un acte manqué...- l'acte lui est imparti, éthiquement et logiquement. La causalité existe donc et possède toute sa raison d'être.

180 Cela renvoie à la cause efficiente aristotélienne.

quasi irréprouvable et attribuable, en fin de compte, à un agent responsable. C'est ce que L.Silburn, selon nous, ne met pas suffisamment en lumière, notamment dans sa définition de l'acte :

*"L'acte pour le Bouddha est conditionné par certains facteurs (ignorance et désir) et il conditionne à son tour son résultat, une continuité difficile à surmonter."*¹⁸¹

Certes, mais si la condition ou le conditionnement est bien un facteur nécessaire pour constituer un acte, il n'est pas pour autant suffisant. Pour qu'il le soit, il faut la puissance de la causalité. Sans cet élément, on ne verrait pas en quoi la continuité qui en résulte serait difficile à surmonter, ni comment elle deviendrait à son tour conditionnante. Or, cette continuité est celle de la durée, d'une temporalité créée donc, et qui n'est autre que le *samsāra*, c'est-à-dire le devenir lui-même.

Mais cette méprise entre condition et cause n'aurait sans doute pas été possible si elle n'avait été préparée par des questions de vocabulaire. En effet, en langue pāli comme en sanscrit, les deux notions, que nous différencions en français, ne sont pas établies comme telles. Ainsi, en français, la cause signifie ce qui produit un effet. Et la condition est un état, une manière d'être ou une circonstance qui préside à un autre état. Mais dont elle n'est pas la cause.

En pāli et en sanscrit, deux termes signifient cause et condition : *hetu* et *paccaya*¹⁸². Mais si l'un et l'autre signifient "condition", le premier a aussi le sens de "cause". Au regard des définitions, il semble impossible de les différencier clairement. Parfois, les deux sont accolés en un mot composé - *hetupaccaya* - qui signifie "condition d'origine" ou "condition causale"¹⁸³, et cette intrication fait obstacle à une possible distinction. Le *Visuddhimagga* confirme cette ambiguïté conceptuelle¹⁸⁴.

L. Silburn se laisse aller à cette confusion dans sa thèse lorsqu'elle reprend les argumentations des *Sarvastivādin* :

*"D'une part, est nommé sāmārthya le pouvoir qu'ont les conditionnés de donner un fruit et grâce auquel ils sont conditions auxiliaires (pratyaya) et non plus causes (hetu) de projection. (...) Si le conditionné présent a seul la force de projeter l'effet qu'il insère dans la série, le conditionné passé n'a d'autre pouvoir que de donner le fruit, il est dépourvu de toute activité (...)"*¹⁸⁵

Mais, ce faisant, l'auteur ne comprend pas que la condition n'a pas la puissance par elle-même de "donner un fruit" ni " la force de projeter l'effet". Il faut que la causalité soit présente et qu'elle agisse. Les *samskāra*, de ce point de vue, sont bien des conditionnés qui conditionnent, mais parce que la causalité les meut à travers le cycle des existences qu'ils créent au fur et à mesure de la durée produite. L'explication que donne L. Silburn de la production conditionnée, le *pratītyasamutpāda*, est à cet égard instructif puisqu'elle fait appel

181 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.194.

182 Cf. Nyanatiloka, *Vocabulaire bouddhique des termes et doctrine du Canon pali*, Paris, 1961, art. "*hetu* : condition de racine ou relation causale, est l'un des vingt-quatre conditions", et "*paccaya* : " Condition, désigne une certaine chose dont dépend une autre dite "le conditionné" et sans laquelle ce dernier ne peut exister". N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, op. cit., art. "*hetu*: cause, motif, raison", et "*pratyaya* : croyance, assurance, preuve, conception connaissance; raison, cause, motif."

183 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., p.255.

184 Cf. Buddhaghosa, *Visuddhimagga. Le Chemin de la pureté*, op. cit., p.589:"Condition, cause, raison, source, géniteur et producteur: autant d'expressions pour désigner la même chose. La "condition causale" apporte donc son aide à l'effet en lui fournissant un fondement."

185 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.270.

