

Bruno Delorme

Causalité de la volonté et discontinuité du réel dans le Bouddhisme ancien

Réflexions à partir du livre d'Ajahn Brahm : "Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda", Paris, Ed. Almora, 2011

Résumé

Si le terme de *karma* a connu un aussi grand succès en Occident, c'est parce que sa définition est équivoque. Aussi nécessiterait-il une analyse approfondie en ses diverses acceptions. Sans se livrer à une étude exhaustive du *karma*, travail qui revient de droit aux érudits, cet article tente d'en élucider les soubassements philosophiques et psychologiques. Pour ce faire, il s'appuie sur une lecture critique du livre d'A. Brahm sur la méditation.

Dans un premier temps, nous tenterons de définir la notion de volonté, notamment dans sa différence à l'égard du désir. De fait, il revient de droit à la volonté, différenciée de l'affectif, d'être à l'œuvre dans la quête spirituelle de l'Éveil. D'où la nécessité de comprendre sa place et sa fonction dans le Bouddhisme ancien, en rapport avec la pensée contemporaine.

Dans une seconde partie, nous nous livrerons à une analyse de la discontinuité du réel, l'un des principes philosophiques essentiels du premier Bouddhisme.

Mots clés

Karma, Bouddhisme ancien, soi, âme, vacuité, volonté, désir, conscience, liberté, scotisme, Éveil, appropriation, subjectivité, intériorité, méditation, *jhāna*, discontinuité, matière/forme.

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 *karma* est une notion indienne dont la vulgarisation, en Occident, semble inversement proportionnelle à sa juste compréhension. Rarement un terme d'origine indienne aura connu un aussi grand succès, mais à la mesure de traductions souvent approximatives¹.

¹ Pour les différentes acceptions de ce terme polysémique, voir, N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris, Maisonneuve, 1987, p.180, art. "karman : œuvre, action, fait ; occupation, affaire, devoir ; acte ou rite religieux, sacrifice; acte (personnifié), résultante des œuvres sous forme de mérite et de démérite, sujétion aux œuvres et à leurs conséquences; travail, activité; produit, effet; (gramm.) objet ; destinée (conséquence inéluctable d'actes accomplis dans une existence antérieure)".

Parallèlement à une stricte étude philologique et sémantique, qui revient de droit aux spécialistes et que nous n'aborderons pas, nous voudrions nous interroger sur l'un des aspects de cette notion. Notamment sur sa nature épistémique, en tant qu'acte volitif. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur l'ouvrage d'Ajahn Brahm et sur certaines de ses thèses que nous analyserons pour en saisir la pertinence².

Trois questions seront successivement traitées :

- d'abord, le statut accordé au soi et à la conscience, ainsi qu'à la double dimension d'acteur et de spectateur développée par l'auteur ;
- ensuite, celle de la place de la volonté et de la conscience dans les actes volontaires. Avec une comparaison entre la pensée du Bouddhisme ancien, la philosophie contemporaine et les neurosciences ;
- enfin, celle de la nature du réel, selon le Bouddhisme ancien, en nous inspirant de la thèse de Lilian Silburn³.

lère partie : Le statut de la conscience et de la volonté dans le Bouddhisme ancien

I - Illusion du soi : vacuité et volonté. Présentation de la pensée d'A. Brahm

Dans un chapitre de son ouvrage, A. Brahm développe les concepts traditionnels du Bouddhisme ancien, comme l'impermanence, le non-soi et la vacuité, qu'il accompagne de comparaisons actualisées pour le lecteur contemporain⁴.

Il distingue alors deux entités qui occupent la psychè humaine et l'alimentent presque sans cesse de leur présence, au demeurant factice. Ces deux entités intérieures sont l'acteur et le spectateur⁵. Toutes deux produisent deux idées communément répandues, mais qui, en fait, se révèlent erronées :

- celle d'un moi humain autonome et éternel ;
- et celle de la continuité. Qu'elle soit universelle, comme la continuité du temps, de l'univers, de la vie..., ou particulière, comme celle de l'existence, des sentiments, du corps, de la pensée...

Pour remédier à ces illusions, et suivant en cela les prescriptions des anciens *sûtras*, l'auteur invite tout d'abord son lecteur à prendre conscience de l'impermanence de toutes choses⁶, puis à faire l'expérience de ce qu'il appelle " *la vue profonde d'anattā*"⁷. Cette vue est celle de l'absence de soi, d'âme, de "je", de moi⁸ ou d'une entité substantielle, censés habiter la

2 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda*, Paris, Almora, 2011.

3 Cf. L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, De Boccard, 1989, (1ère éd. 1955).

4 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda*, *op. cit.*, ch.13. *Anicca* désigne l'impermanence de toutes choses, *anattā* l'absence de soi ou d'âme éternelle, *citta* est l'esprit ou la conscience. Précédemment, l'auteur aborde ces sujets aux pp.114-118.

5 *Ibid.*, pp.183-184. Il est possible de constater la présence de ces deux registres ou de ces deux entités en agissant sur soi-même ou par un travail de méditation et de détachement. Pour un exemple à caractère non spirituel, voir l'expérience relatée dans l'ouvrage d'A. Damasio, *Le sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, Paris, O. Jacob, 2002, pp.70-71.

6 p.177 : "La vue profonde d'anicca." *Anicca*, désigne l'impermanence universelle.

7 p.179.

8 Qu'il soit empirique ou transcendantal. Mais, du fait qu'il n'y a pas de moi ou d'âme qui soit supérieur à l'ego ou qui existe en-dehors des manifestations de la personne en tant que composé psychosomatique, comme il n'y a pas d'acteur au-delà ou en-deçà des actes, ni de penseur en-dehors des pensées, la question des deux ego ne se pose pas de la même façon que dans la philosophie occidentale.

conscience ou se confondre avec elle, et qui est réalisable grâce à la méditation et à l'expérience des états méditatifs élevés, appelés "*jhānā*"⁹.

Le processus se déroule en deux étapes :

- 1/ d'abord, la mise hors jeu de l'acteur. Phénomène qui, en soi, produit un effet remarquable :

*"Voilà ce que l'on entend par vue profonde de l'impermanence. On découvre une vérité inimaginable et bouleversante. Le "je", l'acteur, la volonté, est sujet à cessation, tandis que la conscience, le spectateur, demeure encore."*¹⁰

D'après A. Brahm, si l'acteur est identifié à la volonté ou au "je", le spectateur, quant à lui, est associé à la conscience (*citta*), que l'on nomme aussi esprit ou âme. C'est lui qui connaît sans agir, qui regarde, observe, contemple... Ce spectateur représente: "*(...) la dernière ligne de défense de l'illusion*"¹¹, avant l'Éveil définitif.

Ce qui est constaté alors par le pratiquant, c'est qu'il est dans la nature de cette conscience, qu'on peut aussi appeler "conscience-témoin", d'apparaître puis de disparaître¹². Et non pas d'être éternelle, immuable, unie, ou non-duelle¹³.

- 2/ Ensuite, la disparition du spectateur, phénomène qui advient grâce à l'approfondissement du *jhāna*¹⁴.

Cette cessation totale du fonctionnement de la conscience en ses différents modes et processus qui lui sont afférents, est appelée "*nirvāna*"¹⁵. L'acteur et le spectateur, qu'on peut aussi appeler en langage philosophique kantien moi empirique et moi transcendantal¹⁶, ne sont donc ni stables ni consistants¹⁷. Mais ils sont impermanents, douloureux et dénués de substance ou d'essence.

La démonstration à laquelle se livre A. Brahm pour expliquer le vide auquel tout méditant doit se confronter, que ce soit celui du monde ou celui dont il est constitué physiquement et psychiquement, mérite cependant d'être précisée. Car les *sūtras* anciens font référence à deux sortes de vide ou de vacuité qu'il ne faut pas confondre. C'est à la fois une question de vocabulaire, de concept philosophique et d'expérience spirituelle.

- Le premier type de vacuité, auquel se réfère aussi A. Brahm, est nommé, en langue pâli, "*anattā*" (sanskrit: "*anātman*"). Il désigne l'absence de soi (*attā*) ou d'âme éternelle, propre à la fois aux choses et aux êtres. Il se réfère à l'*ātman* des Upanisads contre lesquels le

9 pp.174-176. En sanskrit : *dhyānā*.

10 p.178.

11 p.185.

12 p.187.

13 pp.179, 188-189.

14 pp.189-190.

15 p.179: "La vue profonde a découvert que "celui qui connaît", le mental, l'esprit, le fondement de l'être, l'*ātman*, quel que soit le nom que chaque culture lui donne, est impermanent, sujet à une cessation finale, ce que l'on appelle *parinibbāna*."

16 Cf. S. Aurox (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. II. Les notions philosophiques. Dictionnaire. Tome 2*, Paris, P.U.F., 1990, art."Moi: Au sens psychologique, le *Moi* désigne tout d'abord le moi empirique ou phénoménal, la conscience de l'individualité empirique et de l'ensemble des déterminations psycho-physiques au moyen desquels le sujet se définit. (...). Le *Moi* transcendantal désigne (...) la fonction qui unifie, sous le *Je pense*, le divers des intuitions empiriques".

17 Cf. L. Kapani, *La notion de samskāra*, Paris, De Boccard, 1992, Tome I, p.204 : "C'est peut-être la sottise des philosophes de se laisser gouverner par la pensée, car celle-ci est, comme toute chose, causée, produite. Pas de place pour un *ego* transcendantal, cette idée n'est elle-même qu'une pensée parmi d'autres."

Bouddhisme ancien a polémique. Ce vide de soi est exprimé dans l'un des plus anciens ouvrages du Bouddhisme, le *Dhammapada*, notamment au verset 279, où il est écrit :

"Tous les dharmas sont dépourvus de soi."¹⁸

Ainsi que dans la section XII du même ouvrage¹⁹.

Soulignons que ce "soi" renvoie, en sanskrit, à la fois au pronom réfléchi, qui désigne la personne ou l'individu, et à l'âme singulière et éternelle²⁰. Pour le Bouddhisme, ce soi, en tant qu'âme ou esprit, n'est pas, en fait, différent du corps, encore moins des actes qui le composent. C'est pourquoi, selon lui, il est éphémère et insubstantiel.

- Le second type de vacuité, qui a connu une immense fortune grâce aux écrits du *Mahāyāna*, est appelé "*śūnata*" (sanskrit : "*sūnyatā*"). Cette vacuité n'est plus celle du "soi" humain, selon qu'il représente une fonction sémantique ou désigne un principe spirituel et incorporel. Mais c'est un concept qui est apparu en parallèle avec une ancienne pratique qui consiste, pour le méditant, à épurer son esprit de toute forme, de toute sensation et de toute pensée pour accéder à un état d'équanimité parfaite²¹. Il s'agit à la fois d'éprouver le vide des choses et de l'esprit en atteignant un état méditatif qui correspond très exactement au septième *jhāna*, dit "immatériel"²². Autrement dit, un état qui n'est pas encore le *nirvāna*, mais qui est, comme tous les autres états méditatifs, relatif et impermanent. Ultimement, la *śūnata* désigne une caractéristique du *nirvāna* en tant qu'il est vide de tout ce qui est créé et composé.

Ces deux types de vacuité ne s'excluent nullement, quoiqu'il ne faille pas les confondre, car ils n'appartiennent pas au même registre et n'ont pas la même signification. Plus précisément, il serait erroné de les hypostasier ou de les absolutiser du fait même qu'ils participent à l'ascension spirituelle du moine en quête de l'Éveil. En tant que tels, et excepté le *nirvāna*, mais dont on ne peut pas dire à proprement parler qu'il "est" vide²³, ce sont à la fois des états, que la conscience peut éprouver, et des moyens spirituels, destinés à purifier la psyché du méditant²⁴.

Parallèlement à cela, l'auteur aborde la question de la volonté qu'il traite sur le même plan que la conscience et ses différents états. Ce qui l'amène à évoquer une expérience contemporaine : celle du neuroscientifique B. Libet²⁵. Celui-ci a tenté de montrer que, dans les actes simples qui constituent les tâches ordinaires de l'existence humaine, la volonté n'intervient qu'après l'impulsion de l'acte lui-même. Elle ne se rapporte à lui qu'occasionnellement, grâce à une reconstruction a posteriori ou à une prise de conscience

18 Cf. *Dhammapada*, verset 279.

19 Cf. *Dhammapada. Les stances de la Loi*, [trad. J.-P. Osier], Paris, Flammarion, 1997, pp.104, 80-83.

20 Cf. N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, op. cit., art. "âtman". Voir, *Dhammapada*, op. cit., pp.81-82. D.Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, Paris, Asia, 2009, pp.192-202. Voir, S. Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. II. Les notions philosophiques*, op. cit., art. "Âtman".

21 Cf. D.Treutenaere, *Bouddhisme et renaissances*, op. cit., pp.135-136. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, p.51.

22 Cf. D.Treutenaere, *Bouddhisme et renaissances*, op. cit., pp.119 et 130. Voir aussi, V. H. Gunaratana, *Initiation à la méditation profonde en pleine conscience*, Paris, Marabout, 2009, p.125.

23 Car le verbe "être" connote une ontologie incompatible avec le *nirvāna*. Celui-ci est plutôt la fin des états douloureux qu'une substance ou élément stable.

24 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., pp.153-155.

25 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda*, op. cit., expérience décrite à la p.183.

tardive²⁶. Il en a déduit que l'acte humain n'était pas volontaire, au sens d'une volonté pleinement consciente des actes au moment même où ils se produisent.

A. Brahm utilise cette même expérience pour en conclure à son tour que :

"La "volonté" consciente n'est donc pas à l'origine de l'action, mais est déjà un sous-produit du processus."²⁷

Il va plus loin encore en affirmant non seulement que la volonté, mais aussi le libre arbitre, sont dépourvus de fondement métaphysique et spirituel²⁸. Et qu'ils ne sont que des illusions qui enferment l'homme dans le piège égoïque et dans la prison du *samsāra*. Mais alors, si ce ne sont que des illusions, pourquoi possèdent-ils une telle puissance? Et sinon, quelle est leur véritable nature?

Un élément de réponse apparaît lorsque l'auteur écrit:

"Il faut jhāna pour voir directement que ce n'est pas un soi qui produit la volonté, mais un processus de causalité impersonnel."²⁹

Précédemment, il a évoqué ce sujet en affirmant que :

"La volonté n'est pas l'action d'un être, c'est le produit final d'un processus."³⁰

Sous-tendu successivement par la soif de vivre, par un fort désir d'exister, par l'ignorance, ou encore par la volonté, ce processus impersonnel s'enclenche de lui-même, de même que se réalise un événement lorsque les conditions suffisantes et nécessaires sont réunies³¹.

C'est par ces descriptions et ces analyses que A. Brahm expose sa pensée et qu'il argumente celle-ci dans son ouvrage. Mais est-elle pour autant pertinente ?

II - Les soubassements philosophiques de la conception d'A. Brahm

Si l'ensemble de la description que fait l'auteur des états méditatifs et de leur finalité paraît juste, au moins au regard de la scolastique bouddhique, la division psychologique entre l'acteur et le spectateur, d'une part, et l'analyse qu'il effectue de la volonté, d'autre part, paraissent, en revanche, plus contestables.

26 Nous l'analyserons au ch. III de cette première partie. On en trouve aussi une description dans l'ouvrage de J. Proust, *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005, pp.185-186. Ainsi que sur le site : www.jung-neuroscience.com/jung-libet.

27 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda*, op. cit., p.183. L'idée d'un processus qui se déroule "naturellement" fait songer aux théories des systèmes autorégulateurs chers à la pensée anglo-saxonne depuis Hobbes jusqu'à Hayek, mais qui ne reflètent pas pour autant toute la pensée bouddhiste.

28 *Ibid.* Opinion partagée par W. Rahula dans son ouvrage: *L'enseignement du Bouddha*, Paris, Le Seuil, 1961, p.81 : "La question du libre arbitre (libre volonté) a occupé une place importante dans la pensée et la philosophie occidentale, mais du fait de la Production conditionnée cette question ne se pose pas, et ne peut pas se poser dans la philosophie bouddhiste. Si la totalité de l'existence est relative, conditionnée et interdépendante, comment, seule, la volonté pourrait-elle être libre? La volonté, comme toute autre pensée, est conditionnée. La prétendue "liberté" elle-même est une chose conditionnée et relative. S'il y a le libre arbitre, il est aussi conditionné et relatif." Nous verrons plus loin comment nous pouvons nuancer cette conception tout en satisfaisant aux principes mêmes du Bouddhisme.

29 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda*, op. cit., p.183. Sans doute, mais à condition de souligner aussitôt que si l'acte volontaire était totalement impersonnel, il serait impossible d'imputer une quelconque responsabilité à qui que ce soit. Il en est de même pour la quête de l'Éveil qui ne peut se réaliser malgré la personne qui l'engage, ni à son insu ou contre son gré. La formulation d'A. Brahm penche dangereusement vers le quiétisme et vers le nihilisme.

30 *Ibid.*, p.116. Mêmes objections que dans la note précédente.

31 pp.186 et 188. C'est le processus de la production conditionnée, le *pratītyasamutpāda*.

A - La nature de la conscience et le dédoublement acteur/spectateur

Cette division interne entre deux sujets, ou deux modes subjectifs, semble provenir de certaines philosophies anglo-saxonnes, comme celles d'A. Smith ou de Locke, qui ont pu influencer la pensée d'A. Brahm³². Plus haut, nous avons évoqué le double moi kantien³³. Dans la philosophie française, on peut mentionner la pensée de Bergson, que nous retrouverons plus loin, et sa conception des deux "moi"³⁴.

Plus encore, et un peu paradoxalement, la distinction entre acteur et spectateur à l'intérieur de la conscience humaine n'est pas sans faire songer à certaines notions provenant du *Vedānta*³⁵. Ainsi en est-il de la différence védantique entre un moi empirique et un moi transcendant, c'est-à-dire entre l'ego et l'*ātman*, ou encore entre l'*ātman* et le *purusa*³⁶. Deux entités psychiques ou spirituelles en somme, ou deux âmes dans un même corps, l'une mouvante et éphémère, l'autre immobile et éternelle³⁷. Ces notions ne sont pas sans rappeler les spéculations sur l'âme en Grèce antique à la même époque³⁸, ou, plus tard, celles sur l'intellect au Moyen-Âge³⁹.

Dans le corpus des textes du Bouddhisme ancien, on peut constater que cette différence psychologique a été identifiée depuis le moment même du processus de l'Éveil du Bouddha. Tout en relatant cet événement, les textes insistent sur le phénomène de distanciation vécue intérieurement, d'abord par le Bouddha, ensuite par les moines dans leur ascèse⁴⁰. L'une de

32 Cf. C. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009, pp.68-71. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, P.U.F., 2007, pp.6-9. S. Tzitzis, *Qu'est-ce que la personne*, Paris, A. Colin, 1999, pp.74-79. Sur la notion d'acteur et de spectateur chez A. Smith, voir J.-P. Dupuy: "L'individu libéral cet inconnu: d'A. Smith à F. Hayek", in *Individu et justice sociale. Autour de J. Rawls*, Paris, Le Seuil, 1988, p.91: "Même lorsqu'il est là, réellement, le spectateur ("*the man without*") est, nous le savons, imaginé par l'acteur. Celui-ci se met à sa place en pensée seulement, il imagine l'autre imaginant sa situation. (...) *Peu importe donc au fond que la position du spectateur soit occupée réellement*. Lorsque cette position est vide, c'est en quelque sorte l'acteur qui l'occupe fictivement par un dédoublement imaginaire: il s'observe lui-même comme le ferait un spectateur "impartial". C'est cela la conscience ("*the man within*"). Il semble que le spectateur smithien ne soit qu'une fiction imaginée par l'acteur qui ne se contente pas seulement d'agir sans penser. Cela pourrait se rapprocher de la conception bouddhiste du méditant qui ausculte minutieusement son corps et son esprit pour obtenir la délivrance. Mais il n'est pas sûr que ce soit le spectateur qui médite ainsi, et qu'à ce stade, ce soit plutôt l'acteur. Voir, *Dīgha-nikāya* [trad. M. Wijayaratna], Tome II, Paris, 2008, pp.605-638. Et, Thich Nhat Hanh, *Transformation et guérison*, Paris, A. Michel, pp.9-27. Avec le commentaire du *Satipatthāna Sutta*.

33 Voir ici, p.4.

34 Cf. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1927, ch. II. Voir aussi, Collectif, *Le temps vécu*, Paris, Flammarion, 2013, pp.112-113, 134-139.

35 Avec la notion de " témoin intérieur". Voir, M. Hulin, *Sankara et la non-dualité*, Paris, Bayard, 2001, pp.76-77.

36 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, pp.118-125.

37 *Ibid.*, p.144 : "L'âme errante en ce flux est l'agent qui naît et renaît et dont le mouvement est affecté par les couples (de contraires). Cet agent est une masse d'êtres, autrement dit un composé qui évolue de multiples manières. À côté de cette âme il existe une autre âme qui "inévoluée" n'est pas un agent et que n'affecte pas le fruit des actes. "Elle est pure, stable, sans agitation, ni désir. Fixée en elle-même comme un témoin, jouissant des fruits des œuvres et, s'étant dissimulée elle-même à l'aide d'un voile fait de qualités, elle se tient ferme". Un autre passage précise qu'elle est vide "sans soi, infinie, indestructible, permanente, éternelle, non-née, indépendante, elle se tient dans sa propre grandeur..." "

38 Cf. E. Rohde, *Psychè. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, Payot, 1952.

39 Avec les notions aristotéliennes d'intellect possible et d'intellect agent. Voir, K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la "mystique" allemande*, Paris, Vrin, 2008.

40 Cf. *Majjhima Nikāya. "Les Moyens discours"*, Paris, Véga, 1953, pp.60-63. *Canon bouddhique pâli. Tome I*, [trad. J. Bloch, J. Filliozat, L. Renou], Paris, Maisonneuve, 1989, pp.64-76.

ces pratiques consiste en une prise de conscience qui va successivement des strates psychosomatiques les plus superficielles, comme le corps et les sensations, aux plus profondes, depuis les objets mentaux et les pensées jusqu'à l'esprit lui-même⁴¹. Ce faisant, le méditant développe en lui un pouvoir psychologique de distanciation qui induit de facto un acteur et un spectateur. Il se regarde ainsi vivre, respirer, agir, imaginer, penser..., tout en demeurant pleinement conscient. Cet exercice a pour but de procurer un détachement à l'égard de toutes choses, et de permettre à la psychè d'accéder à des états méditatifs de plus en plus subtils.

Cependant, deux états psychiques sont systématiquement écartés par les textes anciens :

- une dualité pure, qui ferait de l'esprit une substance pensante et indépendante, à la manière cartésienne, ou encore une âme distincte du corps, comme dans le platonisme⁴²;
- et une non-dualité, telle qu'on peut la trouver dans le *Vedanta* ou certaines formes dévotionnelles de *bhakti* ou de tantrisme.

Ainsi, le méditant, d'une part, reconnaît que son esprit est conditionné par un ensemble de facteurs spécifiques, ce qui lui évite le piège du dualisme spirituel⁴³. Mais, de l'autre, il ne s'identifie pas aux états éprouvés en méditation, même les plus élevés, de même qu'il ne cherche pas à se fondre en eux par une délectation spirituelle encore entachée d'appropriation⁴⁴. Ce qui lui permet d'éviter l'impasse de la non-dualité.