à la fois aux conditions qui président à la naissance des phénomènes, ou des *dharmā*, mais aussi à leurs causes, lesquelles provoquent des effets tangibles¹⁸⁶.

Ainsi, que tous les éléments, les *dharmā*, apparaissent originellement isolés et indépendants les uns des autres permet de comprendre comment ensuite - et à partir de facteurs causaux comme l'ignorance, la haine ou le désir -, ces mêmes éléments deviennent les maillons d'une chaîne, c'est-à-dire d'un devenir qui émerge et se met en mouvement, et cela par l'action de la force causale qui leur est inhérente. C'est d'ailleurs cette même force causale que l'on retrouve dans la puissance coalescente des sentiments comme le désir ou la haine, et qui à la fois met en mouvement les *nidānā* et les agrège les uns aux autres. Mais en l'absence de cette puissance causale, la chaîne demeurerait inerte, et les conditions de son apparition resteraient sans efficacité capable de souder temporairement les éléments entre eux, et de les entraîner dans un flux qui, par la suite, deviendra effectivement irrépressible et difficilement surmontable. Enfin, ce n'est pas la vacuité qui forme le moteur de l'interdépendance et de la production conditionnée, comme le veulent Nāgārjuna et ses disciples, car la vacuité ne possède aucune puissance, ni réelle ni virtuelle, et ne peut rien causer, déplacer ou mouvoir. Les choses et les êtres ne se transforment pas sous la force inerte de la vacuité, mais du fait de la puissance de la causalité, karmique donc, et jointe à l'ensemble des conditions requises pour que celle-ci s'effectue.

C'est pourquoi la thèse de l'instantanéité des *dharmā* - ceux-ci disparaissant aussitôt nés -, défendue par les sectes autour de l'école de Dignāga et par Nāgārjuna, est irrecevable et penche dangereusement vers le nihilisme, car elle nie l'énergie produite par l'acte et par la causalité que ceux-ci déploient en créant des chaînes karmiques.

Les développements de la thèse de L. Silburn offrent de remarquables exemples de cette pensée nihiliste à propos de l'instant et de la sensation :

*"La sensation ne peut engendrer ni l'impression de changer, ni celle de durer. (...) La sensation étant instantanée est un état statique. Car l'instant est statique, en ce sens qu'il jaillit pour disparaître aussitôt et qu'il ne se meut pas ni ne se continue dans l'instant suivant."*¹⁸⁷

Cette citation est typique d'une confusion des notions, car elle commence avec celle de la sensation pour se terminer par la référence à l'instant. Comment peut-on ainsi passer directement de l'une à l'autre, comme si elles étaient interchangeables ? L'auteur les confond malencontreusement, les deux n'étant pas du même ordre : l'instant étant une mesure du temps, et la sensation un processus psychosomatique¹⁸⁸.

Plus encore, cette instantanéité n'explique pas comment l'impermanence peut durer par elle-même, puisque celle-ci, étant par nature immédiate et instantanée, devrait périr aussitôt née. Ni comment elle pourrait engendrer une durée, du fait que la sensation, censée produire une illusion intellectuelle de durée, devrait elle aussi disparaître avec elle. Il est donc nécessaire qu'il y ait autre chose. Un autre facteur épistémique, comme la puissance¹⁸⁹. Et que ce facteur suive une loi précise : celle de la causalité, que l'on retrouve dans l'interdépendance et qui y joue un rôle majeur.

186 *Ibid.*, p.197.

187 *Ibid.*, p.290.

188 Cette confusion n'existerait pas si la pensée de ces auteurs étaient capables de distinguer entre, d'une part, ce qui est de l'ordre du réel ou de l'ontologie, c'est-à-dire la temporalité qui s'écoule et qu'ils nient farouchement dans leur idéalisme, et, de l'autre, ce qui est de l'ordre du psychologique, la sensation. En ramenant la temporalité à la sensation, ils commettent la même erreur qu'en confondant le langage ou la pensée avec la réalité qu'ils décrivent.

189 Considérée à la fois comme un potentiel, ou une possibilité, et un pouvoir de créer ou d'agir.

Plus loin, L. Silburn, d'ailleurs, pose, et se pose la question en des termes qui admettent la différence entre acte et puissance, et elle le fait en reprenant une distinction aristotélicienne¹⁹⁰. Mais c'est en la rejetant aussitôt, et en réaffirmant le postulat de l'école *Sautrāntika* selon lequel la puissance ou l'efficacité ne diffère pas de l'être¹⁹¹. Ce qui pose aussitôt un problème d'ordre épistémologique.

Car l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de différence entre l'être et sa puissance ne condamne-t-il pas immédiatement le fait que quelque chose puisse être produit par un acte survenu antérieurement à son effet, et qu'il y ait une suite logique et physique entre les deux événements ? De plus, ce présupposé ne contredit-il pas l'un des postulats majeurs du Bouddhisme selon lequel c'est l'acte qui est premier et non pas l'être ?

Les divers arguments employés par *Sāntaraksita*, exposés auparavant¹⁹², sont, à cet égard, peu convaincants. Et les exemples pris à partir de la graine et du fruit - où les deux apparaissent, puis disparaissent successivement, voire instantanément -, peuvent être aisément réfutés en admettant qu'entre le temps de la graine et celui du fruit existe un intervalle où la graine n'existe plus tout à fait comme telle et le fruit pas encore, sans pour autant que l'une soit entièrement détruite et que l'autre soit totalement constitué. En cela la causalité non seulement n'implique pas l'instantanéité, mais la réfuterait. Que la durée créée par l'acte soit discontinue et éphémère ne fait pas d'elle une pure instantanéité qui s'autodétruirait aussitôt qu'elle serait apparue.

Le refus de la causalité par L. Silburn pour expliquer l'interdépendance, au nom de la critique d'une vision ontologique qui ne rendrait pas justice à l'intuition du Bouddha, ne paraît donc pas justifié¹⁹³. Celle-ci omet un élément d'importance, à savoir cette même causalité qui entre en ligne de compte dans la définition de l'interdépendance et de la loi de production conditionnée¹⁹⁴. Car cette loi, faut-il le rappeler, est aussi celle du *karma*, et qui opère essentiellement de façon causale. Ce refus est d'autant moins justifié qu'à cette chaîne causale néfaste, qui n'a besoin que d'elle-même pour se produire, s'oppose une autre qui, elle, est vertueuse, et concerne l'octuple sentier, c'est-à-dire la Voie vers l'Éveil.

Autrement dit, à une causalité viciée, néfaste, négative, samsārique pourrait-on dire, s'oppose une causalité ascétique, positive, vertueuse, et qui vise la Délivrance et le nirvāna. Leur enlever à l'une comme à l'autre leur énergie, leur puissance et leur efficacité causale revient à nier la force du karma, de l'acte¹⁹⁵, et à basculer dans un nihilisme moralement condamnable et empiriquement infondé.

190 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.358. À la p.390, elle précise que la pratique de certaines extases permet de rompre l'enchaînement causal entre deux pensées.

191 *Ibid.*, p.358: "Cette manière de comprendre la puissance et son efficacité ne correspond pas aux théories des Sautrāntika qui ne font aucune différence entre l'être et son pouvoir (...). L'être se réduit à l'efficacité, c'est-à-dire à la capacité de produire une action effective, il n'y a donc pas de puissance qui serait inhérente à la nature des choses ou qui serait susceptible d'être transmise de la cause à l'effet (...)." Certes, mais que peut être alors cette mystérieuse "**capacité** de produire une action **effective**" propre à l'être, sinon la puissance elle-même ?

192 p.357 : "Pour le réaliste (...), la disparition des conséquences de l'acte signifie que la destruction de l'acte et la production du résultat sont absolues. À cela Sāntaraksita répond qu'il ne lui est nullement désagréable de se voir reprocher que la **destruction** est **incessante, instantanée**, et que les choses diffèrent à tout instant. Et il conclut : "Il n'y a pas la moindre continuité de la moindre trace de quoi que ce soit." (c'est nous qui surlignons). Excellente définition qui convient au *nirvāna*, mais certainement pas au *samsāra*.