Mais si l'on estime que la pensée indienne antique n'a plus, de nos jours, autant de pertinence psychologique, il suffit, pour compenser les défauts de ces anciennes conceptions ou les compléter, de faire appel aux travaux des neurosciences. À la lumière des dernières découvertes, trois zones ou fonctions psychiques dans le cerveau ont été ainsi mises en lumière :

- l'une, archaïque, qui impulse les fonctions vitales et concerne la partie la plus ancienne du cerveau ;
- la seconde, appelée cerveau limbique, qui implique les émotions et les sentiments⁴⁵;
- la troisième, qui mobilise les fonctions plus rationnelles, comme le langage et la pensée, et se trouve située dans la partie la plus récente⁴⁶.

La fonction du "spectateur", essentiellement intellectuelle ou rationnelle, correspondrait, en fait, à la partie la plus récente du cerveau, à savoir le cortex et le néocortex⁴⁷. Et la fonction de l' "acteur", portée sur l'action et les réactions, ressortirait, quant à elle, à la partie reptilienne et limbique, c'est-à-dire la plus ancienne.

Ce faisant, il est intéressant de constater que, dans sa méthode, A. Brahm propose d'abord de neutraliser la fonction de l'acteur avant de déconnecter celle du spectateur. L'un, l'acteur,

41 Cf. Thich Nhat Hanh, *Transformation et guérison*, op. cit., pp.9-27.

42 Il semble possible aujourd'hui d'affirmer, sur la base des neurosciences, que la thèse d'une âme séparée du corps soit improbable du fait des connexions étroites entretenues entre la conscience et le corps. Voir, Cf. B. Baertschi, *La neuroéthique. Ce que les neurosciences font à nos conceptions morales*, Paris, La Découverte, 2009, p.101: "S'il existait quelque part en nous une entité mentale de nature spirituelle, elle devrait pouvoir se manifester sans éveiller de corrélats cérébraux. Par exemple, l'expérience mystique pourrait se cantonner au "réduit secret de l'âme". Mais ce n'est pas ce que montrent les expériences jusqu'à présent; il semble bien qu'il n'existe pas d'événement mental sans corrélat cérébral: les deux sont interconnectés (...)."

43 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit., pp.248-249.

44 Cf. *Majjhima Nikâya*, op. cit., pp.13-26.

45 Cf. J.-C. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, op. cit., ch. V.

46 Cf. R. Jouvent, *Le cerveau magicien. De la réalité au plaisir psychique*, Paris, O. Jacob, 2009, pp.50-52, 142-143.

47 Cf. J.-C. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, op. cit., pp.283-288.

étant, selon lui, l'instance psychique la plus récente et la plus superficielle, tandis que l'autre, le spectateur, serait la plus profonde et la plus archaïque⁴⁸.

Or, étonnamment, les découvertes en neurosciences démentent formellement cette représentation.

En effet, le fait même de pouvoir se distancier, de s'observer soi-même, semble être une pratique récente dans le processus de l'hominisation, et même dans l'histoire de la psyché humaine⁴⁹. Sans doute existe-t-il un théâtre psychique en nous, qui correspond à l'espace de l'intériorité. Platon, d'ailleurs, avait défini la pensée comme "*le dialogue intérieur que l'âme entretient, en silence, avec elle-même*"⁵⁰. Ce dédoublement psychique en forme d'altérité de la conscience est un phénomène que la psychologie a bien repéré. Mais, contrairement à ce qu'affirme A. Brahm⁵¹, aller de l'acteur au spectateur, ce n'est pas parcourir un chemin qui irait de la strate psychique la plus superficielle à la plus profonde, mais bien l'inverse. Sans doute, le fait que la méditation incite, par elle-même, à une observation des choses et de soi-même promeut-elle naturellement le spectateur en position privilégiée, avant que celui-ci ne s'efface à son tour. Mais le fait neuropsychologique est là : le spectateur ne constitue pas le fond primordial de la psyché, que ce soit psychologiquement, organiquement, ou selon l'histoire de l'évolution.

Ce fait a une conséquence directe sur notre propos. Car cela signifie que la méditation ne relève pas d'un geste archaïque, ancestral, ancré au plus profond de la psyché ou de la mémoire, et qu'il faudrait retrouver laborieusement parce qu'il serait enfoui depuis toujours au plus profond de soi⁵². Tout au contraire. Car celle-ci relève d'une attitude spirituelle historiquement récente, qui dépend de la délibération intérieure, d'un choix réfléchi et argumenté, c'est-à-dire de la pensée et de la raison fonctionnant à un haut degré de sophistication⁵³. À l'inverse, l'action relève bien de la partie la plus archaïque du cerveau, et des schémas les plus anciens, c'est-à-dire les moins réfléchis et les moins rationnels. Si penser, c'est agir mentalement, en revanche, agir, c'est surtout ne pas penser.

Quant à la méditation, elle est une attitude encore plus subtile que la pensée. S'il existe bien un rapport d'homologie ou une forme de correspondance entre phylogenèse, ontogenèse et psychogenèse, comme l'avaient déjà suggéré Darwin et Freud⁵⁴, alors la méditation appartient à la strate la plus récente de l'histoire de l'évolution de l'humanité. Ce qui expliquerait pourquoi elle est si difficile à mettre en œuvre et à "pratiquer". En ce sens, méditer n'a rien de naturel, et s'oppose aussi à tout ce qui est culturel. En effet, demeurer

48 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda*, op. cit., pp.183-186.

49 Cf. R. Jouvent, *Le cerveau magicien*, op. cit., pp.154-155. J.C. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, op. cit., ch. IX et X. Voir aussi, P.-H. Castel, *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés. Obsessions et contrainte intérieure de l'antiquité à Freud*, Paris, Ithaque, 2011, notamment les ch. I et II.

50 Cf. Platon, *Sophiste*, 263e.

51 Celui-ci parle du spectateur comme "d'une dernière ligne de défense de l'illusion" (p.185). Ce rôle ne reviendrait-il pas plutôt à l'acteur, celui qui dirige l'existence et active incessamment le *karma* dont il est constitué? Le spectateur doit plutôt être conçu comme un acteur immobile ou en repos. Voir, plus haut, note 32. Ce schéma est semblable à celui de l'intuition bergsonienne qui va du moi superficiel au moi profond. Cf. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit.

52 À l'encontre, par ex., des thèses de M. Eliade qui fait du yoga une technique archaïque de l'extase remontant aux âges les plus anciens de l'humanité. Voir, M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954, pp. 291-359.

53 Comme le montre l'apparition même de la technique méditative au milieu du I^{er} millénaire avant notre ère, avec la naissance du Bouddhisme notamment, et du yoga.

54 Cf. Article "Ontogenèse", in R. Doron et F. Parot (dir.), *Dictionnaire de psychologie*, Paris, P.U.F., 2009. P. Tort, *L'effet Darwin*, Paris, Le Seuil, 2008. M. Delsol, *Darwin. Le hasard et Dieu*, Paris, Vrin, 2007.

longuement assis dans une position immobile, sans rien attendre, ni rien anticiper, sans s'adonner à la réflexion ni laisser libre cours à l'imagination, et en laissant advenir les pensées, les images et les affects sans les entretenir mentalement, est rien moins que naturel⁵⁵...

C'est pourquoi, aussi psychologiquement stimulante que soit cette conception dualiste de l'acteur et du spectateur, sa pertinence pose problème en ce qu'elle ne correspond pas aux descriptions du Bouddhisme ancien. En effet, la volonté et la conscience, qu'A. Brahm situe sur deux niveaux noétiques ou psychologiques en les différenciant ainsi, sont en fait spécifiées selon leur fonction et non selon leur niveau d'exercice. De plus, rien ne différencie, ontologiquement et psychologiquement, l'acteur, ou l'agent, de l'acte qu'il pose. En bonne philosophie bouddhiste, les deux ne font qu'un et, dans leur représentation différenciée, s'influencent mutuellement. Ainsi, du fait que la conscience n'est pas indépendante des autres facteurs psychosomatiques, il paraît difficile ensuite de la séparer des autres fonctions psychiques pour l'isoler et lui attribuer une essence ou une marque d'impassibilité autonome⁵⁶.

En ce sens, on peut dire que l'énigme de la conscience demeure et persiste. Ou plutôt, celui de la nature de son double aspect, actif et passif. Peut-être est-ce à cette double dimension que l'auteur fait référence quand il évoque un acteur et un spectateur ?

En effet, la conscience décrite ici concerne à la fois l'esprit et ses objets mentaux - images, idées, concepts, pensées, souvenirs... - mais qui ne sont analysés, en dernière instance, que par la conscience elle-même. Ce qui offre un tableau d'une grande ambiguïté que l'auteur ne parvient malheureusement pas à dissiper. Notamment lorsqu'il écrit de façon paradoxale, au sujet des *jhānā*, que le "soi" se différencie du soi grâce à un détachement..., mais opéré encore par le soi :

*"Vous avez abandonné l'acteur. Vous avez abandonné le soi. Il est difficile pour le soi d'abandonner le soi, mais en suivant méthodiquement ces étapes vous y êtes parvenu. Et c'est béatifique."*⁵⁷

Aveu extraordinaire !

C'est donc le soi qui abandonne le soi. Et ce qui en rend compte et en prend conscience n'est autre... que le soi ! Même si c'est la conscience qui en rend compte, ou encore le spectateur, c'est encore un "soi" ou un "moi" capable d'observer et de décrire le phénomène en question à la première personne. Et d'éprouver aussi l'état béatifique qui en résulte. D'où la question de savoir comment surpasser le "soi" autrement que par le soi ? Et s'il est seulement possible de se détacher du soi, mais sans le soi, comme l'affirme l'auteur dans son énoncé contradictoire.

Peut-on vraiment se défaire de soi-même et accéder au vide et au non-soi ? Et si l'Éveil le permet, alors en quoi consiste-t-il précisément ?

Dès lors, on voit mieux comment se pose le problème.

55 Attitude totalement différente de la prière, qui est un acte physique et mental qui s'inscrit dans une tension interne et produit quelque chose qui est de l'ordre du relationnel. Et qui implique la présence d'un Autre ou qui signe une rencontre avec une Altérité.

56 La conscience est un produit des agrégats ou de la chaîne de la production conditionnée. Voir, D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op.cit., pp.187 et 248. Dans les deux cas, elle n'est jamais isolée ou autonome. L'exemple pris par A. Brahm dans les expériences de mort clinique (p.182) ne prouve rien. Même dans le cas de la pure lucidité, de l'attention ou de la vigilance, la conscience est encore conscience de quelque chose, à savoir d'elle-même, des conditions qui l'entretiennent ou de l'absence de soi qui la constitue.

57 A. Brahm, *Manuel de méditation*, op. cit., p.97.

Dans le chapitre concernant l'attention dirigée sur l'esprit⁵⁸, l'auteur reproduit cette confusion entre deux types d'opération épistémique et noétique qui renvoient à deux aspects de la conscience, ou encore à deux consciences différentes. L'un de ces aspects relève de l'esprit en tant que tel, et est décrit par A. Brahm comme étant : "(...) *la nature du citta ...*"⁵⁹. Il définit alors cette conscience comme étant indemne des autres consciences liées aux organes des sens :

"De même, avant de commencer à investiguer la nature du citta, il faut s'assurer que la conscience mentale est purifiée de tous les autres types, c'est-à-dire que les cinq consciences des sens externes ont été abandonnées."

Ce retour sur soi, ou de la conscience sur elle-même, n'est pourtant compréhensible et descriptible qu'en des termes faisant intervenir la conscience s'auto-analysant et s'auto-observant. C'est cette circularité psychique que l'auteur a quelque peine à identifier. Si, en bonne pensée bouddhiste, la nature de l'esprit n'est pas assimilable à une substance autonome et éternelle, c'est que l'esprit, pour apparaître et subsister, dépend d'autres facteurs, comme le nom et les objets mentaux⁶⁰. Cet aspect spécifique de l'esprit, ou plus exactement de l'opération de cette même conscience, est ce qui permet au méditant d'entrer dans la vigilance, puis d'observer et d'analyser les pensées comme l'esprit lui-même. Pour cela, il est nécessaire de pratiquer la méditation au niveau du troisième *jhāna*. Grâce à la vigilance déployée, il est possible de connaître la pure nature de l'esprit, à la fois comme un ensemble psychique discontinu et comme une conscience dépourvue de toute essence stable et perdurante :

*"La vigilance surpuissante peut alors prendre l'expérience récente du jhāna, qui est une expérience soutenue du citta séparé des cinq sens, comme objet d'investigation. C'est seulement ainsi que l'on peut vérifier que le citta est anattā, que la conscience mentale est sujette à apparition et à disparition, qu'elle n'est ni moi ni mienne, ni un soi, qu'elle n'est ni Dieu ni une conscience cosmique, mais seulement citta, une flamme qui brûle alimentée par un combustible."*⁶¹

Considérer l'esprit en tant que tel, isolé des cinq sens, tel un objet d'investigation psychologique, comme le préconise A. Brahm à la suite des *sūtras*, est parfaitement envisageable. Il suffit, pour cela, de s'observer soi-même, dans le calme et le silence⁶². Mais cette opération comporte deux effets qui ne sont pas identiques :

- l'un est de se dédoubler, artificiellement et temporairement ;

58 *Ibid.*, p.112.

59 *Ibid.*

60 p.113: "Le citta dépend lui aussi d'un combustible. Les suttas disent qu'il dépend du *nāma-rūpa* (le corps et les objets mentaux), et que lorsque le *nāma-rūpa* cesse, le citta s'éteint complètement. Il s'éteint, il "nibbāne"."

61 p.112. À la p.145, l'auteur décrit les six caractéristiques du *jhāna* et affirme que, dans ces états de conscience, les cinq sens ne sont plus en activité. Mais d'autres auteurs stipulent que l'entrée dans les *jhānā* n'annihile pas totalement les sens et leur fonctionnement. Voir, V. H. Gunaratana, *Initiation à la méditation profonde en pleine conscience, op. cit.*, p.121. Il semble même que la sensation appartienne encore à l'expérience des *jhānā* comme l'explique D. Treutenaere : "Le Bouddha cite comme source d'attachement à ces états supérieurs de conscience le fait qu'ils ont en commun, de plus en plus subtilement, d'apporter la **sensation** de ne plus être nuisible ni à soi ni aux autres : c'est un acquis extraordinaire mais qui illustre malgré toute la limite de ces états." (c'est nous qui surlignons). D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances, op.cit.*, p.131. Voir, plus bas, Annexe -2 -.

62 Cet acte de la conscience consciente d'elle-même, ou de l'esprit s'observant et se connaissant lui-même contredit et réfute les positions des idéalistes représentés par les courants du Mādhyamaka et du Yogācāra.

- l'autre, de révéler une conscience biface ou une double conscience, à savoir celle qui observe et celle qui est observée, avec les objets contemplés.

Si le premier effet est sans conséquence, il n'en est pas de même pour le second. Car celui-ci ne reproduit pas tant la dualité de l'acteur et du spectateur qu'il n'incite à penser que ce dédoublement artificiel ne peut se faire qu'à partir d'une même base psychique.

En effet, par quoi l'esprit, le *citta*, surtout détaché des sens et considéré comme pur, pourrait-il être observé ?... Sinon par la conscience elle-même? C'est-à-dire par l'esprit ou le *citta*. Lorsque A. Brahm évoque la puissance de la vigilance pour effectuer une contemplation objective de l'esprit, à quoi peut-il faire allusion sinon à l'esprit lui-même, qui se trouve alors en état de vigilance ? Cependant, il s'en tient uniquement à la description de la nature discrète de l'esprit et de sa vacuité initiale, mais sans pour autant expliquer d'où provient la vigilance grâce à laquelle l'analyse de l'esprit devient possible et peut procéder, ni par quelle fonction psychique précise elle peut être maintenue tout au long de l'observation neutre.

Un peu plus loin, il décrit la conscience comme étant vide de soi :

"Le dernier refuge de l'illusion d'un soi se dévoile. Auparavant, il vous aurait paru évident que "je suis le spectateur, celui qui connaît." Mais ce qui paraît évident est souvent faux. Maintenant vous ne voyez plus qu'un connaître, une conscience mentale (...) Citta n'est qu'un phénomène naturel, sujet à cessation. Cela ne peut être moi, mien ou un soi. Ce qui connaît, citta, est compris finalement comme anattâ."⁶³

Assurément, et l'on voit bien les étapes qu'il faut parcourir pour accéder à cette vision de la vacuité.

Mais cela ne répond pas à la question de savoir ce qui, au juste, fait prendre conscience au méditant que l'esprit est un phénomène naturel, éphémère et dénué de soi ? Si ce n'est la conscience elle-même. Et à qui précisément le fait-elle valoir, si ce n'est au *citta*, c'est-à-dire à l'esprit en tant que tel⁶⁴? L'emploi du pronom "vous" par A. Brahm fait bien référence à une conscience, celle du lecteur ou du méditant qui doit reconnaître le processus en question. Et qui est sensible à ce que l'auteur appelle "*un connaître*" et qui est encore de l'ordre d'une "*conscience mentale*".

Ainsi, même un "*connaître*" impersonnel ne peut être connu ou reconnu que par une conscience. Plus loin, l'auteur parle de la "*vue profonde*"⁶⁵ qui permet de réaliser le non-soi et l'impermanence de toutes choses. Mais là aussi, à quoi se rattache cette vue sinon à l'esprit lui-même qui, comme l'écrit l'auteur plus loin : "*régit toute l'activité consciente*"⁶⁶?

Quant à l'analyse introspective, ne dépend-elle pas encore de l'esprit, celui-là même qui s'éveillera, un jour, à la vérité de sa propre nature? À moins que ce "*connaître*" dont l'auteur parle ne soit l'œuvre d'un autre esprit, ou d'une autre conscience⁶⁷? Mais c'est là une hypothèse inenvisageable pour le Bouddhisme.

Celui-ci reconnaîtrait sans doute la différence établie par la philosophie occidentale depuis le Moyen-Âge entre "*subjectité*" et "*subjectivité*"⁶⁸. Deux notions différentes qui se réfèrent à deux fonctions noétiques précises :

63 p.114.

64 Vivre sans "moi" n'est pas vivre sans "je", comme l'exemple du Bouddha lui-même le démontre.

65 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation, op. cit.*, p.179.

66 *Ibid.*, p.186.

67 Avec cette fois-ci le risque d'une régression infinie, ou d'un appel à une altérité surnaturelle...

68 Cf. O. Boulnois (éd.), *Généalogies su sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p.171: "Le sens kantien du "sujet" unifie deux concepts : le concept métaphysique d'*hypokeimenon*, de substrat sous-jacent (la "subjectité"), et la certitude primitive de penser ("*cogito*") selon Descartes ("la subjectivité")."

- l'une, la subjectivité, induit l'existence d'une substantialité de l'esprit ou de l'âme que le Bouddhisme a refusée, en affirmant qu'il n'existe rien de stable ni d'éternel dans le psychisme humain ;

- l'autre concerne la subjectivité, celle qui advient lors des opérations mentales comme la pensée, et plus précisément lorsque la pensée se pense elle-même⁶⁹. Opération mentale que le Bouddhisme admet en tant que telle, quoique sans l'hypostasier ni l'absolutiser.

En langage kantien ou cartésien, si l'ego ou le moi, en tant que substance pensante, est révoqué par la philosophie bouddhique, il n'en est pas de même du cogito conçu tel un processus naturel et opérant soit de façon immanente et impersonnelle, comme dans la production conditionnée, soit de façon singulière et personnelle, comme dans l'énoncé des Quatre vérités et dans l'Éveil du Bouddha.

Or, la démonstration d'A. Brahm fait preuve d'un défaut d'argumentation : celui d'une circularité d'ordre épistémologique qui, visiblement, n'a pas été sérieusement envisagée par l'auteur. Et ce défaut révèle les limites, sinon de la méthode méditative d'A. Brahm, du moins de son analyse et de la pertinence de ses descriptions. La question de la conscience et de ses fonctions reste donc posée.

En fait, s'il s'agit de faire prendre conscience au lecteur de la teneur psychologique des transformations intérieures qui peuvent advenir en lui, notamment lorsque celui-ci observe les méthodes de méditation proposées, le choix d'A. Brahm peut en partie se justifier. Mais l'auteur aurait dû, par souci déontologique, avertir le lecteur de son choix et de sa façon d'opérer. Cet avertissement aurait eu le mérite de clarifier son explication et d'éviter de la confondre avec celles provenant des *sûtras* du Bouddhisme ancien auxquels il se réfère tout au long de son livre. De plus, il eût été préférable qu'il se défiât des descriptions trop rapides concernant la nature de l'esprit. Car cette question philosophique et psychologique a fait couler beaucoup d'encre en vingt cinq siècles de pensée, et a connu des avancées considérables⁷⁰. Sans doute eût-il été plus prudent de s'en informer auparavant...

B - La question de la volonté

Grâce aux développements philosophiques et aux découvertes des neurosciences, il est possible de discuter, voire, dans une certaine mesure, de réfuter l'analyse d'A. Brahm de la volonté au moins sur un point précis: l'expérience de B. Libet et les conclusions qu'il en tire.

De fait, d'autres auteurs ont réeffectué l'expérience de Libet⁷¹, mais ont abouti à des conclusions différentes quant à la nature de la volonté et de sa fonction au sein du processus de l'acte⁷². Et du fait que cette question de l'acte, autrement dit du *karma*, se trouve au cœur même de la pensée du Bouddhisme, il paraît essentiel de reprendre les éléments du dossier afin de l'élucider au mieux.

Voici une description de l'expérience de B. Libet :

69 Processus noétique idiotement refusé par les courants philosophiques du Bouddhisme Mahāyāna, comme le Mādhyamaka et le Vijnānavāda, preuve que ces pensées sont intellectuellement régressives en comparaison des avancées du Bouddhisme ancien. Voir, C. Petitmengin, *Le chemin du milieu. Introduction à la vacuité dans la pensée bouddhiste indienne*, Paris, Dervy, 2007, pp.160-161. Exemple d'un auteur adhérent totalement à la pensée nāgārjunienne et incapable de distance critique.

70 Cf. P. Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS, 2007. P. Engel, *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, 1996.

71 Voir le site: http://www.aphania.com/exemples/automates_intelligents.html#retour.

72 En "Annexe", nous avons reproduit un article de J. Proust qui résume sa pensée à ce sujet et les critiques émises à l'encontre de l'expérience de B. Libet.

"Dans les années 1980, Libet se propose d'étudier le mouvement volontaire. Il demande aux sujets de son expérience de bouger la main et de dire à quel moment ils ont pris la décision de la mouvoir. Pendant l'expérience, l'activité cérébrale des sujets est mesurée en continu. Le neurobiologiste observe une activité cérébrale typique entre une demi-seconde et une seconde avant le mouvement, laps de temps pendant lequel la décision volontaire a lieu. Mais quand exactement ? Pour le savoir, Libet demande aux sujets de signaler exactement le moment où ils prennent leur décision. Le résultat est surprenant : le cerveau entre en action avant que les sujets ne la prennent (environ 300 millisecondes avant), laissant penser que la décision consciente n'est pas la cause du mouvement, mais un phénomène accompagnant un processus neuronal déjà initié par le cerveau."⁷³

Contrairement à une lecture superficielle de l'expérience de Libet⁷⁴, ce qui est relevé par le neurobiologiste n'est pas l'absence du libre-arbitre dans cette motion volontaire du sujet, mais au contraire sa présence qui est capable de bloquer ou d'arrêter le mouvement initié. En revanche, il affirme que l'origine du processus volitionnel échappe à la conscience⁷⁵.

Or, au regard des dernières expériences effectuées en ce domaine, et contrairement à ce qu'affirme A. Brahm, la volonté est loin d'être une simple illusion ou un épiphénomène sans conséquence, voire l'effet d'un processus impersonnel ou inconscient. En effet, c'est bien la volonté qui intervient à différents moments de l'action pour initier, conduire celle-ci ou l'infléchir⁷⁶. Mais accompagnée d'un autre élément déterminant : la conscience.

Si la conscience ne déclenche pas l'acte en tant que tel, ou si elle n'a pas directement accès à ce qui déclenche l'acte, elle n'en joue pas moins un rôle certain à l'égard de la volition⁷⁷. En effet, dans le processus complexe de l'agir, la conscience possède une fonction essentielle qui ressortit à la causalité⁷⁸. Autrement dit, la conscience possède un rôle déterminant dans la volonté d'agir, volonté qui n'est pas une simple illusion rétrospective. Car si la volonté se meut en parallèle avec la conscience, et si celle-ci accompagne la volonté dans tout le

73 Cf. B. Baertschi, *La neuroéthique*, op. cit., pp.69-70.

74 L'ouvrage de B. Libet a été récemment traduit et publié en français lorsque cet article était déjà rédigé. Il faut rendre justice à l'intelligence de ce scientifique et à sa probité intellectuelle. En effet, il ne dénie nullement la présence du libre-arbitre chez l'homme et ses opérations psychiques. Il les recadre selon ses découvertes qui restent majeures en ce domaine. Voir, B. Libet, *L'esprit au-delà des neurones. Une exploration de la conscience et de la liberté*, Paris, Dervy, 2012, pp.156-158, 174-175, 214, et p.162:" (...) le libre-arbitre n'initie pas un processus volontaire; mais il peut en enrayer le résultat en opposant activement son veto au processus de volition et en abandonnant l'acte lui-même, ou, au contraire, en permettant à l'acte de se produire."

75 Cf. B. Baertschi, *La neuroéthique*, op. cit., p.70:"Selon lui, ces expériences ne mettent pas du tout en question la réalité du libre arbitre, contrairement à ce qu'une interprétation hâtive pourrait laisser penser, le libre arbitre n'étant alors qu'un épiphénomène de l'ordre d'une illusion, accompagnant réellement ce qui se passe dans notre cerveau à notre insu; non, le libre arbitre existe réellement, et il peut agir pendant les 200 millisecondes qui restent avant que l'acte ne soit effectué. Toutefois, comme l'action cérébrale est déjà initiée, la seule chose qu'il puisse faire, c'est arrêter le mouvement : "Le processus volitionnel est donc initié inconsciemment. Mais la fonction consciente peut encore contrôler le résultat; elle peut bloquer [veto] l'acte. Le libre arbitre n'est donc pas hors jeu." Pour une autre interprétation des résultats de Libet, voir, B. Libet, *L'esprit au-delà des neurones*, op., cit., "Postface" de J. F. Lambert.

76 Cf. J. Proust, *La nature de la volonté*, op. cit., pp.184-190. Voir aussi l' "Annexe" en fin de texte, le § : "*La volonté consciente, un processus hiérarchique.*"

77 Une autre expérience dément cette inactivité ou cette absence de la conscience. En effet, la détection d'une intention dans le cerveau, même d'un primate évolué, a été effectuée et révèle que celle-ci précède bien l'acte volitif et l'oriente consciemment. Voir, C. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, op. cit., pp.239-245.

78 Cf. J. Proust, *La nature de la volonté*, op. cit., p.190 : " Ce que montrent ces résultats, c'est que la conscience d'agir joue bien un rôle "constructif", c'est-à-dire qu'elle s'insère dans le processus de l'agir et y joue un rôle causal."

processus volitionnel, alors cela signifie que la volition n'est pas un acte qui s'effectue de façon inconsciente.

C'est là aussi qu'entre en jeu la liberté de la personne. Et par là même sa responsabilité. Car si la volonté est bien libre d'agir, ce qui est parfaitement démontrable⁷⁹, cette liberté implique en retour une responsabilité de l'auteur. Et cela, quels que soient les embarras de l'agir qui peuvent advenir ou les problèmes relevant d'un phénomène comme l'acrasie⁸⁰. Indéniablement, si l'auteur des actes est responsable, c'est parce qu'il est libre d'agir. Ce découpage analytique renvoie au débat classique sur la primauté de la liberté ou de la volonté. Or, il semble bien, d'après les études philosophiques et psychologiques récentes, et à l'encontre d'une représentation traditionnelle, qu'entre la volonté et la liberté, ce n'est pas la liberté qui est première, mais bien la volonté. En effet, ce n'est pas parce qu'il existerait a priori une liberté - espace transcendant existant en l'homme ou condition transcendantale d'agir - que la volonté pourrait ensuite s'exercer, et la personne s'affirmer. Mais c'est parce que la volonté s'exerce de la manière la plus naturelle qui soit, sans faire appel à quelque cause extérieure, et dans la mesure où l'individu est conscient de poser des actes, que celui-ci devient progressivement un sujet libre et responsable. Et cela sans postuler nécessairement une liberté métaphysique, comme étant là a priori et précédant la conscience même du sujet.

Cette conception se situe donc à la fois aux antipodes d'une philosophie déterministe ou nihiliste de la volonté⁸¹, comme d'une théologie providentialiste où la liberté est présentée comme un don surnaturel, provenant d'une Altérité qui soit gouverne, soit influe sur la volonté humaine⁸². Tout au contraire, et c'est par la pratique sensée, c'est-à-dire conscientisée, de la volonté et de l'agir, que le sujet humain apprend progressivement à devenir libre dans son existence et responsable de ses choix⁸³. En ce sens, la volonté est psychologiquement et cognitivement première, et la liberté seconde. Autrement dit, la liberté est un effet de la volonté et de la conscience, et non l'inverse, parce que, en tant que telle, la liberté est la conséquence psychologique d'une pratique impliquant d'abord la volonté⁸⁴.

79 *Ibid.*, ch. VI.

80 Ou faiblesse de la volonté. Même le fait de ne pas pouvoir réaliser ce que l'on veut dépend encore de soi, et non d'une entité étrangère ou d'un facteur extérieur.

81 L'adhésion à ces conceptions relève en fait déjà d'un choix personnel, d'une volonté qui implique un minimum de liberté et de conscience individuelle.

82 D'après cette théologie, la liberté et la volonté humaines seraient ainsi soutenues et sous-tendues par la volonté divine. Voir, K. Rahner et H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Le Seuil, 1970, art. "Liberté." Et, Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Le Cerf, 1962, *Les actes humains*, 1a-2ae, Tome premier, Questions 10, art. 4, p.134 : "Elle [la Providence] meut donc tous les êtres selon leur condition de telle sorte que sous la motion divine, des causes nécessaires résultent des effets nécessaires et des causes contingentes résultent des effets contingents. Puis donc que la volonté est un principe actif non déterminé à ne vouloir qu'une chose (...), Dieu la meut sans la déterminer nécessairement à une seule chose (...)." Et le commentaire de la note [37], p.336 : "Mais comment maintenir à la fois la contingence et la liberté de notre vouloir et l'infailibilité de l'action divine ? S. Thomas surmonte la difficulté par une sorte de renversement des perspectives. La liberté, la contingence du vouloir humain est un fait indéniable; mais loin de l'opposer à la toute-puissance divine, il faut au contraire affirmer que c'est cette toute-puissance même qui veut et constitue cette liberté, qui établit dans le monde des causes secondes produisant leur action d'une manière contingente."

83 Cf. J. Proust, *La nature de la volonté*, *op. cit.*, pp.249-251. Même si la volonté n'est pas totalement intègre, sa mise en œuvre par le sujet lui-même ou par elle-même (l'autodétermination du vouloir) est le signe indéniable de la liberté ou d'une possible liberté.

84 Cette conclusion va à l'encontre des systèmes philosophiques ou théologiques pour lesquels la liberté n'est pas un effet, ou dit autrement, n'est pas un habitus. Ainsi de la théologie thomiste qui assimile et confond libre

Mais ce qui est extraordinaire, c'est que cette dimension causale de la conscience, révélée par les neurosciences, n'a apparemment pas échappé aux docteurs du Bouddhisme ancien qui considéraient celle-ci comme déjà présente lors de la conception du fœtus, lui attribuant un rôle déterminant :

"(...) l'Abhidhamma et ses commentaires (...) affirment expressément qu'au moment de la conception la conscience conditionne la venue à l'existence corporelle. (...) La conscience continuera, ensuite, d'être un support et un facteur d'entretien pour le corps développé (...)."85

Une telle vision de la place de la conscience, au sein même de la volition, est confirmée par les *sûtras* antiques, où le Bouddha affirme lui-même être le seul et unique responsable, agent ou acteur, de sa propre méditation qui le conduit d'un *jhāna* à un autre, c'est-à-dire degré par degré, jusqu'à l'Éveil et la libération ultime. En ce sens, la conscience du Bouddha, que l'on peut personnaliser sans craindre de la confondre avec un "ego"⁸⁶, est le vecteur ou le facteur à la fois nécessaire et suffisant à sa progression vers la délivrance.

C'est ainsi que le Bouddha parle de lui à la première personne lorsqu'il évoque la nuit de son Éveil, comme les différentes expériences et étapes méditatives qu'il a successivement éprouvées et par lesquelles il est passé, de façon volontaire. Et cela sans aucune équivoque possible :

"Ma pensée étant ainsi concentrée, purifiée, nettoyée, immaculée, débarrassée des souillures mineures, assouplie, malléable, stable, immobilisée, j'inclinai ma pensée vers la connaissance des souvenirs des existences antérieures. (...) [Puis] j'inclinai ma pensée vers l'épuisement des impuretés (...) Je reconnus selon la réalité: "Ceci est la cessation de la douleur" (...)."87

Nul doute, comme le texte l'affirme, qu'il revient au Bouddha lui-même, en personne, d'avoir conduit sa propre méditation, et non pas d'avoir été dirigé par elle ou par toute autre forme de processus inconscient ou automatique. Difficile de dire, ensuite, comme le fait A. Brahm, qu'il s'agit là d'un "processus de causalité impersonnel"⁸⁸. De fait, s'il existe un processus impersonnel, il s'agirait plutôt de la production conditionnée qui emprisonne la conscience et aliène tout individu dans un flux irrépressible, le *samsāra*. Mais ce processus peut s'inverser, s'épuiser et même se personnaliser, lorsque l'individu refuse à se laisser emporter par le *samsāra* et devient enfin conscient de lui-même pour conduire son existence vers une destinée qui ne soit plus fatale.

Ce qu'il faut bien saisir dans la conception que nous défendons, c'est que la place de la causalité, dans le mouvement qui engage le processus de l'action, n'invalide nullement la

arbitre et volonté. Voir, S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Le Cerf, 1928, *L'âme humaine*, 1a, Question 83, art. 2, et art. 4, p.334: " L'on a prouvé plus haut que *faire acte d'intelligence* et *raisonner* appartiennent à la même puissance, comme le repos et le mouvement appartiennent à une même force. Il en va donc de même pour *l'acte de vouloir* et *l'acte de choisir*. Et voilà pourquoi la volonté et le libre arbitre ne forment pas deux puissances, mais une seule." De fait, même si la volonté n'est pas pure, est handicapée ou reste entachée par le péché, comme l'a vu pertinemment un saint Augustin, cela ne représente pas un obstacle rédhibitoire à l'action volontaire ni à la liberté qui peuvent encore s'exercer, même "maladroitemment". De ce fait, l'être humain peut se constituer progressivement en être libre par ses actes, sa volonté et sa responsabilité.

85 Cf. L. Kapani, *La notion de samskāra*, *op. cit.*, pp.206-207.

86 Comme on l'a vu, elle serait plutôt de l'ordre d'un cogito, d'une subjectivité que d'une subjectité. Voir, plus haut, note 68.

87 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, Paris, Seghers, 1962, pp.87-89. (C'est nous qui surlignons).

88 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation*, *op. cit.*, p.183.

liberté, comme il n'implique pas la disparition ou la relativisation de la volonté. En effet, cette causalité n'est pas un processus déterministe, et il dépend moins des conditions externes au sujet humain que de ses motivations internes⁸⁹.

Dans cet espace mental se situent à la fois le jeu des motivations internes et des délibérations intérieures, mais aussi celui des représentations et des décisions qui ont des effets directs sur l'agir humain. Cet ensemble fait partie des conditions nécessaires de l'action⁹⁰. De plus, cet espace est aussi celui de la conscience qui, comme on vient de le voir, joue un rôle essentiel et apparaît aux moments décisifs du processus de l'action⁹¹. Or, cet espace mental n'est autre, en vérité, que celui de l'intériorité. C'est au sein de cette intériorité, qui se construit progressivement au même rythme et sur une même échelle psychologique que la liberté, que l'expérience mystique et méditative, et notamment celle des *jhānā* dont parle le Bouddhisme, s'effectue et se réalise. Et cela depuis les premières extases jusqu'au stade suprême de l'Éveil.

Par ailleurs, la description des états méditatifs, c'est-à-dire les *jhānā*, que donne A. Brahm nous paraît entachée de contradictions.

En effet, dans les chapitres sur les *jhānā*, A. Brahm les présente comme étant des états où cesse toute activité mentale et intellectuelle⁹², et surtout où aucune volition ni aucun choix ne semblent possibles⁹³. Le méditant se laisse donc conduire par un processus impersonnel qui ne dépend plus de lui. Toutefois, un peu plus loin, l'auteur cite un *sūtra* qui affirme, au contraire, que ces états méditatifs sont des constructions mentales dues essentiellement à la volonté⁹⁴. A. Brahm parle ainsi d'un "élan" impulsé par le méditant dès le premier *jhāna*, quoique cet élan équivaut paradoxalement, selon lui, à un lâcher-prise, et non à un acte volontaire⁹⁵. Puis, il évoque la notion d' "*adhittāna*", employée pour parcourir les différents stades spirituels. Or, celle-ci désigne bien une "détermination" ou une "ferme résolution",

89 Pour une explication de la théorie causale de l'action et des chaînes causales déviantes, voir M. Kistler : "Les causes des actions", in F. Markovits et G. Radica (dir.), *L'action*, Nanterre, Université Paris X, 2006, Revue : "Le temps philosophique", N°: 12, p.142 : "Selon la TCA [i.e. théorie causale de l'action], les actions sont des événements provoqués par un être rationnel qui remplissent deux conditions : premièrement, il existe des raisons qui, si elles sont explicitement formulées, font apparaître l'événement en question comme une action rationnelle, dans la mesure où ces raisons constituent les prémisses d'un syllogisme pratique dont la conclusion est une description de l'action, et deuxièmement, l'acteur s'est représenté ces raisons avant l'action, et il existe un épisode mental impliquant l'ensemble de ces représentations qui a causé l'action."

90 Cf. M. Kistler, "Les causes des actions", *art. cit.*, p.171: "La théorie de la causalité en termes de dépendance contrefactuelle et la théorie du transfert permettent toutes les deux de justifier la thèse centrale de la TCA selon laquelle ce qui distingue une action que j'accomplis d'un événement qui ne fait que m'arriver, c'est le fait que lorsqu'il s'agit d'une action, le mouvement corporel qui en constitue l'action de base possède une cause interne dans un épisode mental. Selon ces conceptions, il est légitime de dire que cet épisode mental a causé le mouvement corporel quoiqu'il n'en constitue pas une condition suffisante (...)."

91 Voir, ci-dessous, dans l' "Annexe", le texte de J. Proust: "Les mécanismes de la volonté", et notamment le § : "Le contrôle de l'action."

92 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation*, *op. cit.*, p.145.

93 *Ibid.*, pp.128, 154-155: "(...), en jhāna on ne peut faire aucun mouvement, on ne peut prendre aucune décision de passer du jhāna vers autre chose, on ne peut même pas décider d'en sortir. (...) En jhāna, on n'a plus de faculté de contrôle."

94 p.188 : "(...) ce premier jhāna est conditionné et produit par la volition, et ce qui est conditionné et produit par la volition est impermanent et sujet à la cessation..."

95 p.155.

comme la traduction de ce terme le montre⁹⁶, ce qui signifie qu'elle implique la volonté. Ces différentes présentations de ces états sont manifestement contradictoires⁹⁷.

Comment donc concilier ces deux approches apparemment incompatibles ? Et surtout quel statut précis accorder à la volonté dans la quête de l'Éveil ?

III - Rapide historique de la notion de volonté

Retracer, même succinctement, l'histoire philosophique de la notion de volonté déborde largement le cadre de cet article⁹⁸. On peut, néanmoins, tenter d'en donner un rapide aperçu.

Il revient au stoïcisme d'avoir établi philosophiquement la notion de volonté et de l'avoir théorisée en l'opposant au désir⁹⁹. Pour Plotin, la volonté est ce qui meut l'Un et lui confère, de lui-même, une dynamique intrinsèque¹⁰⁰. Cette idée sera reprise par les auteurs chrétiens qui l'appliqueront à la Trinité, pour ensuite l'attribuer à la psychè de l'être humain. Mais le débat le plus célèbre suscité par la notion de volonté, dans l'histoire de la théologie chrétienne, fut celui qui opposa Pélage à saint Augustin¹⁰¹. Ce débat théologique fut si important et si décisif pour toute l'histoire de la pensée occidentale qu'il mériterait infiniment mieux qu'une simple mention¹⁰². Il fut d'ailleurs sans cesse reconduit jusqu'à la Réforme et à l'époque moderne, où il prit des proportions considérables, avec, au centre, la question de la liberté humaine et de l'efficacité de la volonté.

En résumé, pour Pélage la volonté humaine tient une place centrale dans l'économie du salut, au point de ne laisser qu'une place secondaire à la grâce divine et à ses opérations. Saint Augustin réagit violemment contre cette thèse en défendant la place de la grâce contre la volonté humaine, entachée, selon lui, par le péché originel. En ce sens, pour Augustin, la volonté, et plus précisément l'exercice de la volonté, s'oppose à la grâce et se présente comme son concurrent naturel. Ainsi conçue, la volonté, par ce que liée au désir, est inéluctablement un acte d'orgueil.

Pour être juste avec le génie d'Augustin, il faut préciser que celui-ci ne remet pas en cause la liberté humaine, tout au contraire. Mais il en montre à la fois la grandeur et les limites. Car c'est la grandeur de l'homme que d'être libre et d'user de son libre-arbitre, mais c'est aussi sa faiblesse que de ne pouvoir toujours faire le bien qu'il se propose de faire. Faiblesse de la volonté et liberté infinie se conjuguent ainsi dans l'âme humaine, où le combat entre le bien et le mal se joue sans cesse, avec l'aide de la grâce divine si l'homme l'accepte, c'est-à-dire la souhaite, la désire ou la cherche.

96 p.155, note 1. "adhiṭṭāna: décision, résolution, détermination."

97 Voir, notre réflexion: "La pensée d'A. Brahm incline-t-elle vers le quiétisme ?"

98 On se reportera à l'ouvrage suivant: Ph. Saltel (dir.), *La Volonté*, Paris, Ellipses, 2002.

99 Cf. Ph. Saltel (dir.), *La Volonté, op. cit.*, pp.49 ss.

100 Cf. Plotin, *Ennéades*, VI, 8-9, Paris, Les Belles Lettres, 1938, pp.143-145.

101 Cf. A. Di Berardino et F. Vial (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Le Cerf, 1990, Vol. II, art. "Pélage - Pélagiens - Pélagianisme", pp.1976-1980.

102 À commencer par l'adage pélagien qui stipule qu'il est en le pouvoir de chacun de faire le bien et de gérer soi-même sa propre liberté. Voir, A. Di Berardino et F. Vial (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien, op. cit.*, p.1978 : "Pour Pélage, la grâce de Dieu est seulement une aide extérieure à la liberté (...). En effet, depuis la création, la liberté a une autonomie radicale dans les décisions concernant son destin. C'est à ses choix, et à eux seuls, que l'on doit le mérite de les vouloir, de les réaliser et d'en avoir la récompense correspondante." Une telle pensée, hormis la mention de la présence divine, est proche à la fois du Stoïcisme et du Bouddhisme.

Cependant, dans ce débat profond, il semble que Pélage ait perçu dans la volonté une caractéristique qui a échappé à Augustin :

*"Pélage s'élevait avec force contre la notion de péché originel. Cela vient de ce qu'il insistait sur le libre arbitre humain qu'il faut considérer comme l'idée fondamentale de sa conception. Par opposition à Augustin, il considère la vie de la volonté non pas comme un tout cohérent, mais plutôt comme quelque chose de fragmentaire. Ce qui est important selon lui, c'est moins la tendance générale de la volonté que l'acte individuel, isolé, de la volonté. Par conséquent, il ne considère pas le péché comme une perversion de la volonté, mais seulement comme un acte coupable isolé ; et le péché est surmonté parce que l'homme, en raison du libre choix qui lui est offert à tout instant, se décide pour le bien, qui est saisi également comme un acte isolé."*¹⁰³

Figurerait presque, dans cette description discontinue de l'acte volontaire et du traitement infligé au péché et au mal commis conçus comme des actes indépendants, isolés, un début de théorie se rapprochant à la fois des conceptions du Bouddhisme ancien et des théories contemporaines de la volonté.

L'argumentation que saint Augustin a opposée à la conception pélagienne de la liberté, et surtout de la volonté, montre qu'il ne distinguait pas clairement entre volonté et désir¹⁰⁴. De plus, il estimait que la volonté était incapable par elle-même de choisir le bien ou de s'opposer au mal sans l'aide efficace de la grâce divine¹⁰⁵. Et surtout qu'elle était incapable d'aider l'homme à devenir véritablement libre¹⁰⁶.

Or, comme le stoïcisme l'avait déjà compris¹⁰⁷, il est dans la nature même de la volonté de pouvoir s'opposer aux tendances innées, aux inclinations et aux habitudes de l'être humain, et notamment à celles du désir. Ce qui place immédiatement la volonté sur un plan autre et supérieur à celui de l'affectif¹⁰⁸.

103 Cf. A. Nygren, *Éros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Le Cerf, 2009, Tome III, p.83, note (146). Le théologien qui, plus tard, se rapprochera subtilement de Pélage, mais sur des bases augustiniennes, est Duns Scot qui affirme qu'un acte libre indépendamment de la grâce est possible pour l'homme, même pécheur, de par sa volonté. Voir, Cf. O. Boulnois, "Entretien", revue : "Le Philosophoire" N°: 18, Automne 2002, p.17. Position justifiée du fait que si l'homme n'est vraiment libre de faire le bien que si la grâce le conduit ou l'inspire, cela signifie qu'il n'est pas libre, à proprement parler, de faire le bien ou le mal. Et donc qu'il n'est pas libre du tout.

104 Cf. A. Nygren, *Éros et agapè, op. cit.*, p.83 ss. M.-A. Vannier (dir.), *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe. IVe-XXIe siècle*, Paris, Le Cerf, 2005, art."Volonté", pp.1482-1485. Cette même confusion, mais qui est celle, rappelons-le, de saint Augustin lui-même, est reprise par un commentateur contemporain dans sa thèse. Voir, P.-M. Hombert, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*, Paris, I.E.A., 1996, p.275:" Pour lui, en effet, la volonté n'étant que le mouvement de l'amour se portant vers son objet (...)." Et p. 547, note 177, à propos de la délectation: "La délectation ne pallie pas à une volonté déficiente. Elle est la volonté voulante, car on désire ce que l'on aime et on aime ce que l'on désire et connaît."Ce qui revient en fait à méconnaître la volonté en tant que telle, différenciée du désir, de l'amour et des affects. Ce que l'auteur confirme dans cette même note: "La psychologie augustiniennne de la grâce unit étroitement les éléments affectifs volontaires et cognitifs de l'amour."