193 Le texte de Stcherbatsky, cité p.355, est un contre-sens dans la mesure où, tout en voulant distinguer cause et raison, il les confond ensuite. Or, depuis au moins Wittgenstein, nous savons que les raisons sont celles données par l'être humain pour tenter d'expliquer les causes et la causalité des choses, physiques, notamment lorsqu'elles lui échappent.

194 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda, op. cit.*, pp.237-245.

Refus de l'ontologie et tétralemmes

Un article de T.J.F. Tillemans, paru il y a déjà plusieurs années, vient relancer opportunément la question de la nature de la logique nâgârjunienne et de l'emploi des tétralemmes¹⁹⁶. L'auteur défend la thèse selon laquelle la logique de Nâgârjuna aurait une valeur épistémique, mais à condition de ne pas la référer à une ontologie. Nâgârjuna traiterai ainsi d'une logique dégagée des références ontologiques classiques qui visent ou désignent des entités réelles. La logique de Nâgârjuna représenterait un système dont la caractéristique principale serait : "(...) *ce refus de toute ontologie qui est au cœur de la philosophie Mādhyamaka.*"¹⁹⁷

De fait, les mots employés par cette logique, définie comme "*sans engagement ontologique*"¹⁹⁸ "(...) *ne renvoient pas à des objets dans un domaine, mais à des termes qui composent une classe de substitution.*"¹⁹⁹

Ce choix logique est, d'après l'auteur, une tactique philosophique. Or, celle-ci, tout en proposant "(...) *une sémantique substitutionnelle au lieu de l'habituelle sémantique référentielle, a été employée avec profit dans des contextes modaux et épistémiques, ainsi que dans des contextes fictifs, où l'on raisonne à propos des "choses" qui n'ont aucune réalité.*"²⁰⁰

Cette logique s'adresserait donc à la fois à des êtres de fiction et à des concepts irréels. Cette possibilité, d'un point de vue logique, est, toujours d'après l'auteur, parfaitement envisageable. En tant que telle, elle représente : "*une interprétation purement substitutionnelle sans la moindre référence à des entités réelles (...).*"²⁰¹

Ce qui est donc en jeu, dans cette logique, ce n'est pas la réalité physique ou humaine du monde, mais l'univers sémantique, ou même sémiotique, d'un langage logique dépourvu de toute référence ontologique²⁰². Ce qui donnerait à penser que la logique nâgârjunienne inclinerait manifestement vers une sorte de nominalisme implicite. L'auteur en développe l'idée à partir d'un exemple récurrent dans les traités du *Mādhyamaka* :

"En effet, il y a un cliché - que l'on retrouve dans d'autres écoles, y compris dans les traditions chinoises - qui dit que toute chose n'existe pas en tant que substance (dravyasat), mais uniquement en tant que désignation (nâmamâtra). Ceci s'applique à toute la vérité de surface, même aux bouddhas et au nirvana : il n'y a que des désignations sans entité réelle correspondante."²⁰³

On saisit, effectivement, le nominalisme, ou le pré-nominalisme, que cette logique et ses commentateurs ont voulu utiliser, comme les pistes philosophiques qu'ils ont tenté d'explorer. Les entités réelles, ou subsistantes, étant de facto réfutées par la vision composite et impermanente des *dharmâ*, il devenait possible et même nécessaire, afin de conserver le

195 Celui possède les deux acceptions d'acte qui cause et d'effet résultant. Voir, N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français, op. cit.*, art. "karman: œuvre, action ,fait; résultante des œuvres; produit, effet."

196 Cf. T. J. F. Tillemans: "La logique bouddhique est-elle une logique non-classique ou déviante? Remarques sur le tétralemmes (*catuksoti*)", in *Les Cahiers de Philosophie* - N°:14, Lille, 1992: "L'Orient de la pensée".

197 Cf. T. J. F. Tillemans: "La logique bouddhique est-elle une logique non-classique ou déviante ?", *art. cit.*, p.196.

198 *ibid.*, p.196.

199 p.196.

200 p.196.

201 p.196.

202 p.197.

203 p.197.

peu de cohérence du système, d'envisager une autre philosophie et de se tourner vers une conception de tendance plus nominaliste qui se contente de désigner les choses, mais sans que celles-ci soient pour autant consistantes ou réelles.