105 Cf. M.-A. Vannier (dir.), *Saint Augustin, op. cit.*, art. "Liberté", pp.868-870: "En l'absence de cette grâce qui renforce la volonté des élus par l'incapacité de pécher qu'elle leur dispense, la nature humaine garde le libre choix mais sous une forme affaiblie depuis la perte d'intégrité de la volonté, lui conférant ainsi un fondement injuste qui mène l'expression de la volonté sur le chemin du mal (...)."

106 *Ibid.*, p.869. D'après certains auteurs, Augustin aurait vu que la volonté se meut par elle-même. Voir, O. Boulnois, "Augustin, la faiblesse et la volonté", in A. de Libera (éd.), *Après la métaphysique: Augustin*, Paris, Vrin, 2013. Avec cette déclaration augustiniennne très moderne: "Je ne possède rien que ma volonté" (p.56).

107 Cf. Ph. Saltel, *La Volonté, op. cit.*, p. 54: "En tant que "bonne émotion", la volonté s'oppose donc à l'irrationalité du désir, qui est une passion."

Cette analyse n'a pas échappé à un penseur médiéval comme Jean Duns Scot¹⁰⁹. Sa conception, à la suite de celle de l'école franciscaine qui s'est opposée sur cet épineux sujet à l'école dominicaine, part du principe de la supériorité de la volonté sur l'affectif et l'intellect¹¹⁰. Ce faisant, Duns Scot lui accorde une autonomie et même une souveraineté qui n'appartenaient auparavant qu'à l'intellect, ou qu'à l'âme dans sa partie intellectuelle, celle qui était considérée comme la plus proche et la plus semblable au divin. Avec l'école franciscaine et la théologie scotiste, la volonté prend, si l'on peut dire, son indépendance philosophique et psychologique. De par elle-même, la volonté s'autodétermine indépendamment de toutes causes naturelles, notamment de la partie affective ou rationnelle de l'âme, et sans l'intervention d'une cause extérieure¹¹¹. Car, selon ces auteurs, non seulement la volonté peut viser le bien, et le bien suprême, mais elle aussi est libre dans son vouloir même, et ne se définit ultimement qu'en fonction de l'infini¹¹².

D'autres auteurs, et non des moindres, ont spéculé sur la volonté dans leur système philosophique. Mais il est surprenant de constater qu'aucun d'entre eux n'a pu retrouver les géniales démonstrations d'un Duns Scot. À commencer par Kant qui considère la volonté soit comme un affect, ou une forme de désir, soit comme une activité de l'intellect, c'est-à-dire comme une "*raison pratique*"¹¹³. Ce qui représente philosophiquement une régression par rapport à l'avancée indiscutable et irréversible du scotisme. Pour Nietzsche et Schopenhauer,

108 Quoique S. Thomas d'Aquin place la volonté au-dessus de la partie irascible et concupiscible de l'âme, il la situe néanmoins au-dessous de l'intelligence, dans l'affectivité intellectuelle. En ce sens, la volonté dépend encore d'une forme de désir spécifique, ou représente par elle-même un désir particulier. Il en découle que l'amour et le désir dépendent de la volonté. Voir, S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique, L'âme humaine, op. cit.*, Question 82, art. 5, et Question 83, art. 4, pp.333-334 : "Les puissances affectives doivent correspondre aux puissances de connaissance. Le rapport qu'on trouve dans la faculté intellectuelle de connaître, entre l'intelligence et la raison, se retrouve dans l'affectivité, entre la volonté et le libre arbitre, qui est le pouvoir de choisir. (...) Il en va de même dans l'affectivité: *vouloir* implique le simple appétit de quelque chose. Par suite, la volonté a pour objet la fin, laquelle est désirée pour elle-même."

109 Question disputée par son maître, Gonsalve d'Espagne, pour qui volonté et liberté sont unies. Voir, B. Martel, *La psychologie de Gonsalve d'Espagne*, Paris, Vrin, 1968, pp.172-177. L'importance d'un autre auteur franciscain, Pierre de Jean Olivi, ne doit pas être négligée. Pour sa conception gnoséologique et épistémologique, on se reportera au livre de D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2003.

110 Cf. E. Weber : "Eckhart et l'ontothéologie : histoire et conditions d'une rupture", in Collectif, *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, P.U.F., 1984, pp.69-72. Et F. Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, Kimé, 2003, pp.21-40.

111 Cf. Jean Duns Scot, *La cause du vouloir*, [Trad., prés. et notes de F. Loiret], Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. XXVIII: "Pour Duns Scot comme pour Pierre de Jean Olivi et Henri de Gand, l'automotricité signifie que la volonté peut causer d'elle-même quelque chose : elle n'emprunte pas sa causalité ailleurs. (...) Ce qui est refusé par là c'est une passivité originaire de la volonté." Et, p. LIII: "(...), dire de la volonté qu'elle est indéterminée, c'est dire qu'elle peut produire le nuloir *plutôt que* le vouloir. Elle peut même agir ou refuser d'agir, vouloir (*velle*), nuloir (*nolle*), ou même ne pas vouloir (*non velle*), c'est-à-dire suspendre son acte. L'indétermination de la volonté ne se confond pas avec une simple indifférence, elle n'a en effet aucune dimension purement passive, mais une dimension active. Elle a le sens d'une autodétermination qui exclut par essence toute nécessité naturelle." Ce qui n'est pas le cas de l'intellect. Par ailleurs, la volonté n'est en rien assimilable au désir : "Si la volonté ne tient pas sa liberté de son intellectualité, c'est qu'elle n'est pas en son essence un appétit intellectuel. Il s'agit de comprendre la volonté, non comme appétit, mais comme volonté." (*Ibid.*, p. LVII).

112 Ce n'est pas tant le pouvoir (lat. *potestas*) qui définit la volonté que le possible (lat. *potentia*). Voir, F. Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot, op. cit.*, pp.480-481.

113 Kant reste aristotélicien et thomiste en défendant l'idée selon laquelle la volonté est un acte propre à la délibération, "c'est-à-dire du désir informé par la raison". La volonté, selon Kant, est toujours placée sous la raison. Cf. E. Kant, *La raison pratique*, [textes choisis par F. Khodoss], Paris, P.U.F., 1961, pp.57, 250. R. Eisler, *Kant-Lexikon*, Paris, Gallimard, 1994, art. "Volonté, vouloir", pp.1078-1080. Voir, O. Boulnois, "Entretien", *op. cit.*, p.14.

souvent considérés comme des philosophes de la volonté, celle-ci se confond avec un vouloir-vivre qui doit plus au désir qu'à la seule volition¹¹⁴. Quant à la phénoménologie, la notion de volonté lui est quasiment étrangère¹¹⁵.

Il faut attendre le XXe siècle pour que des études sérieuses sur la volonté apparaissent, et que cette notion fasse l'objet d'une définition qui la rapproche de ce que le stoïcisme et surtout le scotisme avaient déjà conçu à son sujet. Voilà, en quelques lignes très brèves, les points forts de l'histoire de cette notion philosophique.

On le constate donc, la volonté est rien moins qu'une illusion psychologique. Elle est constitutive de l'être humain, de sa psychè et de son histoire. Elle organise son devenir et lui assure d'être autre chose qu'un organisme perdu, errant dans l'univers. Dénier ou refuser à la volonté cette importance et ce statut, reviendrait à enlever au sujet humain le propre de son existence et à le priver de ce qui lui est indéniablement constitutif.

C'est d'ailleurs la critique que l'on pourrait adresser à des philosophies comme le thomisme et la phénoménologie, ou, plus près de nous, à un auteur comme A. Brahm.

En effet, relativiser, dévaloriser, voire nier la volonté revient à faire de l'être humain l'ombre de lui-même, une sorte de fantôme balloté au gré des vents de l'histoire et de ses passions, un milieu désarticulé dans lequel s'exercent des forces supérieures et des puissances surnaturelles qui le dépassent et dont il devient le jouet, ou encore une coquille existentielle vide, un amas d'illusions sans consistance¹¹⁶. Ce faisant, on lui enlève indûment le poids de souffrance qu'il ressent effectivement, comme sa responsabilité morale et spirituelle dans le destin de sa propre existence et dans celle d'autrui. C'est ainsi qu'une théologie comme le thomisme tend implicitement la main à la fois à la phénoménologie et à une certaine psychologie contemporaine, qui se sont contentées de réaffirmer presque obsessionnellement la passivité de la psyché humaine dans toutes ses opérations¹¹⁷. Et entre ces pensées, que des siècles d'histoire séparent, c'est le providentialisme qui, tout en faisant la part belle à l'inconsistance de la volonté, en la réduisant notamment à une faculté affective, a préparé incidemment la voie au nihilisme. Nous allons y revenir.

114Cf. Ph. Saltel, *La Volonté, op. cit.*, pp.176-180.

115 Il est extraordinairement révélateur de constater que le terme de "volonté" n'apparaît quasiment jamais dans les ouvrages des phénoménologues ou consacrés à la phénoménologie. Voir, par ex. (et notamment dans les index), E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, 2001. J. English, *Le vocabulaire de Husserl*, Paris, Ellipses, 2002. R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, La Transparence, 2008. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010. Toute l'expérience de l'épochè phénoménologique, qui consiste à mettre entre parenthèses le monde et à chercher à identifier un *cogito* ou des essences, ne s'effectue que de manière intellectuelle, sans que la volonté participe au processus. Il est aussi sidérant de constater que le mot de volonté est tout aussi peu employé par les psychothérapies et psychologies contemporaines, à commencer par la psychanalyse. Voir, J. Laplanche et J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1990. E. Roudinesco et M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997. R. Doron et F. Parot (dir.), *Dictionnaire de la psychologie*, Paris, P.U.F., 2007. Les propagateurs des nouvelles thérapies, à commencer par celle dite de la "pleine conscience", font état d'un même handicap, de l'ignorance de la volonté qu'ils contournent, jusqu'à cette même "pleine conscience" dont ils ignorent la fonction causale, pourtant signalée dans la scolastique bouddhiste. Ce qui pose un sérieux problème... Voir, J. Kabat-Zinn, *Au cœur de la tourmente, la pleine conscience*, Bruxelles, De Boeck, 2009. Voir aussi, A. Channouf et G. Rouan (éd.), *Émotions et cognitions*, Bruxelles, De Boeck, 2002. A. Berthoz, *La décision*, Paris, O. Jacob, 2003.

116 Ce qui serait le propre d'une expérience pathologique comme la schizophrénie ou la paranoïa.

117 Chez Wittgenstein, la notion de vouloir, dans toute son ambiguïté puisqu'elle n'est ni volontaire ni involontaire, semble être de l'ordre d'une puissance qui s'impose au sujet, c'est-à-dire en fin de compte d'une expérience de la passivité de la volonté en nous. Voir, H.-J. Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*, Paris, Gallimard, 2003, art. "Volonté."

IV - Volonté et délivrance

Fort de ces données, il est dès lors possible de proposer une hypothèse.

Celle qui met en valeur l'action et accorde la primauté non à l'être, mais à l'acte, comme il se doit en bonne philosophie bouddhique¹¹⁸. Selon celle-ci, l'acte précède l'être, comme la volonté, psychologiquement, précède la liberté et la personne:

*"L'acte d'appropriation, par lequel tout être se fait, fonde son existence, détermine son état futur."*¹¹⁹

Acte qui est une action, un *karma*, et qui constitue au fil du temps la physionomie d'une personne, son caractère et son destin. Et cela du fait même de la fonction d'appropriation (en sanskrit: "*upādāna*"), que les textes antiques du premier Bouddhisme ont admirablement mis en lumière :

*"(...) le terme le plus important, et de loin, est upādāna, appropriation. C'est à travers l'activité de faire mien ou à moi que se constitue le moi, à travers l'appropriation que se forme le propriétaire. Dans le texte fameux où le Bienheureux dialogue avec le groupe des cinq moines (...), il est à remarquer que la relation d'avoir précède la position de l'être (...)."*¹²⁰

Et d'en conclure que :

*"L'idée maîtresse de cette séquence c'est (...) la primauté du faire sur l'être, du karman sur l'âtman. (...), c'est à travers cinq gestes d'appropriation qu'on fait l'apprentissage de la personnalité et qu'on devient "quelqu'un"."*¹²¹

La même idée est développée chez un autre auteur qui insiste sur la douleur (en sanskrit : "*dukkha*") qui est le signe du tourment engendré par le désir insatiable de vivre et de perdurer en tant que "moi". "Moi" qui n'est cependant pas une entité solide ni stable :

*"Ce tourment a pour source la soif qui est soif de passer d'une existence à une autre, soif de devenir. Si ce devenir est possible c'est parce qu'il n'y a pas de substance: il n'est rien qui naisse de soi ou qui n'ait besoin que de soi pour exister; il n'y a pas d'âtman, la personne n'est que désir ou appropriation (*upādāna*); elle dépend d'autre chose pour subsister."*¹²²

118 D'autres philosophies ont accordé une place importante à l'acte, comme celle d'Aristote ou de Plotin, si l'on en juge par ces lignes tirées des *Ennéades*, VI, 8-20 : "Il ne faut pas craindre de poser un acte sans un être qui agit, puisque c'est l'acte premier, mais il faut penser que cet acte est lui-même son sujet. Si on le pose comme un sujet sans acte, il est défectueux, lui qui est principe, et il est imparfait, lui qui est parfait. Si, alors, on ajoute l'acte au sujet, on ne lui conserve pas son unité. Puisque l'acte est plus parfait que l'essence, et puisque le Premier est un acte tout parfait, il s'ensuit qu'il est acte." La différence avec la pensée bouddhique, c'est que cette dernière considère l'acte d'un point de vue humain, et non divin, et comme étant, la plupart du temps, source du *samsāra* et de la souffrance éprouvée par l'être humain.

119 Cf. L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, De Boccard, 1989, p.169.

120 Cf. L. Kapani, *La notion de samskāra*, op. cit., p.177.

121 *Ibid.*, p.177. L'idée des "cinq gestes" renvoie aux cinq *skandha* dont est constitué l'être humain (pp.176-177).

122 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.169.

Deux éléments, ici, sont à souligner :

- le premier est celui de la nature du devenir. Si celui-ci est douloureux, c'est parce qu'il est impermanent, et donc insubstantiel. Rien ne saurait subsister, car rien ne possède une nature ou une essence éternelle ou immuable ;
- le second concerne la nature humaine. Celle-ci se définit essentiellement par l'appropriation, qui constitue ainsi le "propre" de l'être humain. Autrement dit, cette nature se définit par un acte, et non d'abord, ontologiquement, par son être, ou encore, métaphysiquement, par un Autre, qu'il soit humain ou divin. En fait, l'individu n'existe et ne provient ni de lui-même, ni d'un autre. Mais il dépend d'un acte, ou plus exactement d'un ensemble d'actes¹²³. Ces actes conditionnent l'apparition d'un moi et d'un devenir douloureux, parce qu'instables et impermanents. Et ces actes sont, en amont, conditionnés à leur tour par le désir et l'ignorance.

Ici, le *karma* dévoile toute son ambivalence. Car s'il est l'un des agents responsables de l'enfermement dans le cycle des existences - en créant notamment les *samskāra*, ces conditionnants qui conditionnent à leur tour¹²⁴ -, il peut tout aussi bien être un facteur de libération. De plus, si la volonté apparaît ontologiquement avant la liberté, c'est qu'elle advient aussi avant le langage et l'articulation du langage par l'enfant. Celui-ci ne devient donc une personne, et surtout un sujet qui parle en première personne et prononce le "je" qui lui correspond, que parce que la volonté est primordiale dans l'évolution de chaque être humain¹²⁵.

Il faut en convenir après ces quelques réflexions : l'argumentation d'A. Brahm, pour instructive qu'elle soit dans son ouvrage d'excellente vulgarisation et dans certaines de ses démonstrations, n'est pas suffisamment pertinente. Trop d'ambiguïtés, dans ses expressions et sa pensée, soulèvent questions et objections. L'une des critiques qu'on pourrait lui adresser, c'est de méconnaître la complexité de la condition humaine, et de tendre implicitement, faute d'avoir identifié la place centrale de la volonté, vers un déterminisme ou un nihilisme spirituel. Surtout, cette présentation ne saisit pas correctement l'ensemble du cycle existentiel parfaitement décrit par le Bouddhisme ancien, et dont l'être humain, à défaut d'en être l'origine, est à la fois le moteur et la cause. De plus, il paraît quelque peu présomptueux, comme semblent le montrer tant d'auteurs après ou avant A. Brahm, d'estimer que l'Éveil ne serait qu'un processus mécanique, ou qu'un automatisme psychosomatique. À qui reviendrait en ce cas de chercher l'Éveil et de vouloir mettre un terme à la souffrance humaine ? Et comment la délivrance adviendrait-elle en une psychè et un corps, si elle n'était activement et volontairement recherchée par une personne particulière¹²⁶ ?

123 *Ibid.*, p.212: " "Ceci, dit le Buddha, n'est ni votre corps, ni le corps des autres; il faut le considérer comme produit par l'acte passé (*karman*), l'acte achevé, intentionnel, cause d'impressions affectives."

124 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit., pp.247-249. Plutôt que de dire que c'est l'ignorance qui "produit les *samskāra*", ne vaudrait-il pas mieux affirmer qu'elle conditionne leur apparition, notamment en semant le trouble et la confusion dans la conscience et sa capacité causale ?

125 Pour une discussion serrée des thèses autour du moi et du je en philosophie contemporaine, voir, S. Chauvier, *Dire "je". Essai sur la subjectivité*, Paris, Vrin, 2001. Mais l'auteur ne conçoit pas la venue du je à la conscience par le vecteur de la volonté. Sa thèse incline vers l'intellectualisme de la phénoménologie ou de la philosophie analytique.

126 Inversement, si l'Éveil était un processus impersonnel, il pourrait advenir n'importe où, n'importe quand, et pourrait même se déclencher chez des personnes qui ne le recherchent pas. De plus, en étant à l'œuvre chez une personne, pourquoi ne pourrait-il pas advenir automatiquement chez d'autres, un éveillé pouvant le transmettre immédiatement à tout son entourage ? Mais rien de tel n'apparaît ni ne se constate. L'Éveil du Buddha n'a concerné personne d'autre que lui. Et il ne s'est manifesté qu'en lui-même, et non chez les êtres

A. Brahm commet donc, selon nous, une double erreur :

- la première porte sur la question de la volonté considérée comme un épiphénomène, et apparaissant toujours a posteriori. C'est l'hypothèse de B. Libet, mais qui doit être correctement réinterprétée. D'autres expériences ont révélé la place essentielle de la conscience et sa nature causale dans le processus volitif, ainsi que celle de la volonté, comme élément déterminant de la constitution de la personnalité. Ce que le Bouddhisme ancien reconnaît par ailleurs.

Que, dans la volonté, il n'y ait "*personne à l'intérieur qui agisse*"¹²⁷, comme le souligne fort justement A. Brahm pour défendre la thèse bouddhique du non-soi ou de l'*anattā*, ne signifie pas pour autant que la volonté individuelle n'existe pas et qu'elle ne soit qu'une illusion¹²⁸. De même, quand un auteur comme W. Rahula écrit que la volonté comme la liberté ne peuvent se concevoir sans causes ni conditions¹²⁹, cela ne les disqualifie pas pour autant ni ne les réduit à néant. Car, en l'absence de cette volonté et de cette liberté, même relatives, même interdépendantes et conditionnées, le Bouddha lui-même n'aurait jamais pu s'engager dans sa propre quête de l'Éveil¹³⁰. Encore moins aurait-il pu la parachever. C'est ce que constate fort pertinemment un auteur comme D. Treutenaere, lorsqu'il décrit le processus de l'Éveil du Bouddha :

*"Il ressort des dires mêmes du Bouddha que l'Éveil fut un processus lent et graduel, ce qui ne laisse aucune place aux raccourcis des écoles bouddhistes tardives..."*¹³¹

Et, plus précisément :

*"(...) il ressort de ces mêmes dires que le processus fut largement guidé par la volonté et la raison, ce qui ne laisse pas plus de place à l'extase ou à la transe..."*¹³²

De fait, aucun éveil n'est possible sans une ascèse qui conjugue habilement effort soutenu, détachement, volonté unifiée et compréhension de soi. Les textes le précisent à l'envi : sans sagesse ni maîtrise de soi, rien de sérieux n'est spirituellement envisageable. Or, cette maîtrise et cette sagesse ne peuvent advenir, ni manifester leur efficacité, sans la volonté de celui qui les recherche et les cultive.

De fait, parmi les moyens proposés par le Bouddha pour atteindre l'état de conscience ultime, et exposés dans la quatrième noble vérité appelée le "sentier" ou la "voie", il en existe un qui mobilise précisément l'énergie de la volonté vers les états spirituels élevés. Appelée "effort juste" - en sanskrit : *sammā vāyāma*¹³³-, cette pratique met en œuvre la

humains de son époque ou dans sa famille.

127 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation, op. cit.*, p.117. C'est le thème épistémologique, très critiqué par la philosophie analytique, du "fantôme dans la machine".

128 En ce cas, d'ailleurs, l'acte n'est pas différent de l'agent. Ce qui ne signifie pas qu'ils n'existent pas, même et surtout relativement.

129 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.*, p.81.

130 À moins de considérer qu'il fût éveillé depuis toujours, et ce avant même de se savoir égaré dans le *samsāra* ? Mais cette hypothèse, sans doute influencée par certains états de conscience actuels dans le présent, qui fait fi du passé et de l'avenir, est irrecevable. Ce type de formulations, récurrentes dans les courants zen ou tantriques, et qui font la part belle à l'intemporel au détriment du *karma* et du *samsāra*, sont dénués de tout fondement. Elles ressortissent, en fin de compte, à une vision nihiliste ou providentialiste. Que le Bouddha ou un éveillé puisse considérer le temps autrement qu'un être ordinaire ne revient pas à nier le poids de la temporalité ni le déroulement des histoires individuelles.

131 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances, op. cit.*, p.23, note 64.

132 *Ibid.*

133 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.*, p.70.

"volonté énergique"¹³⁴, seule faculté capable de s'opposer aux habitudes néfastes et de développer les états mentaux positifs. Sans elle, on ne voit pas comment le méditant pourrait accéder aux états de conscience supérieurs, ni de quelle façon il organiserait et dirigerait sa vie spirituelle. Or, cet effort unifié et régulier ne peut se manifester sans la volonté. De plus, dénier l'importance de la volonté revient à relativiser la place de l'acte, du *karma*, voire à nier le *samsāra*, ou à ne les considérer que comme de simples illusions¹³⁵. Cette thèse d'inspiration idéaliste, professée par les courants du *Mahāyāna* ou le *Vedānta*, n'est nullement partagée par le Bouddhisme ancien.

- La seconde erreur concerne la question de la liberté, ou du libre-arbitre, paradoxalement discréditée et niée par A. Brahm¹³⁶.

Que le libre-arbitre, d'un point de vue bouddhique, ne soit pas la délivrance et ne puisse se confondre avec l'Éveil, cela se comprend et se défend. Mais que la liberté humaine n'existe pas en tant que telle est proprement impensable. Car cela reviendrait à nier la responsabilité de l'être humain dans ses actes. Or, il est impensable de nier l'identité relative et interdépendante de l'individu, responsable en dernière instance de son existence, que ce soit au nom de l'insubstantialité des choses ou de leur impermanence¹³⁷. En ce sens, la vacuité n'invalide nullement la causalité¹³⁸.

Par ailleurs, il serait sans doute judicieux de se poser la question de savoir exactement ce qui peut susciter ou déclencher le processus intérieur de la délivrance, notamment à partir de phénomènes qui eux, sont, par définition, aliénants et conditionnés. Autrement dit, comment un homme, dont la condition est d'être assujéti depuis toujours à l'illusion et dont l'existence est inexorablement rivée à des causes qui l'aliènent, l'aveuglent et l'enchaînent depuis des temps immémoriaux, peut-il soudain trouver en lui-même les moyens appropriés à sa délivrance¹³⁹? Il y a là un mystère rarement évoqué par les textes et les commentateurs, et qu'il serait peut-être bon, un jour, de percer pour en avoir le cœur net¹⁴⁰...

De fait, c'est bien par un choix personnel, reconnu et étayé rationnellement, puis réalisé par sa volonté s'opposant à ses désirs ou à ses anciennes croyances, que le futur Bouddha s'est, jadis, engagé sur la voie de l'Éveil. Et non par une contrainte physique ou par un déterminisme sociobiologique dont il n'aurait été que la marionnette impuissante. Or, A. Brahm en vient étrangement à nier la possibilité du libre choix que nous avons de suivre une voie comme celle du Bouddhisme¹⁴¹. Ce qui contrevient gravement aux principes mêmes de cette sagesse dont il se veut le transmetteur moderne.

134 *Ibid.*, p.73.

135 Alors qu'ils existent relativement et en dépendance de causes et de conditions. Que le *karma* n'existe plus dans des états méditatifs, ou *jhaniques*, ce qui reste à vérifier, ne veut pas dire qu'il a perdu son efficace ou qu'il a définitivement disparu.

136 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation, op. cit.*, pp.116-117: "Vous pourriez objecter que s'il n'y a pas de libre arbitre, pourquoi se donner tant de mal à produire l'effort énorme qui est nécessaire pour s'éveiller ? La réponse est évidente: on produit ce grand effort parce que l'on n'a pas le choix!" Tout au contraire, produire un tel effort est le résultat d'un choix volontaire, et de rien d'autre.

137 C'est l'erreur grave de la pensée du *Mādhyamika* que de confondre *samsāra* et *nirvāna* et de prétendre que les *dharmā* ne disparaissent jamais, comme ils ne sont jamais apparus.

138 Tout le travail de sape du *Mahāyāna* va consister à relativiser, voire à nier la loi de causalité au profit de la vacuité et de l'affect compassionnel.

139 Ce qui a poussé abusivement les courants du Ch'an, du Zen et du Tantrisme à affirmer que l'homme n'a jamais été emprisonné, sauf illusoirement, et qu'il a toujours été délivré. Ou encore que l'homme possède en lui une "nature de Bouddha" semblable à une âme éternelle, un *ātman*.

140 Cette question n'est pas éloignée de celle que nous posons au sujet du fonctionnement et de la nature de l'esprit. Voir, plus haut, 1ère partie, II - A.

D'où vient cette grave méprise? Selon nous, de deux choses :

- tout d'abord, comme nous l'avons vu, d'une mauvaise compréhension de la notion de volonté, qui, dans son exercice, engendre progressivement un espace de liberté, et dans lequel le sujet se déploie et s'épanouit. Volonté et liberté relatives, certes, mais essentielles pour s'engager dans une quête spirituelle orientée vers la délivrance¹⁴²;

- ensuite, de la confusion entre les différentes étapes spirituelles propres à la quête de l'Éveil. C'est ainsi qu'il arrive à certains auteurs de confondre une expérience méditative profonde - celle d'un *jhāna* où le monde et soi-même ont temporairement perdu de leur consistance -, avec les états de conscience de la vie psychique ordinaire. Ou encore de confondre l'état d'esprit d'un débutant avec celui du pratiquant chevronné qu'il deviendra plus tard.

Plus précisément, c'est l'ensemble de l'itinéraire vécu par le pratiquant qui semble trop souvent déconsidéré. Or, il serait injuste de le disqualifier ou de le nier, au motif qu'une fois parcouru il deviendrait de facto inexistant et insignifiant. Ce que le Bouddha lui-même n'a jamais admis en explicitant avec force détails et à de nombreuses reprises son propre parcours à ses disciples.

V - Odyssée de la conscience et pensée architectonique

Les analyses des sciences cognitives et de la philosophie contemporaine peuvent apporter une confirmation à l'idée développée par la pensée bouddhique selon laquelle il existe deux strates parallèles dans l'expérience spirituelle :

- l'une, psychosomatique, relevant d'un processus ordonné. Et qui trouve son mode de compréhension dans la théorie de la production conditionnée ;
- l'autre, existentielle, dépendant d'une volonté individuelle, et explicitée par les Quatre nobles vérités.

C'est ainsi que le déroulement d'un processus psychologique peut se conjindre avec celui d'un itinéraire existentiel individualisé.

Du point de vue du Bouddhisme, les deux approches - cognitive, d'une part, avec la production conditionnée, et existentielle, de l'autre, avec l'énoncé des Quatre vérités -, sont donc à considérer simultanément si l'on veut tenter de comprendre correctement l'existence humaine dans toute sa complexité ainsi que l'éventualité d'une délivrance. C'est d'ailleurs ce que l'Éveil du Bouddha montre et confirme amplement¹⁴³.

Une référence à la philosophie antique peut nous aider à éclairer ce sujet délicat.

141 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation, op. cit.*, pp.116-117. L'auteur confond la volonté avec ce qu'il appelle l'acteur. Mais la volonté est plus que cela. Quant à la liberté, elle provient de l'exercice de la volonté elle-même, et non d'un don gracieux, divin, naturel ou surnaturel.

142 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et renaissance dans la tradition Theravāda, op. cit.*, p.274: "La place reconnue à la volition, à l'intention, libère l'être de l'ombre des dieux et de leurs prêtres ritualistes ; elle attribue aux êtres une complète et absolue responsabilité. La voie proposée par le Bouddha repose en totalité sur cette liberté : aucun pas n'est possible sur le chemin de la libération s'il n'est décidé en toute connaissance de cause." Nulle cause finale à l'œuvre en ce sens, et qui ferait appel à une extériorité transcendante ou à une altérité divine qui susciterait ou "appellerait" mystérieusement l'homme pour se délivrer, comme on en trouve dans certaines Upanisads ou dans la Bhagavad-Gîta, d'influence monothéiste.

143 Celui-ci est bien une connaissance et non une extase ou une union mystique. Voir, G. Ducœur, *Initiation au Bouddhisme*, Paris, Ellipses, 2011, p.354: "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 prit conscience de son mécanisme et découvrit le moyen de l'enrayer. L'Éveil est donc une affaire de connaissance. Ainsi, la Doctrine sera-t-elle décrite dans le langage métaphorique comme chassant au loin les ténèbres de l'ignorance et éveillant les hommes à la lumière, en leur faisant prendre conscience de l'impermanence de toute chose et en leur indiquant le chemin à suivre pour atteindre le nirvāna."

Considérée selon les principes de la pensée platonicienne ou ceux de l'aristotélisme, la conscience humaine prend un relief différent et une dimension à chaque fois particulière.

Ainsi, du point de vue platonicien, la conscience humaine est engagée dans une odyssee spirituelle qui la fait passer du monde de la matière, où elle s'est perdue et enlisée, au monde spirituel des Idées, qui ressemble à un paradis métaphysique.

Du point de vue aristotélien, qui privilégie une pensée architectonique, la conscience est au centre d'un vaste processus, à la fois psychologique et métaphysique, dont elle est simultanément le sujet et l'objet, et qu'elle doit intelliger pour en connaître les dispositifs et les maîtriser.

Replacées dans le contexte du Bouddhisme ancien, ces deux conceptions s'appliquent parfaitement aux deux représentations qui ont orienté tour à tour la pensée du Bouddha et de ses successeurs :

- d'une part, la découverte des Quatre vérités sur la souffrance, son origine, sa fin et les moyens d'y mettre un terme, se rapprocherait de l'odyssee platonicienne de la conscience, laquelle tente de trouver une issue à son naufrage métaphysique ou à la chute ontologique dont elle est la victime responsable ;

- de l'autre, le système de la production conditionnée - identifiant successivement chaque état qui, d'abord, suscite, puis, enchaîne la conscience, et la réactive d'une existence à l'autre dans une chaîne sans fin -, peut trouver une comparaison avec la pensée aristotélienne.

Cette conception aristotélienne, c'est-à-dire systémique et discontinue de la conscience et de l'existence, relève d'une psychologie qui n'est pas très éloignée des sciences cognitives. Mais, avec cette différence notable qu'il n'existe, pour le Bouddhisme, nulle âme ou soi perdurant dans la psyché humaine, mais un vaste complexe qui engendre l'impression d'un soi substantiel ou l'illusion d'une âme éternelle¹⁴⁴. La délivrance consistant d'ailleurs en la reconnaissance définitive de cette insubstantialité de tout le composé psychosomatique.

Mais là encore, rien ne saurait justifier le fait que les différentes étapes spirituelles soient écrasées ou contournées. Au contraire, et elles doivent être successivement parcourues afin d'être parfaitement intégrées. Ainsi, lors de chaque étape, ce qui doit être reconnu et identifié clairement ce sont tous les aspects de toutes les fonctions psychosomatiques qui convergent vers l'Éveil en s'unissant. Et parmi celles-ci : la volonté, la conscience, l'intellect, et surtout, l'acte, le *karma*. Même l'ego, dans son dysfonctionnement et sa relative et éphémère existence, se doit d'être identifié et reconnu afin d'être éradiqué.

D'ailleurs, s'il n'y avait ni intériorité individuelle, ni actes attribuables à un individu précis, afin que celui-ci les assume et les reconnaisse pleinement, comment serait-il seulement possible de songer à se délivrer de quoi que ce soit ? C'est toute la base de la pensée du Bouddhisme qui s'effondrerait aussitôt. Car sans *karma* - la causalité des actes étant ainsi niée -, et sans *samsāra* - l'acte ne composant plus rien de spécifique, tel un être humain et son histoire, et n'étant plus cause d'aucune souffrance -, quelle raison pousserait un individu à rechercher le *nirvāna*? D'autant que l'intériorité, essentielle à la pratique méditative et à l'introspection, ne pourrait plus s'édifier grâce à la pratique individuelle de la volonté, et, plus tard, du détachement¹⁴⁵. De quoi, en ce cas, faudrait-il se détacher ? Et comment serait-il possible de le faire, ou d'initier seulement une démarche allant en ce sens ?

144 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et renaissance dans la tradition Theravāda*, op. cit., pp.334-341. On pourrait trouver un écho à cette conception dans certaines pensées contemporaines. Voir, P. Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, op. cit., ch. XI.

145 Même le détachement dépend encore, au moins pour être initié, de la volonté.

Cela irait surtout à l'encontre de la pensée du Bouddhisme et de son affirmation selon laquelle personne d'autre que l'être humain n'a le pouvoir de le plonger dans le drame existentiel qui est le sien, représenté par son existence souvent tragique :

*"L'être est seul, absolument seul, en face de sa propre responsabilité, dans le cycle sans fin des existences. Aucun dieu n'intervient ni pour condamner ni pour récompenser, ni pour pardonner ni pour exaucer."*¹⁴⁶

De même, nul autre que lui ne saurait le délivrer de cette étroite prison qu'il s'est confectionnée au fil de ses existences et dont il est seul à pouvoir s'arracher. La condition tragique de l'homme comme son destin restent ainsi entre ses mains :

*"S'il y a une doctrine où le terme de "condition humaine" prend un sens prégnant, c'est bien le Bouddhisme. Le monde y apparaît comme un vaste échangeur karmique, où ce qui était conditionné devient à son tour conditionnant, et cela sans qu'une quelconque eschatologie soit concevable aussi longtemps qu'on reste dans cette logique causale et mondaine. Aucune cessation n'est possible à l'intérieur de la série des causes et des effets. Il n'y a d'autre cessation (nirōdha) que le nirvāna, c'est-à-dire l'extinction même de la catégorie de causalité."*¹⁴⁷

À ce stade de notre réflexion, nous voudrions formuler une hypothèse personnelle au sujet du moi ou de l'ego.

Que celui-ci ne puisse posséder aucune substantialité ni aucune immortalité ne lui interdit pas de détenir une certaine forme de réalité, toute relative cela s'entend, et qui ne dérogerait en rien aux principes fondamentaux énoncés par le Bouddhisme propre aux caractères des *dharmā* : à savoir d'être douloureux, impermanents et dénués de soi¹⁴⁸. Le moi pourrait alors se concevoir, à certaines conditions, comme la somme des actes ou des pensées de l'individu, caractéristique qu'il partagerait avec le corps.

Plus précisément, ce serait par la faculté de la volition, constitutive de l'être humain, et en étroite collaboration avec la conscience, que le moi apparaîtrait dans ses intermittences, entraînant avec lui l'illusion tenace de sa consistance et de sa durée. Hypothèse qui serait corroborée par les recherches actuelles en neurosciences où les effets de la volonté et de la conscience permettent de comprendre l'émergence de la notion d'individu et de rendre

146 Cf. A. Bareau, *Bouddha, op. cit.*, p.34. Position spirituelle située aux antipodes de toutes les gnoses qui affirment au contraire que l'homme est plongé malgré lui dans ce monde et qu'il a chuté par la faute d'un autre: ange, dieu, ou démon. Cf. R. M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris, Le Seuil, 1964, pp.17-21.

147 Cf. L. Kapani, *La notion de samskāra, op. cit.*, p.212. Définition qui pêche quelque peu par intellectualisme, le *nirvāna* étant autre chose que la simple disparition d'une catégorie, laquelle est parfaitement pertinente quant au *samsāra* et au fonctionnement du *karma*.

148 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.*, pp.84-85.

compte de son histoire et de sa singularité¹⁴⁹. Et cela tout en respectant scrupuleusement la théorie du non-soi élaborée par le Bouddhisme.

Car ce moi n'est pas une essence éternelle qui passerait successivement d'une vie à une autre, ou d'un corps à un autre. Encore moins serait-il une âme immortelle. Mais il n'est qu'un attribut psychologique temporaire, une propriété de la conscience en rapport avec le corps. En tant que tel, le moi serait la représentation éphémère et insubstantielle que l'individu se fait de lui-même, et dont il prend conscience lorsque, par exemple, il prononce son nom, s'énonce lui-même à la première personne du singulier, ou lorsqu'il se remémore ses actes. Représentation mentale située dans un ensemble déstructuré et toujours instable, ballotée entre les images de soi véhiculées par la mémoire, l'imagination, l'identité sociale, les projections imaginaires, les actes et leurs effets.

Au vrai, pour mieux comprendre la position du Bouddhisme à l'égard de la notion d'âme, il ne serait pas inutile de s'inspirer des débats qui ont eu lieu dans l'Antiquité occidentale jusqu'à l'époque classique sur ce sujet. Sans rouvrir un dossier d'une épaisseur considérable, il est peut-être pertinent de rappeler que deux courants se sont opposés sur cette notion. L'un a considéré l'âme comme une substance indépendante du corps et qui possède sa propre vitalité, pour ne pas dire sa propre existence. L'autre n'attribue à l'âme qu'un ensemble de propriétés qui appartiennent à la conscience ou à la psyché, et ne la conçoit pas indépendamment du corps et de ses fonctions.

La première conception, appelée "substantialiste", est propre aux pensées platonicienne et néoplatonicienne qui possèdent des ramifications jusqu'au cartésianisme et au kantisme. Pour ces philosophies, l'âme est une substance différente du corps et qui est dotée de l'immortalité.

La seconde, appelée "attributiviste", dépend de l'aristotélisme antique et médiéval qui partage une autre représentation de l'âme, où celle-ci est considérée comme un ensemble de propriétés psychiques. Conception que des courants plus contemporains, depuis le scepticisme humien, ont fait leur¹⁵⁰. Selon celle-ci, l'âme est une "propriété dispositionnelle" du corps qui apparaît et disparaît avec ce dernier¹⁵¹.

Indéniablement, le Bouddhisme ancien a dû partager cette idée de l'âme, ou plutôt du moi, comme un ensemble éphémère de propriétés indissociables du corps, à l'encontre des

149 Voir l'article de J.P. Basquiat : "*Retour sur les bases neurologiques du libre arbitre*". Notamment ce passage: "La conscience volontaire suppose comme référence ultime, au-delà des données informatives, la prise en considération du moi tel qu'il s'est construit dans la vie du sujet et tel qu'il est remémoré au moment de la prise de décision. Le choix fait engage la personne, avec son histoire et ses propriétés spécifiques, ancrée dans son corps et les modalités d'insertion de celui-ci dans le monde physique et sociétal. Contrairement aux données servant à documenter la décision, le moi ne constitue pas un système d'informations clairement analysable par le sujet lui-même, ici et maintenant. Il est très souvent implicite. Il est très souvent déformé par des illusions cognitives. Il s'exprime cependant lors de la prise de décision volontaire par des informations de type langagier (...). Mais il n'en pèse pas moins et très fortement. C'est finalement la pierre de touche de la décision volontaire consciente. On peut admettre, dans la mesure où chaque individu représente la synthèse cohérente d'une série de forces en action, tendues vers la survie, que le moi ainsi défini est lui-même la synthèse de l'individu." Article consultable sur le site : http://www.aphania.com/exemples/automates_intelligents.html#retour

150 Cf. P. Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, op. cit.

151 Cf. A. de Libera, *Raison et foi*, Paris, Le Seuil, 2003, p.399, n.29: " Rappelons que, normalement, l'attributivisme est une interprétation de la psychologie d'Aristote qui y traite de l'âme comme une "propriété", et le substantialisme, une lecture dualiste qui en fait une chose. (...) Pour les "attributivistes" (...), l'âme est "un ensemble de capacités possédées par le corps, permettant l'exercice d'activités vitales et psychiques". En tant que forme, l'âme est ainsi réduite à une "propriété dispositionnelle du corps ou de l'organisme". Pour ses partisans comme pour ses adversaires, la version radicale du "substantialisme" est le "dualisme cartésien", qui fait de l'âme une "chose entièrement indépendante du corps".

sagesses upanisadiques ou du yoga qui considéraient l'âme comme une substance indépendante, susceptible de renaître indéfiniment parce que censée être immortelle. Les neurosciences accorderaient à la conception attributiviste de l'âme ou de la psyché un fondement psychosomatique et une pertinence philosophique auxquels la conception substantialiste ne peut prétendre¹⁵².

VI - Primauté de l'acte

S'agissant du *samsāra* et des causes de la souffrance (*dukkha*), il convient d'être encore plus explicite, et de s'interroger pour savoir si ces derniers sont de l'ordre d'un principe, d'une origine, d'une cause ou d'une condition.

Il revient à Aristote d'avoir formulé le premier ces distinctions que l'on retrouve dans sa métaphysique, et surtout dans son épistémologie:

"Aristote parvient donc à répondre au problème du fondement de la science par un double moyen : en déployant la série progressive des états mentaux, mais aussi en posant un acte cognitif - l'intellection - qui n'a besoin de rien d'autre que lui-même pour établir sa véracité. Il s'agit en ce sens d'une autofondation, par l'âme, de ses propres opérations intellectuelles. Plutôt que de remonter à une vérité première, Aristote invite à remonter à un acte premier. Cette attitude, qui consiste à trouver dans un acte autosuffisant le terme de la recherche, trouvera son application à la fois physique et "métaphysique", au-delà du plan strictement épistémologique, dans la doctrine du premier moteur immobile."¹⁵³

Un acte donc, comme nous l'avons vu plus haut, plutôt qu'un principe ou une vérité première.

Tel est aussi le choix opéré par le Bouddhisme qui, en cela, s'est immédiatement distingué des autres systèmes religieux et philosophiques de son époque¹⁵⁴. Avec cette différence que

152 Voir, Cf. B. Baertschi, *La neuroéthique*, op. cit., p.101: "S'il existait quelque part en nous une entité mentale de nature spirituelle, elle devrait pouvoir se manifester sans éveiller de corrélats cérébraux. Par exemple, l'expérience mystique pourrait se cantonner au "réduit secret de l'âme". Mais ce n'est pas ce que montrent les expériences jusqu'à présent; il semble bien qu'il n'existe pas d'événement mental sans corrélats cérébraux: les deux sont interconnectés (...)."

153 Cf. P. M. Morel, *Aristote*, Paris, Flammarion, 2003, pp.76-77. Cette primauté de l'acte se voit cependant contredite par l'affirmation d'un premier moteur dont la caractéristique est d'être immobile. De même pour l'âme dont le mouvement est refusé par Aristote. Cf. *De l'âme*, 406 a: "(...) il est faux que la substance de l'âme soit telle que le disent ceux qui professent que l'âme est ce qui se meut soi-même ou est capable de mouvoir, mais encore il est impossible que le mouvement lui appartienne." Et, en 408 b : " Il n'est donc pas possible que l'âme possède du mouvement (...), mais si elle n'est absolument pas mue, il est évident qu'elle ne se meut pas non plus d'elle-même". Platon en revanche, avait défini, dans les *Lois*, l'âme comme "le mouvement capable de se mouvoir lui-même" (*Lois*, 896 a). Cette primauté de l'acte se retrouve aussi dans le néoplatonisme, comme nous l'avons mentionné plus haut (note 118), et dans le scotisme, qui s'oppose au thomisme et à l'aristotélisme. La question que l'on peut poser à l'aristotélisme est de savoir quelle est exactement l'instance qui décide de poser un acte cognitif pour obtenir une intellection? Et si l'intellection s'autodétermine, n'est-ce pas parce qu'elle est d'abord mue par une volonté, et non l'inverse? Voir, Jean Duns Scot, *La cause du vouloir*, [Trad., présentation et notes de F. Loiret], op. cit., pp. XXXVI-XXXVII. Et, D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, op. cit.

154 Mais dans le prolongement de la conception védique et brahmanique de l'acte rituel, première acception du mot "*karman*". Voir, L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.75. Car, selon le Brahmanisme : "La personne humaine n'est rien de plus qu'un ensemble d'actes rituels (*karman*) achevés et bien agencés." Voir aussi, pp.56, 161-162.

cet acte se place d'abord sur un plan plus psychologique et épistémologique que métaphysique, et qu'il est ensuite de l'ordre, non d'un savoir ou d'une connaissance, mais à la fois du désir et de l'ignorance. Ignorance qui entraîne à sa suite tout le processus vital et existentiel dont elle est, avec le désir, l'un des éléments responsables. L'idée d'une cause première - qu'elle soit divine, métaphysique ou ontologique -, du monde et surtout de la condition humaine a toujours été écartée par le Bouddhisme. En ce sens, que ce soit le désir, c'est-à-dire la soif (*tanhā*), ou l'ignorance (*avidyā*), c'est un ensemble de conditions et de causes qui mettent en branle la roue du cycle des existences et des réincarnations successives, et non une cause originelle unique :

*"(...) comme le remarque avec insistance W. Rahula, la soif ne doit pas être entendue en un sens absolu comme la cause de la souffrance et d'ailleurs l'idée d'une cause première n'a pas sa place dans l'épistémologie bouddhiste. Il va même plus loin, en comprenant "que la cause, le germe de l'apparition de dukkha se trouve en dukkha même." "*¹⁵⁵

Plus précisément encore :

*"Concevoir l'origine de la douleur, la soif, à la manière d'un être en soi, c'est la concevoir comme cause première, au sens ontologique du mot. Une telle idée, nous le savons, est étrangère au Bouddhisme." "*¹⁵⁶

En effet, il s'agit plutôt de penser le *samsāra* comme un flux discontinu, un écoulement chaotique et non comme une origine fixe et déterminée¹⁵⁷. Il en est de même pour la souffrance et ses causes diverses : confusion, désir, haine, ignorance... Rien n'est assujéti à un lieu originel stable, et, bien qu'il puisse être défini, c'est l'ensemble du flux et de ses intermittences qu'il faut savoir se représenter au plus près du réel. En ce sens, les représentations et les conceptions du *samsāra*, même imprécises ou approximatives, ne sont jamais inutiles, bien au contraire. Quitte, par la suite, à les retravailler avec une plus grande précision, ou à les reformuler avec plus d'exactitude.