Malheureusement, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut²⁰⁴, ce partis-pris du nominalisme, déjà présent dans le premier Bouddhisme, n'a pas trouvé un développement suffisant pour échapper aux apories nâgârjunienues, ni contourner l'immense obstacle qu'a représenté, pour tout le Mahāyāna, l'idéalisme²⁰⁵. Piège dans lequel ce dernier s'est embourbé et dont il s'est inlassablement nourri sans jamais l'interroger ni le combattre.

À cet égard, le recours systématique aux deux vérités - relative et absolue²⁰⁶ -, et qui est une marque de fabrique de cette pensée, ne fait que clore sur elle-même la logique déviante que représente la pensée de Nâgârjuna, mais sans offrir d'issue pertinente à ses apories. Pourquoi cela ?

Mais parce que, une fois affirmées ces deux vérités, la logique nâgârjunienne en vient à les confondre, leurs frontières étant, selon elle, aussi floues que poreuses²⁰⁷. La coextensivité de ces deux vérités, parfois surplombées par une troisième - provenant de la non-dualité - censée les englober et les surpasser, mais qui ne fait que redoubler inutilement la vérité absolue, est un artifice inutile et aux conséquences épistémiques désastreuses. Car il relativise ces deux vérités, tout en les niant pour mieux les englober, quasiment dans une dialectique de la sursomption de type hégélienne, et dans une visée non-duelle aussi épistémologiquement problématique que doctrinalement hétérodoxe²⁰⁸. En ce sens, la critique de Nâgârjuna à ceux qui font de la vacuité un "point de vue" s'adresse d'abord à lui-même²⁰⁹.

Si la logique nâgârjunienne avait été conséquente et avait poursuivi son effort dans le sens d'un nominalisme, elle aurait pu distinguer correctement deux plans de réalité :

- l'un, qui correspond aux choses, aux êtres, aux événements et à l'histoire ;
- l'autre, qui est celui du langage et de la pensée²¹⁰.

Sans les confondre. Tout nominalisme digne de ce nom sait effectivement tracer cette ligne de partage à la fois ontologique, noétique et épistémique²¹¹.

À partir de ce constat, deux possibilités, pour la logique, sont envisageables:

- soit le discours logique est référentiel, et donc est dépendant d'une ontologie. C'est le cas de la logique aristotélicienne qui identifie la Vérité à l'Être. Avec le risque de l'éternalisme ou de l'idéalisme ;
- soit le discours logique n'est pas lié ou référencé à une ontologie, et la Vérité n'est pas dépendante de l'Être. La logique devient alors un discours autonome, autoréférencé. Les risques épistémologiques encourus étant, soit le scepticisme, soit le nihilisme.

Étant entendu qu'une fois ces pièges épistémologiques et éthiques reconnus, il devient possible de les éviter. De plus, la logique nâgârjunienne fait courir un troisième risque à la

204 Voir, ici, note 123.

205 Voir, ici, plus haut, pp.28-30.

206 Cf. T. J. F. Tillemans: "La logique bouddhique est-elle une logique non-classique ou déviante?", *art. cit.*, pp.193, 197.

207 Voir, ci-dessus, pp.3ss.

208 Il y a quelque chose d'incestueux, au sens spirituel et psychologique, dans cette vision de la non-dualité.

209 Cf. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, *op. cit.*, p.327.

210 G. Bugault, dans son ouvrage, parle d'un métalangage à propos de la logique nâgârjunienne (p.319), mais encore aurait-il fallu que Nâgârjuna définisse ce qu'est le langage et ce qui peut le surplomber ou le formaliser ensuite. Ce qui ne fut pas le cas.