Mais c'est aussi en cela, malgré les paradoxes, qu'il ne faut pas confondre le début du processus de libération avec son achèvement. Et notamment les différents moments qui encadrent et délimitent la quête spirituelle. Un être éveillé comme le Bouddha peut très bien, une fois atteint le *nirvāna*, être libéré de toute volition engendrant du *karma* et, de ce fait, condamner la volonté immaîtrisée comme le désir insatiable, sources d'appropriation égocentrique et de souffrances infinies. Cependant, cette attitude détachée n'a nullement empêché le Bouddha d'avoir été auparavant un homme en quête du *nirvāna*, de l'avoir désiré intensément et de s'être mis, au début de cette même quête, à sa recherche de toutes ses forces. Ainsi qu'il l'exprime lui-même, en parlant des origines de sa propre quête :

*"Je cherchais, dit-il, la paix suprême du nirvāna." "*¹⁵⁸

155 Cf. L. Kapani, *La notion de samskāra*, op. cit., p.214. Plus encore que le désir, c'est *dukkha* - non seulement souffrance, mais aussi mal - qui représente à la fois une cause, une origine et un horizon, non pas ontologique, mais transcendantal à l'existence humaine. À l'instar de la culpabilité et de la Faute dans le Christianisme d'obédience augustinienne. Voir, P.-H. Castel, *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés*, op. cit.

156 *Ibid.*, p. 217.

157 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*, Paris, Le Seuil, 1961, 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."

158 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.168.

Cette recherche a donc bien été suscitée d'abord par une prise de conscience, puis stimulée par un profond désir, enfin orientée par une ferme volonté vers un but déterminé : échapper définitivement à la souffrance inhérente à la condition humaine. Et cette recherche, en soi et dans toutes ses étapes, n'est nullement condamnable. Sans quoi, on ne voit pas comment le Bouddha serait devenu l'Éveillé qu'il fut. Surtout, il serait impossible de décrire un chemin particulier et de définir des techniques précises, encore moins une méthode, pour parvenir à ce but suprême. Atteindre ou connaître l'Éveil ne signifie pas oublier le chemin parcouru et effacer de sa mémoire la quête passée et achevée. Tout au contraire. Et les reconnaître pleinement revient à leur conférer une assise solide, à l'instar du *Dharma* et de l'Éveil, dont la Voie est à la fois l'expression parfaite et le moyen sûr, c'est-à-dire toujours reconductible, d'y accéder¹⁵⁹.

Enfin, ultime argument, n'accorder aucune valeur spécifique à la volonté, dans le cadre du Bouddhisme, serait à la fois extravagant et totalement absurde, puisque celle-ci est l'une des définitions même du *karma*¹⁶⁰. Or, dans les différentes acceptions de ce terme, on trouve aussi bien le désir que la sagesse, et la répulsion que l'attention:

*"Les sensations et les perceptions ne sont pas des actes volitionnels. Ce sont seulement les actions volitionnelles, telles que l'attention, la volonté, la détermination, la confiance, la concentration, la sagesse, l'énergie, le désir, la répulsion ou la haine, l'ignorance, la vanité, l'idée de soi, etc., qui peuvent avoir des effets karmiques."*¹⁶¹

Il est intéressant de noter que, dans cette liste donnée par un maître du Bouddhisme Theravāda, le désir fasse partie des actions volitionnelles. En ce sens, le désir est une forme de volonté, de tonalité affective, mais non l'inverse. C'est donc la volonté qui regroupe sous sa définition le désir, même si la description de cette faculté donnée par W. Rahula semble ignorer la spécificité de la volonté définie par un pan de la philosophie et de la psychologie occidentales. Soulignons aussi que, dans sa liste, il mentionne la sagesse, l'énergie, la confiance et la concentration comme vertus karmiques positives et nécessaires à la quête de l'Éveil.

Dans un sens positif donc - et qui comprend à la fois l'engagement spirituel, la quête de l'Éveil, les moyens d'y parvenir et la manière de cultiver les vertus essentielles -, la volonté ne saurait être considérée comme secondaire ou simplement néfaste. C'est ici que son statut revêt toute son importance, mais qu'il apparaît aussi dans toute son ambivalence.

D'elle-même, la volonté renvoie à une double fonction:

- d'une part, elle peut être l'un des principaux moteurs, avec l'ignorance et le désir, du devenir douloureux dans lequel l'être humain s'enferme progressivement, et qui n'est autre que le *samsāra*. Cette volonté est alors viciée par le désir - et même par le désir pervers, celui du mal - et aveuglée par l'ignorance;
- mais, d'autre part, elle peut tout aussi bien être le vecteur déterminant, quoique temporaire, d'une recherche spirituelle qui peut aider l'homme à trouver une issue définitive à ce cycle infernal, et à s'orienter délibérément vers la délivrance.

159 C'est d'ailleurs ce que décrit L. Kapani dans son ouvrage cité dans les pp.217 ss. Même l'attention, qui semble un acte neutre, est décidée intérieurement et donc voulue.

160 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., p.44 : "Le quatrième agrégat est l'Agrégat des Formes Mentales. Ce groupe comprend tous les actes volitionnels bons ou mauvais. Ce qui est connu généralement sous le nom de *karma*. La définition du *karma* par le Bouddha doit être rappelée ici: "C'est la volition (*cetanā*), ô bikkhus, que j'appelle *karma*. Ayant voulu, on agit au moyen du corps, de la parole et de l'organe mental." "

161 *Ibid.*, p.44.

En effet, dans le processus du détachement qui mène à l'Éveil, la volonté¹⁶², prise en tant que refus de s'engager dans des actes inutiles, est à l'œuvre, même de manière intangible. La psychè, comme le corps, sont ainsi mus par la volonté, celle de la recherche de l'Éveil. Volonté qui s'effacera ensuite dans un détachement de plus en plus général jusqu'à la délivrance finale:

*"Rien n'est donc plus haut que de se surmonter sur place, abandonnant toute prise et intention."*¹⁶³

Si la volonté ne représente pas le sommet de la vie spirituelle, elle n'en est pas moins le véhicule d'une dynamique vertueuse qui anime cette même vie et dont celle-ci dépend largement. En ce sens, c'est bien l'être humain qui est responsable de son destin, et qui seul peut décider, par sa volonté, de mettre un terme au cycle malheureux des renaissances qu'il alimente depuis des temps immémoriaux. Et quelle autre sagesse que le Bouddhisme a su trouver la meilleure réponse à cette angoisse lancinante qui hante la psychè humaine depuis toujours ?

*"Dès ses origines les plus lointaines, l'Inde a cherché à mettre un terme à la durée. Elle a voulu la quiétude en abolissant l'activité soucieuse et tendue et l'a trouvée dans la paix du nirvāna, cette réalité indicible que chacun peut réaliser en son être intime à tout moment de son devenir s'il sait en arrêter le cours."*¹⁶⁴

IIème partie : La nature discontinuée du réel

I - Discontinuité spatiale et temporelle

Une des conséquences du principe d'impermanence (*anicca*) est la réfutation de l'idée de continuité : celle du monde, de l'être, des actes, du corps humain, de l'esprit, de la matière... Idée ou impression de continuité qu'engendre spontanément en nous le fonctionnement de la conscience et de tous les *skandhā*.

Or, c'est la conscience (*citta*) elle-même, et non seulement tout ce qu'elle nous donne de percevoir, qui, grâce à la méditation et selon A. Brahm, apparaît clairement dans sa nature discontinuée :

*"Au lieu d'apparaître comme une entité continue, on voit clairement qu'il (le citta) est constitué de suites d'instant de conscience distincts - cittas ou événements mentaux - rapprochés les uns des autres et liés à leurs prédécesseurs par des relations de cause à effet."*¹⁶⁵

162 Ou, plus exactement, la nolonté. Voir, P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., 1962, art. "nolonté: Non pas absence de volonté (aboulie), mais acte de la volonté qui dit non, c'est-à-dire refuse assentiment ou soumission."

163 Cf. L. Kapani, *La notion de samskāra*, op. cit., p.219.

164 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.326.

165 A. Brahm, *Manuel de méditation*, op. cit., p.187. Et p.113: "Quand vous maintenez la vigilance surpuissante sur le pur citta, la nature de tous les types de conscience se révèle. Vous voyez la conscience non pas comme un flux continu et homogène, mais comme une succession d'événements discrets et isolés." Cette description contredit les affirmations des courants du Mahāyāna selon lesquelles le Theravāda n'aurait fait que mentionner l'absence de soi des choses tandis que le Mahāyāna aurait découvert l'absence de soi de l'ego et de la conscience.

Il est encore possible d'affiner l'analyse de cette réalité mentale :

*"On peut même discerner un intervalle entre ces événements mentaux, ces instants de conscience, pendant lequel le citta a complètement disparu pendant quelque temps."*¹⁶⁶

Ce qui apparaît alors, c'est à la fois la réalité de l'impermanence des choses et du monde, ou encore de notre perception des choses, et surtout celle de l'esprit qui éprouve, perçoit et pense :

*"On a réalisé la découverte majeure: "celui qui connaît", la conscience, l'esprit, le citta pur de toute souillure, n'est qu'un processus vide de toute essence ou d'un soi."*¹⁶⁷

Ce processus possède, de surcroît, une caractéristique majeure :

*"En outre, c'est un processus régit par la causalité : puisque tous les cittas sont sujets à apparition, ils sont sujets aussi à cessation complète. Comme le Bouddha l'indiquait : "tout ce qui, de par sa nature, apparaît, tout cela est sujet à cessation."*¹⁶⁸

Et cette disparition, lorsqu'elle est parfaitement comprise et intégrée, est synonyme de délivrance, d'Éveil et d'accès au *nirvāna*.

À l'encontre de tous les systèmes métaphysiques à base ontologique, le Bouddhisme, en accordant la primauté à l'acte au détriment de l'être, affirme par la même occasion la nature discontinue du réel¹⁶⁹. Celle-ci concerne aussi bien les *dharmā* extérieurs, comme le monde, l'histoire, le cosmos..., que l'être humain dans son histoire et sa composition psychosomatique.

L. Silburn, dans sa thèse, a démontré que cette conception de la nature discrète des choses et de la psychè était une découverte propre au premier Bouddhisme¹⁷⁰. Vraisemblablement, cette vision du monde fut en premier lieu celle du Bouddha en personne, mais sur la base de conceptions religieuses antérieures au Bouddhisme. La meilleure présentation de cette conception discontinue du monde se trouve dans cet ouvrage même.

Cette thèse, sans doute influencée par la pensée de G. Bachelard¹⁷¹, développe l'idée de discontinuité, mais en rupture avec une autre pensée philosophique dominante à l'époque, celle de H. Bergson¹⁷². Celui-ci soutenait la thèse de la continuité de la vie et du monde, que ce soit dans la psychè humaine ou dans l'intuition du temps¹⁷³. G. Bachelard a discuté cette idée et l'a pertinemment combattue dans un ouvrage consacré à la nature de la durée¹⁷⁴.

166 *Ibid.*, p.187. Mais toujours avec cette question récurrente de savoir exactement quelle instance psychique peut discerner ces intervalles et les qualifier comme tels ? Et de savoir qui prend conscience de l'absence de *citta* et à quel moment ?

167 p.187. Même question, avec cet étonnant dédoublement entre celui qui réalise "*la découverte majeure*" et "*celui qui connaît*". Sont-ils deux instances psychiques différentes, ou deux moments de la même conscience qui se scinde et s'observe ?...

168 *Ibid.*

169 En ce sens, il est possible de rapprocher la pensée du Bouddhisme ancien de la sophistique grecque qui, elle aussi, avait une vision discontinue du monde et du réel. Voir, G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, P.U.F., 1989, pp.49-50.

170 Cf. L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, De Boccard, 1989.

171 Cet auteur est cité en exergue de l'ouvrage ("*Avant-propos*" de l'éd. de 1989), ayant fait partie du jury lors de la soutenance de la thèse de L. Silburn, et apparaît aussi dans la bibliographie (p.413).

172 Cf. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, pp.134-166.

173 L'existence humaine, pour Bergson, est une masse fluide, homogène et unifiée. Voir C. Riquier, *Archéologie, de Bergson*, Paris, P.U.F., 2009, pp.288-295.

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

Mais le fait le plus remarquable est qu'il est possible, aujourd'hui, de trancher empiriquement ce débat¹⁷⁵.

En effet, l'analyse des processus de la conscience par les neurosciences a abouti à considérer ces états comme étant de nature discrète ou de l'ordre de la discontinuité. Ce sont ces instants, presque imperceptibles, que l'organisme produit de lui-même, étant lui aussi de nature discontinue. Instants que la psyché enregistre successivement et chronologiquement. Ces instants forment un flux apparemment homogène, mais leur structure fondamentale est discontinue¹⁷⁶:

"(...) les données actuelles des neurosciences semblent montrer qu'il convient de renoncer à l'idée d'un courant continu de conscience qui serait l'essence de notre vie psychique, de notre "pensée" (...). À l'origine de celle-ci, il y aurait une succession de moments discrets, de plans instantanés. La construction de la continuité reposerait en fin de compte sur un certain rythme de succession des plans fixes (...). C'est bien le modèle que proposait Bachelard: nos sens construisent la durée à partir d'une organisation rythmique de moments discrets (...)."177

La continuité est donc bien une construction ou une reconstruction opérée par la psyché, c'est-à-dire par la perception ou la mémoire, et non une donnée immédiate, ou encore une intuition pure de la conscience¹⁷⁸. Il en est de même de la durée que le psychisme construit à partir des instants qui sont discrets et momentanés.

Or, il découle de ces analyses une conclusion déterminante concernant la nature de l'ego : si la discontinuité est bien la trame, à la fois physiologique et psychologique, de notre conscience, alors l'ego ou le moi ne peuvent plus être qualifiés de substances homogènes et continues :

"Penser la discontinuité du temps vécu conduit nécessairement à rejeter la thèse d'une unité du moi dans le temps."179

Et l'auteur ajoute :

"On constate qu'inversement, les philosophies qui admettent une continuité du temps posent en même temps celle du moi."180

Comme l'avait vu L. Silburn à propos des Upanisads et du Bouddhisme ancien dans leur opposition doctrinale, les philosophies du plein et de la plénitude, c'est-à-dire de la

175 Cf. M. Pichon, *Gaston Bachelard: l'intuition de l'instant au risque des neurosciences*, Paris, L'Harmattan, 2012.

176 Cf. V.-R. Dhiravamsa, *L'attention, source de plénitude. Pratique de la méditation Vipassanâ*, Paris, Ed. Dangles, 1983, p. 98: "Nous devons comprendre la nature de l'émergence des choses et de leur disparition. Tout dans le monde suit ce schéma. Par ce moyen nous comprenons les processus de croissance et de déclin, ainsi que celui de l'impermanence. Rien ne dure à jamais, tout est transitoire. L'émergence et le déclin sont des processus continus. Nous n'apercevons que la continuité, et donc croyons à la permanence des choses. Nous ne voyons pas le point de rupture. En le voyant, d'instant en instant, en tout processus ou objet, l'impermanence devient pour nous une certitude. Tout est en perpétuel changement. Rien n'est éternel dans le monde phénoménal."

177 Cf. M. Pichon, *Gaston Bachelard, op. cit.*, p.73. C'est donc à l'idée d'un continuum psychique, propre au tantrisme tibétain, qu'il faut renoncer à la fois au nom des neurosciences et du Bouddhisme ancien.

178 *Ibid.*, pp.66-73, et ch. III de la IIème partie.

179 *Ibid.*, p.91.

180 p.91.

continuité, s'opposent aux philosophies du vide et de la vacuité, c'est-à-dire de la discontinuité¹⁸¹.

Dans l'Antiquité, des écoles philosophiques se sont opposées sur cette même question. En Inde, ce fut le cas du Bouddhisme ancien face au courant des Upanisads et de l'hindouisme de la *bhakti*. En Grèce, de l'atomisme contre l'ontologie, ou encore de la sophistique contre le platonisme. Au Moyen-Âge, de l'école nominaliste contre celle du réalisme ontologique. Plus près de nous, le scepticisme humien s'est opposé sur ce point au kantisme, et la pensée bachelardienne au bergsonisme :

*"La philosophie bergsonienne est une philosophie du plein, remarque Bachelard, et sa psychologie une psychologie de la plénitude."*¹⁸²

C'est contre ces conceptions de la plénitude psychique et de la durée homogène que porte la critique bachelardienne :

*"L'adjonction de l'idée de continuité à l'idée de succession est gratuite. Les phénomènes ne durent pas tous de la même manière, car ils n'ont pas les mêmes rythmes. Notre pensée n'est pas une substance temporelle. La continuité n'existe pas au sein de notre vie psychique. Celle-ci est faite d'une multiplicité de "durées" correspondant à des rythmes différents (...). Et chacune de ces "durées" fourmillent de lacunes. Entre les instants, il y a des intervalles, des vides, du néant."*¹⁸³

Inutile de souligner que ce vide ou ces intervalles sont ceux que la pensée bouddhique a su repérer très tôt par ses découvertes, et qui ont ensuite servi de base aux spéculations outrancières sur la vacuité des courants du Mahāyāna.

Mais ce qui est remarquable, et ce sur quoi il faut insister, c'est que la pensée de la discontinuité des choses, qui pourrait apparaître comme une réaction d'une culture marginale face à une culture dominante et ancienne, n'est pas une innovation récente. Bien au contraire. Et ce que démontre la thèse de L. Silburn, c'est qu'en Inde la pensée de la discontinuité fut d'abord la plus archaïque et la plus ancienne, celle appartenant au Védisme, avant d'être écartée par des mystiques de la plénitude, comme le Brahmanisme tardif, la *bhakti* de la Bhagavad-Gîtâ et les Upanishads. Le Bouddhisme ancien s'en inspirera largement, et la confortera à partir de ses propres expériences et de ses profondes intuitions pour établir sa philosophie de l'impermanence et de la vacuité¹⁸⁴.

Ainsi, du Védisme au Bouddhisme ancien et des religions archaïques aux neurosciences, c'est la pensée de la discontinuité qui, historiquement et philosophiquement, précède et encadre les philosophies du continu, et offre une vérité du monde et de l'existence humaine que celles-ci n'ont pas su voir ou dont elles se sont très vite détournées. Il revient aux ouvrages d'A. Brahm et de L. Silburn, avec leur approche respective, d'avoir mis en lumière ce principe fondamental.

181 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.153: "La philosophie des anciennes Upanisad s'oppose à celle du Bouddhisme, comme une philosophie de la plénitude à une philosophie du vide."

182 Cf. M. Pichon, *Gaston Bachelard*, op. cit., p.41.

183 *Ibid.* Voir les travaux de V. Van Wassenhove sur les rythmes du cerveau, consultables sur le site du Collège de France.

184 Le tantrisme appartiendrait plutôt aux courants de la continuité par la recherche d'une trame ontologique pleine constituant la structure fondamentale du monde et de l'esprit. En tant que courant spirituel, il est une forme de réenchantement du monde à signification ésotérique et à tendance paranoïde.

La présentation d'A. Brahm vient aussi compléter la thèse de L. Silburn sur la question cruciale de la vacuité, que nous avons analysée au début de cet article¹⁸⁵. Ces deux ouvrages forment ainsi deux approches complémentaires de la pensée du Bouddhisme.

En nous inspirant encore une fois de la métaphysique aristotélicienne et de son double axe - acte et puissance, d'une part, et hylémorphisme, de l'autre, avec l'opposition de la forme et de la matière - on peut dire que la thèse de L. Silburn sur le discontinu insiste sur l'actuation et ses potentialités, quand celle d'A. Brahm l'analyse plutôt au regard de la forme et de la matière. En d'autres termes, L. Silburn étudie l'aspect discontinu de la temporalité, avec la pointe de l'instantanéité ultime¹⁸⁶, tandis qu'A. Brahm souligne plutôt le caractère hétérogène de l'espace et de la matière, en insistant sur la vacuité inhérente aux choses et au moi¹⁸⁷. D'un côté, l'analyse de la discontinuité du temps, élaborée par l'acte qui imprime dans la psychè une durée de longueur variable, mais toujours temporaire. De l'autre, la nature discrète de l'espace, composé d'intervalles irréguliers, et organisé par degrés précis selon une vision hiérarchisée¹⁸⁸.

Insistons sur cette conception de l'univers du Bouddhisme ancien.

L'ancienne représentation bouddhique du monde, celui d'un univers hiérarchisé verticalement, correspondrait aussi, d'après les *sûtras*, aux différentes étapes et aux différents stades de la méditation par lesquels le moine s'élève progressivement vers un ciel mystique dégagé de toute forme et de toute matière¹⁸⁹. Cette stratification, à la fois géographique et spirituelle, comporte ainsi une homologie entre l'espace divisé selon des niveaux à la fois de plus en plus élevés et de plus en plus subtils, et les différents degrés de la méditation, les *jhānā*.

Selon la pensée bouddhique antique, à la base de l'univers se situe notre monde qui est identifié à celui du désir, avec, au-dessous, des enfers souterrains propres aux conceptions des mythologies antiques. Puis, à mesure qu'on s'élève vers les hauteurs, se superposent des cieux de plus en plus purs, peuplés de divinités toujours plus subtiles, et dont les sphères respectives correspondent aux différents états méditatifs éprouvés par le méditant.

En voici une description :

*"Au-dessus du monde du désir, à une hauteur telle que les hommes ne peuvent songer à l'apercevoir, se trouve le monde des formes (rûpa), uniquement habité par des dieux au corps éthéré, plongés dans des méditations sans fin. Les quatre étages de ce monde correspondent en effet aux quatre étapes de la méditation bouddhique. En pratiquant assidûment celle-ci, les moines s'assurent, entre autre avantages, la possibilité de renaître parmi ces dieux. (...). Au-dessus du monde des formes, ou en-dehors de l'espace, est le monde sans forme (ârûpya) dont les quatre étages correspondent aux quatre recueils dits immatériels. Là vivent des dieux dépourvus de corps, purs esprits absorbés, pendant toute leur vie d'une durée vertigineusement longue, dans des états psychiques extrêmement voisins de l'inconscience totale."*¹⁹⁰

185 Voir, plus haut, 1ère partie - I -.

186 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., ch. VIII.

187 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation*, op. cit., pp.113-116, 186-190.

188 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, op. cit., pp.22-23.

189 Cf. A. Bareau, *En suivant Bouddha*, Paris, Ed. du Félin, 2000, pp.105-107.

190 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, op. cit., pp.22-23. Et p.54:"Les quatre méditations correspondent aux états dans lesquels restent plongés les dieux des quatre étages du monde des formes et les quatre recueils dits immatériels."

Il serait instructif de comparer le monde des formes (*rūpaloka* ou *rūpadhātu*), là où la matière s'épure progressivement et finit par disparaître, puis celui du "sans-forme" avec ses divinités éthérées, aux représentations cosmologiques des philosophies antiques¹⁹¹. Du pythagorisme au néoplatonisme, ces pensées avaient elles aussi conçu l'univers de façon hiérarchisée, allant des enfers les plus profonds au ciel le plus élevé, c'est-à-dire le plus divin, et séparé, en son milieu, par le monde sublunaire et terrestre¹⁹². Les extases plotiniennes ne visaient d'ailleurs pas autre chose qu'à une élévation spirituelle de l'âme hors du corps pour rejoindre la "patrie céleste" d'où elle avait malencontreusement chuté, et vers laquelle elle était destinée à revenir, après une longue ascèse purificatrice¹⁹³. La "nostalgie" éprouvée par le sage correspondait bien à cette volonté de retour, et au désir de ne plus renaître ici-bas. Désir partagé non seulement par des philosophes, mais aussi par les adeptes des cultes à mystère répandus dans tout le pourtour méditerranéen et qui ont préparé, à leur manière, la venue du Christianisme. Celui-ci, en matière de représentation du ciel et des enfers, ou de l'âme et de son éventuelle divinisation, ne dira pas les choses autrement, même s'il a proposé d'autres moyens pour y accéder.

II - Le couple matière/forme et son destin philosophique

Il serait tout aussi fructueux de comparer cette représentation des mondes superposés et toujours plus épurés avec le procédé d'abstraction initiée par ces mêmes philosophies.

En effet, cette opération intellectuelle, ou abstractive, est effectuée par l'esprit lorsque celui-ci dégage les formes des choses ou des êtres de leur gangue de matière pour accéder à leur pure essence (*eidos*), quasi immortelle¹⁹⁴. Or, ce procédé d'abstraction, dit *aphairétique*, n'est pas éloigné d'un autre qui permet d'accéder au divin par voie négative, appelé *apophatique*¹⁹⁵. Le premier peut d'ailleurs être une étape préparatoire au second, dans un exercice ascétique intellectuel qui fut très prisé dans les milieux du néoplatonisme et les mystiques chrétiennes apparentées.

La difficulté, en climat philosophique indien, réside dans le fait que la "forme" est un mot qui, en sanskrit, désigne aussi la matière¹⁹⁶. Aussi est-il difficile de les distinguer l'un de

immatériels à ceux où demeurent absorbés ceux des quatre étages du monde sans forme. En accomplissant les uns et les autres, le moine se prépare à renaître parmi ces divinités et à goûter ainsi, pendant un temps variable mais extrêmement long, la béatitude ou la quiétude de ces méditations et de ces recueils."

191 Cf. R. Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, pp.44-47, 107-109.

192 Cf. J. Brun, *Le néoplatonisme*, Paris, P.U.F., 1988, pp.86-87. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. Tome II. Le Dieu cosmique*, Paris, Gabalda, 1949. Conceptions cosmologiques sans doute influencées par des croyances encore plus anciennes, provenant, notamment, du monde mésopotamien. Voir, J.- F. Mattéi, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, P.U.F., 1996. J. Vicari, *La Tour de Babel*, Paris, P.U.F., 2000. F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, Geuthner, 1949, ch. III et IV.

193 Cf. J. Brun, *Le néoplatonisme, op. cit.*, pp.24-25, 81-83.

194 Pour ce faire, trois solutions sont envisageables : 1/platonicienne et augustinienne, 2/ aristotélicienne et, 3/ celle d'Avicenne. Voir, A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1997, pp.185-191.

195 Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, A. Michel, 2002, pp.242-245.

196 sanskrit: *Rūpa*. L. Kapani traduit *rūpa* par "forme, forme matérielle", (p.554), L. Silburn par "forme, structure, essence", (p.427) reprenant un vocabulaire philosophique classique. W. Rahula laisse l'ambiguïté du mot en traduisant par "matière, forme" (p.194), A. Brahm fait de même (p.248), E. Lamotte - dans son *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain, Institut Orientaliste, 1976 - traduit *rūpa* par "matière" et *rūpadhātu* par "monde de la matière subtile." (p.832). Dans son *Dictionnaire sanskrit-français* (format pdf), G. Huet le traduit par : "forme, signe, apparence, extérieur, image, couleur, espèce...", provenant du verbe *rūp* qui signifie:

l'autre, contrairement à la langue grecque qui les a différenciées très tôt, et en a fait un support de toute la pensée occidentale. Différence que nous avons d'ailleurs conservée dans notre langue. Or, pour le Bouddhisme, une fois le corps abstractivement décomposé, il est impossible d'y trouver quoi que ce soit qui ressemble à une âme ou à une essence de l'homme, et qui représenterait sa forme idéale et pure¹⁹⁷. Éventuellement trouverait-on une "nature" humaine au sens antique¹⁹⁸, mais qui s'opposerait alors à une surnature et dépendrait entièrement de ses conditions matérielles et psychiques d'apparition. D'autant que, dans la pensée bouddhique, la forme, aussi subtile soit-elle, contient encore de la matière. Matière et forme qui sont exclues du *nirvāna* lequel est un *asamkrta*, littéralement un "non-composé"¹⁹⁹.

L'une des conséquences de cette conception, c'est que les formes, ou les idées au sens platonicien, pour le Bouddhisme, ne peuvent se prévaloir d'aucune perfection ni d'aucune éternité²⁰⁰. C'est la raison pour laquelle les esprits purs, dégagés des vicissitudes du monde du désir, ou encore les dieux, aussi élevés, subtils et transcendants soient-ils, sont, eux aussi, affectés par l'impermanence²⁰¹. De même en est-il de tous les états spirituels éprouvés par le méditant. Car tout est soumis à la loi du *samsāra*. De ce fait, pour le Bouddhisme, une forme éternelle est une contradiction dans les termes, une impossibilité philosophique et spirituelle. Toute forme, ou toute idée, est liée à des causes et dépend de conditions spécifiques qui ne sont pas éternelles²⁰². Seul ce qui échappe à la fois à la forme et à la matière, au sensible et à l'intellect, peut se prévaloir de l'éternité. Mais une éternité dans laquelle on ne trouverait absolument rien.

Ces rapides conclusions, tirées de notre réflexion, mettent cependant au jour l'un des creusets fondamentaux, souvent peu explicité, de la pensée occidentale.

"figurer, représenter". A. Bareau, *Bouddha, op. cit.*, p.24: "Notons enfin que le terme choisi par le Bouddha pour désigner la matière en général, *rūpa*, signifie d'abord forme, aspect, apparence. Pour lui et pour ses disciples, la matière est d'abord ce qui est visible, la notion de matière dérive (...) de celle d'apparence et non pas, comme en Occident, de solide. Dès l'origine, on trouve derrière la conception bouddhique de la matière cette légèreté, cette immatérialité pourrait-on dire, qui explique en partie la tendance très nette à rapprocher et à confondre le monde du réel et le monde de l'illusion, tendance qui demeurera l'une des principales constantes de la pensée bouddhique à travers vingt-cinq siècles d'histoire." On aurait peut-être là l'une des sources de l'idéalisme du Bouddhisme Mahāyāna qui va l'emporter sur les tendances plus réalistes.

197 Cf. *Entretiens de Milinda et Nāgasena*, [trad. et prés. par E. Nolot], Paris, Gallimard, 1995, pp.41-44. C'est sans doute dans ce texte ancien qu'apparaît assez nettement pour la première fois une doctrine philosophique d'inspiration nominaliste.

198 Cf. B. Baertschi, *La neuroéthique, op. cit.*, p.146: "Pour la physique aristotélicienne, comme le souligne E. Gilson: "tous les êtres se répartissent en deux classes, et ces deux classes ne sont pas celles des êtres vivants et des êtres inorganiques, mais celles des êtres naturels et des êtres artificiels", car seuls les premiers ont un principe interne de mouvement, à savoir une nature."

199 Définition qui ne convient même pas au monde sans-forme, qui fait encore partie du *samsāra*. Celui-ci, bien que sans origine ni fin, n'est pas éternel au sens métaphysique, car il ne fait que se transformer incessamment au fil d'une succession infinie d'apparitions et de disparitions.

200 Pour une analyse de la différence entre idée et forme, entre ~~forme~~ et ~~forme~~ (forme transcendante et forme immanente), on consultera avec profit la thèse de Ch. Erismann, *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2011, pp.38-58. Ce problème résume aussi la querelle des universaux qui traversera tout le Moyen Âge jusqu'au cartésianisme. On en trouve encore des traces profondes dans les débats contemporains autour du béhaviorisme et du cognitivisme. Voir, P. Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines, op. cit.*, ch. VIII.

201 Même ceux appartenant au monde sans-forme.

202 C'est pourquoi même les états spirituels aussi subtils que ceux prônés par les courants non-duels sont encore soumis à la loi de l'impermanence et ne peuvent être identifiés à l'Éveil, encore moins au *nirvāna*.

En effet, ce couple matière/forme²⁰³ a connu un succès sans précédent dans toute l'histoire de la philosophie depuis son antiquité grecque jusqu'à nos jours, et a conféré à notre vision du monde et de l'homme une tournure particulière dont nous avons peine à nous détacher. Nos conceptions de l'esprit, de l'âme, du divin, de la pensée, de l'esthétique, de la politique, de l'amour, de l'existence, de l'au-delà, de l'univers, de la science, du social..., se trouvent placées entièrement sous la juridiction de l'hylémorphisme. Le dualisme qui en découle nous est parfaitement naturel, jusque dans nos représentations communes.

De fait, il nous est quasiment impossible de penser ou de nommer les choses sans faire aussitôt référence à un modèle, à un concept ou à une idée..., qui sont abstraits et représentent souvent des exemplifications parfaites, quoique intangibles, des réalités terrestres que nous connaissons ou que nous produisons. Ainsi, parlons-nous habituellement d'un amour idéal, de la quintessence d'une chose, d'une forme parfaite, d'une beauté pure, d'une action exemplaire, d'un homme (ou d'une femme) modèle, d'une idée sublime, d'un être éthéré ou angélique... Tous ces qualificatifs renvoient à une même représentation mentale : celle d'une forme céleste, idéale et parfaite, qui préexiste à son expression terrestre, impure et imparfaite, ou qui s'y projette exceptionnellement.

La foi chrétienne aura hypertrophié ce symptôme avec son dogme²⁰⁴ d'une divinité transcendante s'incarnant dans un homme, et d'un royaume de Dieu, certes inaccessible ici-bas, mais que les Églises ou les communautés chrétiennes doivent imiter jusque dans leurs imperfections très humaines. Les voies mystiques de la sainteté ont repris ce paradigme sans rien y changer.

Même la science ne fonctionne pas autrement, depuis les axiomes mathématiques jusqu'aux théories de la physique. L'Univers lui-même possède un modèle mathématique et physique auquel il doit répondre, et chacun sait qu'une société idéale, impatientement attendue, n'est pas de ce monde. Notre vocabulaire en porte les traces significatives. Ainsi, pour nous, la vérité s'oppose aux apparences, le réel au virtuel, le noumène au phénomène, l'essence à l'existence, l'éternité au temps, l'humain au divin, le spirituel au matériel... Et les médias comme les nouvelles technologies, à base de numérisation mathématique et d'espace virtuel informatique, n'ont fait que renforcer ce schéma prédominant.

Ce rapport étroit et généralisé, quoique rarement interrogé, entre un modèle et sa copie - c'est-à-dire entre une essence abstraite et sa concrétisation, ou une forme idéale et sa matérialisation... -, régit toutes nos façons de penser. Même les philosophies qui se sont élevées contre ce modèle d'origine pythagoricienne et platonicienne, comme celles de Nietzsche ou de Wittgenstein, n'auront pas ébranlé ses fondements. C'est assurément là l'exemple type d'un invariant structurel de la pensée occidentale qu'on aurait tort de négliger ou de sous-estimer.

Hormis le Bouddhisme, peu de philosophies ou de sagesse auront tenté de penser autrement le monde, et auront été capables de proposer une conception de la vie et de l'homme qui ne dépendent pas d'un hylémorphisme.

203 Avec celui de l'acte et de la puissance qui le complète.

204 Du grec *dogma*, ~~?????~~ qui signifie : "ce qui paraît bon, opinion, doctrine...", in M.-A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1894, p.527. Le mot n'est pas éloigné linguistiquement du verbe *dokeo*, ~~?????~~ qui signifie : "sembler, paraître, avoir l'apparence...", mais aussi : "croire, se figurer..." (Bailly, *op. cit.*, pp.527-528), et qui a donné "docétisme", du nom de cette hérésie chrétienne qui tenait que le Christ n'était pas mort sur la Croix, mais seulement une "apparence" de lui, ou une "forme"...

En Conclusion : karma et discontinuité

C'est par la notion d'acte, ou de *karma*, que l'idée de discontinuité, non seulement du monde et du réel, mais aussi de l'homme en sa complexité, est advenue dans la pensée du Bouddhisme:

*"Dans le Bouddhisme, qui ne fait sur ce point que continuer la tradition des adeptes du sacrifice, le karman, l'acte, a envahi toutes les formes de la vie et l'homme n'est plus qu'actes ou résultat d'actes. Ces actes discontinus par nature sont rassemblés et s'organisent pour former une personnalité qui n'a d'existence que par leur concours. Cette personnalité ainsi façonnée n'est pas un substrat réel et continu puisqu'elle varie sans cesse selon ses constituants, les actes. Ceux-ci par leur dispersion ou par leur concentration orientent diversement la personnalité et déterminent sa destinée."*²⁰⁵

Ce processus est aussi celui qui forge les *samskāra*, ces activités conditionnantes qui modèlent l'existence, ou ces moteurs plus ou moins conscients qui activent toute chose, étant eux-mêmes à la fois ce qui constitue l'être humain et ce qui en résulte, et qui est ainsi construit²⁰⁶. L'un des résultats de cette construction est une durée illusoire et douloureuse dans laquelle la psychè humaine se trouve emprisonnée sur des périodes de temps plus ou moins commensurables, avec cette spécificité que le temps lui-même, ou plus exactement la temporalité que représente la durée, est un effet immédiat du *karma*. Ainsi, l'être humain entre moins dans le temps, le sien propre, qu'il ne le crée.

C'est là où la méditation du Bouddha opère une révolution en inversant le mouvement naturel qui conduit à la réactivation incessante des formes habituelles d'aliénation de la psychè, comme celle des innombrables réincarnations:

*"Si la vie ordinaire est condamnable aux yeux du Bouddha, c'est parce que le samskāra y imprime un caractère intéressé : si nos actes étaient vraiment désintéressés, ils nous permettraient d'apercevoir les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire des expériences momentanées et isolées. Malheureusement, sous l'influence du désir les actes sont devenus des samskāra, forces convergentes intentionnelles, tandis que leurs résultats formaient des samskrta, des structures agencées par ces forces."*²⁰⁷

Difficile, en ces conditions, de défaire ce qui a été fait au fil du temps et des existences, puis largement conforté et renforcé par la puissance des habitudes. D'où le recours à des moyens psychosomatiques radicaux et efficaces, comme l'ascèse, le détachement et la méditation. Ainsi, au vide de soi et du monde, révélé par l'expérience des *jhānā*, répond la discontinuité universelle des choses, c'est-à-dire l'impermanence du temps et de l'existence. Les deux réalités se font écho et se correspondent. Elles sont les deux faces d'une même vérité, mais sans confusion possible. Pas de vide sans discontinuité, et pas de discontinuité sans vacuité. En outre, la vacuité n'invalide ni la causalité, propre aux actes, ni le désir ou la volonté, qui

²⁰⁵ L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.161.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.200.

²⁰⁷ p.201.

sont leurs moteurs essentiels, ni la conscience, sans laquelle aucune voie spirituelle ne saurait exister. En faire l'expérience, et le vérifier par soi-même et en soi-même, c'est accéder à l'Éveil et au *nirvāna*.

La vision des choses telles qu'elles sont, présentée par le Bouddhisme, est donc bien celle-ci²⁰⁸. Il n'y en a pas d'autre. La souffrance, le *samsāra*, l'existence humaine, le monde lui-même, en plus de la souffrance qu'ils produisent, sont ainsi doublement constitués de ce caractère discret, ou de cette discontinuité, et de cette vacuité. Et parce qu'ils possèdent ces trois caractéristiques d'impermanence, d'insatisfaction douloureuse et d'insubstantialité, ils peuvent tout aussi bien être dépassés et surmontés. En tant que tels, ils ne forment pas une totalité insécable et immuable. Nulle pérennité ne les habite, nulle éternité ne les soutient. Tout au contraire. C'est en cela qu'une issue est ouverte pour tout être humain capable de se frayer une voie au-delà d'eux, de leur insatisfaisante mouvance comme de leur changement perpétuel.

Mais pour se frayer ce chemin, qui n'existe pas de toute éternité, encore faut-il le trouver, ou plutôt le construire.

C'est là qu'interviennent les notions de volonté et de conscience.

Comme nous l'avons vu, il revient à la volonté de pouvoir s'opposer au désir et de hisser l'individu à un niveau mental supérieur. Celle-ci, en tant que cause inhérente à l'acte, est aussi essentielle au processus d'individuation qu'à l'ascèse spirituelle. Et l'une des conséquences les plus remarquables de l'exercice de la volonté, c'est la liberté. Plus haut encore, se situe la conscience. Celle-ci possède un pouvoir causal qui a été négligé par tous les systèmes qui ont placé le divin, l'altérité, l'inconscient ou les processus impersonnels, au-dessus de la psychè humaine, faisant de celle-ci un épiphénomène, et la reléguant à un niveau inférieur ou à un état de passivité. Or, les récentes recherches en neurosciences et en philosophie de l'esprit ont démontré qu'il n'en est rien.

À cet égard, on peut d'ores et déjà supposer qu'il existe trois différents stades d'évolution mentale et spirituelle, et qui peuvent interférer entre eux tout en se distinguant nettement les uns des autres :

- le premier serait représenté par ce que les *sûtras* anciens nomment l'ignorance et le désir, et qui plongent tout individu dans ce monde de souffrances interminables qu'est le *samsāra*;
- le second serait celui de la volonté, qui hisse l'individu à un niveau supérieur, celui de la prise de décision, du choix et de la responsabilité en vue d'une possible délivrance;
- enfin, le troisième serait le niveau de la conscience. Non pas cette conscience subliminale et larvée qui enveloppe nébuleusement les actes et les états psychiques. Ni la conscience ordinaire. Mais la pleine conscience, celle du processus personnalisé par le sujet lui-même, qui s'identifie ultimement à l'Éveil et à la Délivrance, et mène à ces états sublimes.

Cette vision hiérarchisée et ascensionnelle de l'Éveil correspondrait parfaitement à la représentation de l'univers à la fois cosmique et spirituel du Bouddhisme ancien, où les deux principes se trouvent étroitement corrélés²⁰⁹.

Enfin, s'il ne devait y avoir qu'une seule preuve pour se convaincre que l'Éveil est bien une quête qui se doit d'être conduite par celui qui en est le sujet, il suffirait de se reporter à la vie

208 "Voir les choses telles qu'elles sont": cette expression, typiquement bouddhique, ne désigne pas l'essence des choses ou leur mode ontologique souvent liés à la plénitude et au miracle de l'être, comme en phénoménologie ou en théologie. Pas même leur vacuité, comme le prétend le Mahāyāna. Mais elle désigne ce qu'elles sont en réalité, c'est-à-dire des choses "impermanentes, "sans essence" et "sources de souffrance." D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit., p.117.

209 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, op. cit., pp.22-23, 54.

même du Bouddha, et au moment précis de son Éveil²¹⁰. Car c'est en décidant de lui-même, par sa propre volonté, de s'élever à des niveaux de conscience supérieurs que le Bouddha a atteint la délivrance, et non pas en se laissant docilement porter par un processus automatique et impersonnel qui n'aurait pas dépendu de lui, ou dont il n'aurait été que le jouet impuissant.

En ce sens, le chemin vers l'Éveil est un ensemble d'actes parfaitement intelligibles et actualisables dont tout être humain peut librement s'inspirer pour mener à bien sa propre quête existentielle et spirituelle.

Table des matières

Introduction	p.1
Ière partie : Le statut de la conscience et de la volonté dans le Bouddhisme ancien	
I - Illusion du soi : vacuité et volonté. Présentation de la pensée d'A. Brahm.	p.2
II - Les soubassements philosophiques de la conception d'A. Brahm.	p.5
<i>A - La nature de la conscience et le dédoublement acteur/spectateur.</i>	p.6
<i>B - La question de la volonté.</i>	p.12
III - Rapide historique de la notion de volonté.	p.17
IV - Volonté et délivrance.	p.21
V - Odyssée de la conscience et pensée architectonique.	p.25
VI - Primauté de l'acte.	p.29
IIème partie : La nature discontinue du réel.	p.32
I - Discontinuité spatiale et temporelle.	p.32
II - Le couple matière/forme et son destin philosophique.	p.37
En Conclusion : karma et discontinuité.	p.40
Annexe - 1 - "Les mécanismes de la volonté" J. Proust	p.43
Annexe - 2 - Instantanéité des dharma et continuité du karma.	p.47

210 *Ibid.*, pp.86-89.

Les mécanismes de la volonté

par Joëlle Proust²¹¹.

Des recherches récentes sur les mécanismes psychologiques de la décision montrent que la volonté d'agir n'est pas ce qui donne l'impulsion à une action, mais qu'elle intervient au niveau de son contrôle, de son orientation et de sa correction.

L'une des questions les plus traditionnelles de la philosophie est celle de savoir si tout un chacun est en mesure de choisir ou au moins d'orienter sa destinée. Sommes-nous libres d'agir (« libre » étant pris au sens de « non causalement déterminé sinon par soi-même ») ? Nous avons certes l'impression de décider librement de nos actes. Mais en même temps nos comportements ne paraissent pas pouvoir échapper aux types de causes qui régissent l'ensemble du monde physico-chimique. Dès lors, quel statut accorder à la volonté d'agir ? Vouloir, c'est se préparer à exécuter une action, c'est-à-dire essayer de le faire, ce qui implique que trois conditions soient simultanément remplies :

- 1) avoir un but saillant à atteindre;
- 2) savoir comment agir pour l'atteindre;
- 3) avoir la motivation suffisante pour agir.

Ces conditions sont-elles causalement dépendantes du sujet agissant (l'« agent », pour faire court) ?

Voyons la première : l'agent a des besoins et des désirs qui dépendent en partie de ses fonctions biologiques, de son histoire passée, et du contexte où il se trouve. Par exemple le sujet a faim et désire manger. Ce qui joue ici un rôle causal n'est pas l'agent, mais ses états corporels et mentaux, eux-mêmes dépendants de l'environnement (la présence de nourriture peut stimuler son désir).

Passons à la deuxième condition : le répertoire des actions qui sont à sa disposition dépend d'apprentissages antérieurs. Le sujet dispose de schémas moteurs combinables qui lui permettent d'agir. Pour se nourrir, il lui faut se diriger vers le frigo, là où il sait qu'il trouvera de la nourriture. Il connaît les propriétés des aliments – légumes, yaourt, gâteau.

Enfin sa motivation – la troisième condition – est issue d'une régulation complexe, où interviennent des facteurs endocriniens, le contexte, le rôle social (le gâteau m'attire, mais attention au régime !).

Quand la conscience d'agir se produit-elle ?