211 Cf. Cl. Panaccio (dir.), *Le nominalisme. Ontologie, langage et connaissance*, Paris, Vrin, 2012.

pensée lorsqu'elle tend à confondre le registre du langage avec celui des choses : celui de l'idéalisme. De sorte que l'on peut envisager trois apories auxquelles cette logique déviante ne cesse de s'exposer :

- d'abord, en tant que logique déconnectée du réel et des choses, elle prend le risque d'adopter un nihilisme. Notamment en formant un cercle théorique vicieux et fermé qui ne répond qu'à ses définitions et n'est jamais référé à un réel extérieur, jugé illusoire et sans consistance ;

- ensuite, elle fait montre d'un scepticisme, dans la mesure où elle nie qu'il puisse exister une vérité formelle et identifiable, comme elle affirme péremptoirement - dogmatiquement de ce fait - que le vrai et le faux n'ont pas de critères distinctifs formels;

- enfin, elle s'enferme dans un idéalisme, du fait qu'elle se montre incapable de différencier correctement l'ordre du discours de celui des choses et des êtres.

Or, avec le nominalisme, il est parfaitement possible d'échapper à ces trois apories. Car, pour le nominalisme, la logique appartient bien à un registre spécifique : celui du sémantique, c'est-à-dire du langage. Certes, cette logique est délestée des choses et de l'Être, mais sans être pour autant coupée du monde. Et cela en vertu du pouvoir de la désignation ou de la signification accordée par le nominalisme à la pensée et au langage. Ce dernier, déjà organisé logiquement dans la psyché humaine, peut désigner les êtres et les choses, comme les concepts les plus abstraits, mais sans se confondre avec eux.

Une logique de type nominaliste a donc une certaine consistance, notamment sémantique. De même elle possède une consistance mentale ou psychique. En tant que telle, elle signifie ou représente, par intentionnalité, c'est-à-dire abstraitement, les choses, les êtres ou les concepts. Mais elle ne nie pas les êtres ou le monde. Elle se contente de les représenter, par intentionnalité, ou de les "supposer"²¹², intellectuellement, et cela sans avoir à se prononcer sur leur réalité ou leur irréalité. C'est ce qui fait sa valeur épistémique et lui confère sa teneur philosophique. C'est une semblable philosophie qui a fait cruellement défaut à l'Inde bouddhique, encore plus au Mādhyamaka et à ses propagateurs.

En ce sens, l'Inde n'a pas développé de philosophies aussi profondes que la Grèce antique, ou que celle de l'Europe médiévale. Et ce défaut majeur est sans doute l'une des conséquences de son rejet de la pensée bouddhique hors de l'Inde, laquelle n'a pu connaître les développements nécessaires que sa naissance avait pourtant fait espérer.

212 Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux*, Paris, Point, 2014, pp.368-369, 669.

Un exemple de credo zen anti-intellectualiste

Ainsi que je l'ai souligné, l'anti-intellectualisme est omniprésent dans des courants comme le Ch'an et le Zen où il fait figure de modèle de pensée ou plutôt de non-pensée, celle-ci étant jugée inapte, avec la raison, à conduire à l'illumination ou à faire accéder à la Délivrance. Un exemple typique de cet anti-intellectualisme se trouve dans l'ouvrage devenu classique de D. T. Suzuki, les *"Essais sur le bouddhisme zen"*. J'ai cité à plusieurs reprises cet ouvrage dans ma réflexion, et je donne ici un extrait révélateur de cet anti-intellectualisme porté aux nues par le Zen :

*"Ainsi voyons-nous que l'Illumination n'est pas l'issue d'un processus intellectuel, où une idée suit une l'autre dans un ordre logique aboutissant à une conclusion ou à un jugement. Il n'y a dans l'Illumination ni processus ni jugement ; c'est quelque chose de plus fondamental, quelque chose qui crée une possibilité de jugement et sans quoi nulle forme de jugement ne peut se produire. Dans un jugement, il y a un sujet et un prédicat ; dans l'Illumination, le sujet est le prédicat et le prédicat est le sujet ; ils sont fondus en un, non pas en un sur quoi l'on peut formuler quelque chose, mais en un dont naît le jugement. Nous ne pouvons aller plus loin que cet un absolu ; toutes les opérations intellectuelles s'arrêtent là ; lorsqu'elles essaient d'aller plus loin, elles tracent un cercle à l'intérieur duquel elles se répètent à l'infini. C'est le mur contre lequel toutes les philosophies se sont heurtées en vain. C'est une terra incognita intellectuelle, où prévaut le principe "Credo quia absurdum". Pourtant cette région d'obscurité livre ses secrets lorsqu'elle est attaquée par la volonté (...). Jusqu'alors quelqu'un peut avoir été intellectuellement convaincu de la vérité d'une certaine proposition, mais cette vérité n'est pas encore entrée dans sa vie (...), il ne peut s'empêcher d'éprouver un vague sentiment d'indétermination et de malaise. Puis l'Illumination tombe sur lui, d'une façon mystérieuse, sans avertissement préalable, et tout est résolu ; le voilà un Arhat ou même un Bouddha."*²¹³