L'examen de la chronologie de la décision est particulièrement intéressant pour la question que nous nous posons. Des recherches ont tenté de mettre en évidence les mécanismes mentaux liés aux différentes phases de la décision. L'examen électroencéphalographique a révélé deux types d'ondes cérébrales différentes chez un agent qui se prépare à agir. La première onde est précoce. Elle correspond à une préparation motrice de la décision d'agir (1). A ce stade, la décision d'agir est prise mais pas encore celle de la manière de faire l'action. La deuxième phase repérée est plus tardive. Elle correspond à la sélection d'un mouvement particulier que l'agent va effectuer. Effectuée quelques millisecondes après la décision, cette sélection du mouvement commande au membre d'effectuer l'action.

Le cerveau agit donc en deux temps. Il se prépare d'abord à agir en vue d'un objectif, puis à faire le mouvement nécessaire. Une fois que le cortex moteur (qui commande les membres) est activé, l'activation se propage en direction des effecteurs par l'intermédiaire des motoneurones situés dans le tronc cérébral et la moelle épinière. Dans ce schéma causal de l'action volontaire, à quel moment intervient la volonté consciente ? Il serait naturel de supposer que la conscience précède ou au moins accompagne la préparation motrice précoce. L'expérience courante nous indique en effet que l'on « veut » faire quelque chose avant de l'accomplir. Or cette supposition se révèle fautive ! C'est en tout cas ce qu'a montré le neurochirurgien américain Benjamin Libet dans une expérience désormais célèbre datant de 1983. Cette expérience consistait à demander à des sujets, assis devant un écran où s'égrénaient les secondes, de dire à quel moment précis ils avaient décidé de fléchir le doigt. L'examen électrophysiologique a montré que l'agent est conscient de sa décision 350 millisecondes après que son cerveau a commencé à réagir. Aussi surprenant que cela puisse paraître, cela signifie que le cerveau prépare l'action avant même que le sujet ait conscience de la vouloir.

211 Article consultable sur http://www.scienceshumaines.com/les-mecanismes-de-la-volonte_fr_14822.html

La volonté est-elle une illusion ?

Le résultat de B. Libet suggérerait donc que la volonté d'agir n'est pas causée par la conscience d'agir puisqu'elle la précède. On peut d'ailleurs éprouver un tel phénomène dans certaines expériences ordinaires : lorsqu'on s'est baissé pour éviter un projectile, qu'on a donné un coup de volant pour contourner un obstacle, etc. Ce n'est qu'après coup qu'on « réalise » ce qu'on a fait. Si l'action peut être déclenchée de façon inconsciente, on ne voit plus très bien comment justifier la liberté de la volonté. Faut-il admettre tout simplement que la volonté ne joue aucun rôle causal dans l'action. C'est la thèse avancée par le psychologue social Dan Wegner, dans *L'Illusion de la volonté consciente* (2002) en s'appuyant notamment sur les expériences de B. Libet. Quand nous agissons, nous avons automatiquement l'impression d'agir librement et sous l'empire de notre volonté individuelle. Mais, selon D. Wegner, nous sommes des Don Quichotte croyant reconnaître la marque de leur agir jusque dans des événements qui ne lui doivent rien. En fait, nous explique D. Wegner, l'agent a l'impression d'agir volontairement non pas parce que sa volonté est ce qui cause son action, mais parce qu'il interprète l'action qui se déroule comme étant celle qu'il a voulue. D'où vient cette impression ? De la manière dont nous parvenons, de façon générale, à former un jugement causal. Puisqu'il y a un phénomène mental qui précède et un acte qui suit, nous avons tendance – à tort – à attribuer la cause de l'action à la pensée qui la précède. D. Wegner est-il justifié de faire de la volonté une illusion ? Revenons à l'expérience réalisée par B. Libet. Tout d'abord, il faut remarquer que lorsque le sujet décide arbitrairement de fléchir le doigt, il avait auparavant reçu la consigne lui disant de plier le doigt quand il le déciderait. Il avait déjà formé le plan d'agir correspondant. On peut donc faire remonter la planification de l'action au moment où le sujet a accepté la consigne. Par ailleurs, pour prouver que la volonté consciente n'est qu'une illusion, il faudrait prouver qu'il n'existe pas de lien fonctionnel direct entre ce qui cause l'agir et ce qui cause la conscience de l'agir. C'est précisément ce que Patrick Haggard et ses collaborateurs ont voulu tester dans une expérience récente (voir l'encadré ci-dessous). Cette expérience ingénieuse montre que la conscience d'agir n'est pas seulement une illusion rétrospective mais qu'elle joue bien un rôle causal dans le processus de l'action.

Le contrôle de l'action

Les expériences de P. Haggard suggèrent que la conscience n'est pas liée à l'impulsion de l'action mais intervient dans certaines étapes de son déroulement. « Vouloir boire » se traduit par la sélection d'un but puis d'une action qui est dans le répertoire : je tends la main pour prendre le verre sur cette table ; pour boire, il faut que soit activée la représentation motrice détaillée de l'action à accomplir : la direction que prendra la main, l'ouverture des doigts, le « retour » perceptif attendu, etc. Agir suppose l'activation d'un modèle interne de l'action. En résumant à grands traits, le « modèle interne », sorte de scénario mental préalable, produit une anticipation des séquences, et par là même une règle qui permet de mesurer le degré auquel je suis responsable. Si mon cerveau dispose d'une sorte de copie interne de référence appelée « copie d'efférence » de la commande (2) et prédit les événements observés, c'est bien que je suis l'agent de cette action. Le modèle interne permet aussi de moduler et d'orienter l'attention consciente vers ce qui conditionne la réussite de l'action. Si par exemple je décide de donner un ordre, le modèle interne me permet de prononcer les mots et de faire les gestes appropriés, tout en étant attentif aux réactions de mon destinataire ; en revanche les mots que je prononce font l'objet d'une atténuation sensorielle. Le modèle interne a ainsi une double fonction ; c'est un mécanisme d'action : il permet de garder dynamiquement la trace de ma commande tout en observant si les conséquences de l'action sont dans la limite des variations acceptables. C'est aussi un mécanisme qui structure la conscience de l'action, en donnant à l'agent la conscience de son effort, de son but, et des principaux moyens employés.

La volonté consciente, un processus hiérarchique

Nous devenons ainsi conscients de notre action par ses résultats anticipés puis observés sur notre corps et sur le monde. Par contre, nous n'avons pas accès à ce qui déclenche l'acte ; l'activation du modèle interne peut être provoquée de mille manières : par l'environnement, par des associations déjà formées, par des stimulations sous-corticales, etc. La conscience de l'action ne sait rien de tout cela ; elle n'est d'ailleurs pas associée à toutes les décisions – mais seulement à celles qui impliquent délibération et planification. La conscience intervient de manière générale pour piloter l'activité en cours (déterminer si chaque sous-étape s'est bien passée), ou en amont, pour sélectionner un plan d'action. Ces étapes du pilotage seront mémorisées et permettront ultérieurement d'imaginer l'action et de la planifier (ce qui revient à fixer les buts de l'action future, les modèles internes assurant

l'exécution). Nous n'avons jusqu'à présent parlé que d'actions routinières, comme prendre un verre ou allumer la lumière. Qu'en est-il d'actions plus sophistiquées, comme jouer aux échecs, se marier, apprendre le chinois ? Elles supposent invariablement qu'on se donne des buts internes, c'est-à-dire qu'on planifie les choses en vue d'objectifs plus ou moins éloignés dans le temps. Une telle planification met en jeu non pas un seul modèle interne, mais plusieurs modèles hiérarchisés, chacun contrôlant les unités de comportement relatives à son niveau. Par exemple, dans le cas du mariage, acheter une alliance, publier les bans, etc. Pour exécuter ces actions complexes, il faut pouvoir concevoir et exécuter la hiérarchie d'opérations subordonnées les unes aux autres, pour parvenir aux unités motrices convenablement séquentialisées. Ici encore se produit un décalage entre l'agir et la conscience d'agir ; celle-ci n'apparaît que par instants « aux jointures » des séquences du plan. Ce qui paraît aller de soi chez l'humain adulte est en fait un accomplissement cérébral remarquable. Le développement chez l'enfant en est très progressif. Sa perturbation détermine des pathologies mentales ou neuropsychologiques assez handicapantes. Cette aptitude strictement humaine nous libère des formes de vie stéréotypées liées à la satisfaction des besoins immédiats. Elle nous ouvre le domaine plus vaste de la mise en attente des besoins... et des déterminismes culturels ! Si ce n'est toujours pas la liberté, c'est un puissant moyen d'échapper à la pression du présent. Planifier permet d'agir collectivement, et de se changer soi-même selon des programmes réfléchis qui peuvent s'échelonner sur des années.

NOTES

(1) En imagerie cérébrale, on constate que cette première onde active une zone située dans le cortex prémoteur médian.

(2) La copie d'efférence est un signal qui mémorise chaque commande motrice afin de compenser les effets de l'activité volontaire sur les entrées perceptives. Si par exemple on pousse l'un des globes oculaires, on voit le champ visuel se déplacer ; si on bouge les yeux volontairement, le champ visuel reste stable. La copie d'efférence est un élément constitutif du modèle interne de l'action correspondante.

Les étapes de l'action intentionnelle

Une expérience célèbre de Benjamin Libet (1983) a montré que, lorsqu'on donnait une consigne à un sujet, fléchir un doigt, l'activité cérébrale se déclenchait avant que le sujet n'ait conscience d'en avoir pris la décision. Certains, comme Dan Wegner, en ont déduit que la conscience d'agir n'était qu'une illusion. **Patrick Haggard a cependant repris l'expérience** de B. Libet en modifiant quelque peu le protocole. Il demande à des sujets de juger à quel moment ils deviennent conscients de fléchir le doigt, et à quel moment ils perçoivent l'effet du mouvement effectué. Dans certains essais, les sujets effectuent volontairement le mouvement. Dans d'autres essais, le mouvement du sujet est déclenché involontairement (par une stimulation magnétique d'une zone du cortex moteur effectuée par l'expérimentateur). Les essais se distribuent en plusieurs séries : le mouvement est effectué soit de manière toujours volontaire, soit de manière toujours involontaire, soit de façon mixte (dans ce cas, l'expérimentateur « prend de vitesse » le sujet en lui faisant faire l'action avant qu'il l'ait décidée). La tâche utilisée permet de tester la perception du but de l'action (non testée par Libet). Lorsque le sujet fléchit le doigt, volontairement ou non, un signal sonore est produit 250 ms plus tard. Il signale l'effet final de l'action. **Le premier résultat remarquable** est que la conscience d'agir coïncide avec le potentiel de préparation tardif : on devient conscient quand on se prépare à mouvoir un membre, et non pas dès que le cerveau « décide » d'agir. De plus, P. Haggard et ses collaborateurs constatent une relation temporelle surprenante entre la conscience d'agir et la perception consciente du signal sonore. Lorsque l'action est volontaire, la conscience d'agir se déplace temporellement en direction de ses effets (= retardée), tandis que la perception de l'effet du signal sonore est temporellement déplacée vers la cause (et donc anticipée). Il y a entre ces deux événements « *une force d'attraction réciproque* » ou encore un « *liage intentionnel* ». Dans le cas du mouvement involontaire et du signal sonore associé, cet effet est inversé. Quand le mouvement est provoqué par la stimulation transcrânienne, il y a « répulsion perceptive » entre la prise de conscience des mouvements involontaires (perçus comme plus précoces qu'ils ne le sont) et celui de leurs effets (perçus comme plus tardifs qu'ils ne le sont). **Au vu de ces résultats**, il apparaît que la conscience d'agir n'est pas due à une inférence rétrospective comme le pense Wegner. Car si c'était le cas, on devrait s'attendre à ce que, dans les essais mixtes, le sujet qui a formé l'intention de fléchir le doigt mais a été « battu » par la stimulation magnétique présente également un liage intentionnel. Or il n'en présente aucun. Pour qu'il

y ait liage, il faut que l'intention du sujet ait vraiment causé l'exécution de l'action. La conscience d'agir joue bien un rôle causal dans le processus de l'agir.

Annexe - 2 - Instantanéité des dharma et continuité du karma : la question de la causalité

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*²¹².

Ces conceptions, qui font l'objet de la troisième partie de la thèse de l'auteur, ont été âprement discutées tout au long des siècles qui ont suivi l'apparition du Bouddhisme²¹³.

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-Sâmmitîya resteront néanmoins fidèles à la théorie de l'instantanéité en ce qui concerne la karman lequel **périt aussitôt né**. Seul existe, disent-ils, l'acte présent. Les actes passés et futurs sont entièrement dépourvus d'existence."*²¹⁴

C'est cette thèse de l'instantanéité de l'acte qui, selon nous, pose problème.

Celle-ci est apparue relativement tôt. À elle seule, elle risque de ruiner les fondements mêmes de la théorie du *karma*, et que celle-ci était censée pourtant expliquer et soutenir. Sans doute une telle thèse a dû servir plus tard de base théorique à des courants comme le *Mādhyamika* ou encore le Zen. 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 s'infléchir vers de telles théories. Non pour lui faire un procès d'intention, ce qui serait aussi injuste que déplacé. Mais pour élucider cette pente quasi naturelle 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.

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*

212 Cf. 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'**efficiencia** et ne sont efficients 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'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 ces courants.

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

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

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."²¹⁵

Cette étonnante et magistrale description de la vision du Bouddha au sujet des choses, du monde et de l'existence doit beaucoup, comme nous l'avons vu plus haut, à la pensée de G. Bachelard²¹⁶. En effet, celui-ci a soutenu l'idée d'une discontinuité fondamentale du temps et du réel en s'opposant ainsi à la thèse, largement répandue à son époque, de Bergson²¹⁷. Toutefois, cette conception d'une connexion non causale, ou qui opère sans loi de causalité et qui fut aussi apparemment celle du Bouddha, ne peut cacher une contradiction dont le texte de L. Silburn est porteur, et qui n'est pas sans conséquence pour la suite de ses développements.

Car dans sa ferme intention 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 *nidānā*²¹⁸ 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, si elle les connecte quoique sans les impliquer ou les imbriquer, leur confère tout de même un degré d'efficience. La notion centrale développée par l'auteur, et qui prendra quelques décennies plus tard des proportions démesurées dans la littérature bouddhiste vulgarisée²¹⁹, est celle de l'interdépendance :

*"Cette vision d'interdépendance s'oppose à la vue fausse de l'ālaya dans laquelle les dhamma 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."*²²⁰

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 analyse au chapitre suivant²²¹. 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, surtout sur la causalité qui engendre la roue des renaissances.

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

215 *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).

216 "Avant-propos".

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

218 Cf. N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français, op. cit.*, art. "nidāna : lien, corde, cause, origine; cause ou symptôme d'une maladie; chacun des douze facteurs qui concourent à former la vie personnelle".

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

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

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

solide, propre à cet enchaînement fatal qu'est le *samsāra* ou qui le produit. Il faut donc non seulement que ce maillon ou ce *nidāna* conditionne la chaîne en question, et qu'il soit lui-même conditionné, mais aussi qu'il soit causalement efficace, et enclenche la chaîne toute entière. Ou encore qu'il la maintienne en l'état tant qu'elle peut et doit durer. C'est ainsi que la conditionnalité sous-tend la causalité et lui permet d'agir efficacement.

L. Silburn revient à plusieurs reprises sur la notion de causalité, notamment 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 (...)."*²²²

Mais si ce processus n'est pas un devenir qui forme et entraîne l'être à partir de l'acte et de sa puissance dans ce flux irrépessible qu'est le *samsāra*, qu'est-il donc exactement ?

Une concaténation d'éléments distincts ne peut avoir d'efficacité que parce qu'il y a une causalité qui en constitue le moteur efficace et la met en mouvement. Sans quoi le *samsāra* ne serait qu'un agrégat d'éléments sans consistance et sans aucune conséquence, un voile d'illusion fragile dépourvu de puissance. Ce qui est loin d'être le cas. Si la concaténation que décrit L. Silburn produit des connexions ainsi qu'une continuité, c'est bien parce qu'elle possède une efficacité causale²²³ susceptible d'entraîner un mouvement quasi irrépessible et attribuable, en fin de compte, à un agent responsable. C'est ce que L. Silburn semble difficilement admettre, 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."*²²⁴

Certes, mais si la condition ou le conditionnement, comme nous l'avons vu, 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 serait conditionnante à son tour ou pourrait seulement apparaître. Or, cette continuité est celle de la durée, c'est-à-dire cette temporalité créée par l'acte et qui, en fin de compte, forme le *samsāra*, autrement dit le devenir lui-même.

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 désir²²⁵ -, 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 sans cette puissance causale, la chaîne demeurerait inerte, et les conditions resteraient sans

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

223 Cela renvoie à la cause efficiente aristotélienne.

224 p.194.

225 Leur puissance causale provient de la volonté, de l'acte intentionnel qui les met en mouvement. Voir, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.*, p.44 : "Les sensations et les perceptions ne sont pas des actes volitionnels. Ce sont seulement les actions volitionnelles, telles que l'attention, la volonté, la détermination, la confiance, la concentration, la sagesse, l'énergie, le **désir**, la répulsion ou la **haine**, l'**ignorance**, la vanité, l'idée de soi, etc., qui peuvent avoir des effets karmiques." (c'est nous qui surlignons).

efficience capable de souder temporairement les éléments entre eux et de les entraîner dans un flux qui, par la suite, deviendra effectivement difficilement surmontable.

C'est pourquoi la thèse de l'instantanéité des *dharma* - ceux-ci disparaissant aussitôt nés -, défendue par les sectes autour de l'école de Dignāga, 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 réflexions sur la durée, en accolant ou en rapprochant 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."*²²⁶

Sans doute. Mais cette instantanéité n'explique pas comment l'impermanence peut durer par elle-même, puisque, selon L. Silburn et le Vijnānavāda de Dignāga, elle devrait périr aussitôt née, ni comment elle peut engendrer une durée, du fait que la sensation, censée produire une illusion intellectuelle de durée, devrait disparaître avec elle.

Il est donc nécessaire qu'il y ait autre chose. Un autre facteur épistémique, comme la puissance. Et qu'il suive une loi précise: celle de la causalité, que l'on retrouve dans l'interdépendance et qui y joue un rôle majeur. L. Silburn, d'ailleurs, pose, et se pose, plus loin, la question en des termes qui admettent la différence entre acte et puissance, et elle le fait en reprenant une distinction aristotélicienne²²⁷. Mais c'est en la rejetant aussitôt, et en reprenant l'idée de l'école *Sautrāntika* selon laquelle la puissance ou l'efficience ne diffère pas de l'être²²⁸.

Mais cette 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 auparavant sont, à cet égard, peu convaincants²²⁹. Et les exemples pris à partir des images 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

226 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.290. Ici, la confusion opérée par l'auteur entre l'**instant** et la **sensation**, les deux n'étant pas du même ordre, - l'instant étant une mesure du temps, et la sensation un processus psychosomatique - est aisément repérable.

227 *Ibid.*, p.358. À la p.390, elle précise que la pratique de certaines extases permet de rompre l'enchaînement causal entre deux pensées.

228 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'efficience, 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?

229 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*.

causalité n'implique pas l'instantanéité et y fait même obstacle. 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 justifié²³⁰. Celle-ci omet un élément d'importance, la causalité, qui entre en ligne de compte dans la définition même de l'interdépendance et de la loi de production conditionnée²³¹. 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, samsârique, 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 puissance et leur efficacité causale revient à sous-estimer la force du *karma*, de l'acte, et à basculer dans un nihilisme moralement condamnable et empiriquement infondé.

Dans la littérature bouddhique vulgarisée, un auteur contemporain a repris cette idée d'instantanéité pour l'appliquer aux expériences réalisées par le Bouddha lors de ses profondes méditations²³².

D'après S. N. Goenka, le Bouddha aurait fait en lui-même l'expérience de l'auto-apparition et de l'autodestruction des particules élémentaires dont la matière est constituée à un niveau infra-atomique. L'auteur s'appuie, pour étayer son hypothèse, sur les découvertes réalisées en physique quantique:

"Quand on a atteint le stade de la dissolution totale, les choses deviennent de plus en plus claires: on réalise que la structure physique tout entière comme la structure mentale ne sont que vibrations. C'est une très grande découverte que le Bouddha a faite là, personne avant lui n'avait vu cela. Il y a cent ans, des savants occidentaux l'ont affirmée à leur tour, parce que l'un d'entre eux avait découvert qu'il n'y avait aucune solidité dans l'univers matériel, que celui-ci est seulement constitué de petites ondes, et que tout l'univers est fait d'atomes qui surgissent et disparaissent... Ce savant, M. Alvarez, entreprit de calculer, à l'aide d'un instrument appelé "chambre à bulles", combien de fois une particule apparaît et disparaît en une seconde. Il parvient au résultat de 10²²!"²³³

Et l'auteur de s'émerveiller naïvement devant le génie des anciens docteurs du Bouddhisme qui ont pu parvenir, dans leur vision philosophique, à un résultat quasi semblable à celui de la mécanique quantique!

Mais autant il peut être pertinent de comparer des résultats établis scientifiquement avec une spéculation logique datant de deux millénaires, autant il paraît plus qu'improbable que l'expérience vécue par le Bouddha dans ses méditations soit identique à celle d'une chambre

230 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.

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

232 Cf. N.S. Goenka, *Trois enseignements sur la méditation Vipassanā*, Paris, Le Seuil, 2009, pp.120-130.

233 Cf. N.S. Goenka, *Trois enseignements sur la méditation Vipassanā*, op. cit., p.121.

à bulles confectionnée par des savants vérifiant les principes de la mécanique quantique. Plus sérieusement et plus concrètement, ce que le Bouddha a pu expérimenter en lui, dans ce flux d'impermanences vibratoires dont parle l'auteur, est sans doute ce que l'on appelle l'inconscient cérébral. Et qui consiste en une succession de pulsions neurales qui ne sont généralement pas perçues dans un état de conscience ordinaire²³⁴. Il est donc raisonnable de penser que l'expérience du Bouddha relèverait de ces micro-perceptions propres à l'inconscient cérébral, et qui se situent sous le seuil de la conscience ordinaire. Mouvements infimes qui sont sans doute constitutifs du *karma*, de l'acte en tant que tel et des effets de l'acte que le Bouddha aurait perçus en train d'apparaître, de perdurer, puis de se dissiper. Et non pas du mouvement brownien ou des particules subatomiques, imperceptibles au niveau humain.

Toutefois, l'accent porté sur l'instantanéité de l'apparition et de la destruction, soit, dans ce cas, des particules subatomiques, soit, pour les adeptes du Vijnānavāda, de l'instant et des sensations, révèle bien une vision nihiliste du monde. De fait, la conception du monde de la mécanique quantique n'est pas compatible avec le monde humain dans lequel nous vivons, et les lois de la causalité aristotélicienne, et par là même de karma, de liberté et de responsabilité, ne s'y appliquent pas ou n'y sont pas en vigueur. C'est pourquoi s'inspirer d'une telle représentation quantique de l'univers est pour le moins problématique. Car cette démarche, aussi scientifique qu'elle prétend être, ne rend pas correctement compte de la nature exacte des expériences méditatives, comme elle ne peut satisfaire aux exigences morales d'une sagesse comme le Bouddhisme qui s'intéresse d'abord aux êtres humains et à leur condition, et non à la constitution physique ultime du cosmos.

234 Cf. B. Andrieu (dir.), *Philosophie du corps*, op. cit., pp.15-16. Voir, aussi, F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Le Seuil, 1993, pp.115-124. Et D. Treutenaere, *Bouddhisme et renaissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., p.116.