Cet extrait permet de mettre en valeur deux attitudes que l'on retrouve dans ce courant : l'anti-intellectualisme quasi primaire de l'auteur (mais en existe-t-il un autre?...), et un illuminisme irrationnel.

L'Éveil est ainsi dépeint comme un miracle surnaturel, un don provenant d'un ailleurs presque divin qui exige d'avoir une foi dans l'absurde, et de croire à un mystère inexplicable. De plus, un étrange éternelisme, celui d'un *"un absolu"* par exemple, vient recouvrir de son voile mystérieux ces données pourtant plus que discutables. L'auteur en fait usage notamment à propos de l'illumination d'un disciple majeur de l'époque du Bouddha, du nom de Sāriputta. Cette illumination ne pouvait pas se réaliser sur un mode uniquement intellectuel ou rationnel, grâce par exemple à la connaissance d'une strophe affirmant que toutes les choses qui apparaissent sont destinées à disparaître :

"Par conséquent, écrit l'auteur, la raison doit en être recherchée quelque part ailleurs, c'est-à-dire non dans la vérité formelle contenue dans cette strophe, mais dans l'état subjectif de celui à qui elle parvint et qu'elle éveilla à une vision d'un autre monde. Ce fut le mental même de Shāriputra qui s'ouvrit à une claire et distincte compréhension du Dharma ; en d'autres termes, le Dharma fut révélé en lui comme quelque chose qui prenait sa croissance en lui-même et non

213 Cf. D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme zen*, Paris, A. Michel, 2003, pp.80-81.

*comme une vérité extérieure déversée en son esprit. En un sens, le Dharma s'était de toute éternité trouvé dans l'esprit de Shâriputra, mais celui-ci n'eut pas conscience de cette présence jusqu'à ce que cette strophe eût été prononcée devant lui (...). Le fait d'entendre cette strophe lui donna l'occasion de connaître le moment suprême."*²¹⁴

Il est plus que paradoxal d'écrire que cette strophe, dans sa vérité formelle ou rationnelle, est incapable de provoquer une quelconque illumination, alors qu'elle en est au minimum l'occasion, c'est-à-dire en fait la cause, et qu'il faudrait chercher celle-ci dans un état subjectif. Mais comment ce même état subjectif pourrait-il émerger s'il n'était justement pas suscité par l'écoute de la strophe en question, par son intellection même, ce que l'auteur d'ailleurs admet ? Dire ensuite que cette opération est insuffisante à provoquer l'illumination, ne signifie pas qu'elle est inexistante ou nulle et non avenue. Car elle fait partie intégrante du processus de l'illumination, le même que celui du Bouddha, que D.T. Suzuki s'acharne pourtant à nier en tant que tel, c'est-à-dire en tant que processus psychique et rationnel possédant ses propres lois. Aussi, lui faut-il aller chercher la cause de l'illumination dans une autre dimension, une forme d'intériorité secrète qui consiste en une vérité éternelle, et de requérir le concours fortuit d'une "*intuition*"²¹⁵, mot clé pour tous ceux dont la pensée achoppe devant des explications plus approfondies.

Dans sa description de l'Illumination, citée dans le premier extrait - et conçue comme une sorte de transcendantal kantien qui représente la condition de possibilité des jugements, sur lequel il est impossible de se prononcer ou qu'il est impensable de penser -, l'auteur commet d'ores et déjà une première et grave erreur. Celle de confondre l'Éveil et le *nirvāna*. Ce plan que l'on pourrait appeler "antéprédicatif" apparaît même comme un "*absolu*". Comme si ce dernier échappait naturellement à la causalité et à la conditionnalité, pourtant explicitées par le Bouddha lui-même.

Une seconde faute consiste dans l'affirmation de la non-dualité entre sujet et prédicat. À la fois sur un plan linguistique et spirituel. De fait, aucune non-dualité n'a jamais été affirmée ou revendiquée par la pensée du Bouddhisme ancien, et celui-ci a plutôt fait preuve de méfiance ou de prudence à l'égard des états de conscience non-duels, marqués justement comme des états psychiques et non comme la réalité ultime. Tout aussi étrange est cette façon de requérir la volonté pour pénétrer le mystère de cette "*terra incognita*", et de décrire ensuite l'illumination en des termes que ne renierait pas un mystique chrétien, tant le surnaturel y est largement invoqué et même convoqué pour dire ce mystère. De plus, l'auteur est totalement acquis, pour ne pas dire piégé, par la tradition de l'illumination subite du Ch'an. Il ne conçoit nullement, sur le mode de la pensée bouddhique, que l'Éveil puisse avoir lieu à un moment donné parce que, auparavant, des années d'ascèse et d'efforts l'ont longuement et patiemment préparé. Pourquoi et au nom de quoi cet événement devrait-il advenir par hasard et comme sur le mode du miracle ?

Enfin, l'éternité présumée du Dharma dans l'esprit du célèbre disciple relève d'un éternalisme qui a été condamné dès les origines du Bouddhisme. Pourquoi l'auteur s'y réfère-t-il ? Quant à la strophe prononcée, elle n'aurait été, d'après Suzuki, que l'occasion d'une révélation intime ou d'une illumination subite de l'auditeur, comme si celui-ci avait attendu depuis toujours un tel choc. Mais la strophe aurait pu tout aussi bien à la fois déclencher une transformation interne du disciple et être la cause de cette même illumination. Et sans qu'il soit besoin d'aller chercher une "présence" mystérieuse susceptible de se révéler sur le mode du miracle surnaturel. Auquel cas, la strophe et le sens qu'elle

214 Cf. D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme zen*, op. cit., p.83.

215 *Ibid.*, p.84.

contient sont bien les causes de cette illumination, préparée par des années de méditation et d'ascèse. Nulle nécessité d'avoir recours à un quelconque mystère ineffable ou irrationnel présent de toute éternité, et rappelant les spéculations upanisadiques sur l'âtman et le Brahman.

Selon D. T. Suzuki, qui suit en cela l'enseignement du Zen, la raison ou l'intellect sont incapables de nous faire parvenir à l'illumination. Il l'explique à de nombreuses reprises, mais une phrase résume admirablement sa pensée :

"Voici l'attitude adoptée par le Zen : pour comprendre la vérité de l'illumination, nous devons donc exercer quelque pouvoir mental autre que l'intellect, si tant est que nous puissions posséder un tel pouvoir."²¹⁶

Et certes, l'illumination ne dépend pas seulement de la raison. Il y faut autre chose. Le pouvoir en question qu'évoque D. T. Suzuki est, en fait, à la fois de l'ordre de la volonté et du détachement.

Ayant voulu résolument trouver le *nirvāna*, s'étant mis en quête de la délivrance, puis, ayant emprunté la voie qui y mène et pratiqué le détachement nécessaire à son obtention, tout en intelligant les événements qui se sont produits ou déroulés en lui, le Bouddha a effectivement atteint l'Éveil. Mais à ces conditions. Et non en le recevant malgré lui comme une forme de grâce surnaturelle ou sur le mode d'une révélation mystique. Aussi peut-on dire que le Zen et ses sectateurs s'abusent eux-mêmes sur le rejet de l'intellect par le Bouddha pour trouver l'Éveil. Celui-ci en a fait un usage remarquable et n'a jamais refusé de s'en servir pour expliquer son itinéraire ainsi que sa pensée.

Affirmer le contraire revient à nier les bases du Bouddhisme et donc à se priver des moyens d'un tel Éveil.

216 p.86. Il est beau de voir l'auteur douter que nous puissions seulement posséder ce pouvoir qu'il peine à nommer.